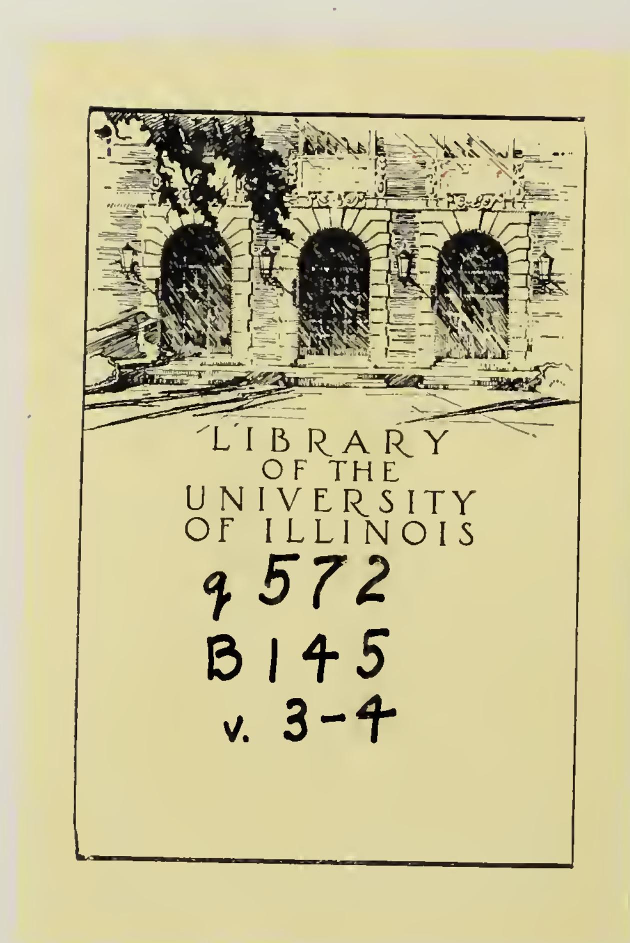

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS
q 572
B145
v. 3-4

Return this book on or before the
Latest Date stamped below.

University of Illinois Library

JAN 27 1965

JUN 10

FEB 21 1968

MAR 26 1968

MAY -3 1968

NOV 26 1971

DEC 13 1973

SEP 25 1975

OCT 5 1977

AUG 6 1979

JUN 14 2007

L161—H41

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign Alternates

https://archive.org/details/baesslerarchiv34baes

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE
HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND III

MIT 453 ABBILDUNGEN IM TEXT
SOWIE 6 EINFARBIGEN UND BUNTEN TAFELN



LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1913

ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN

v. 3-4

INHALTSVERZEICHNIS.

TAFELVERZEICHNIS.

KARTE:

KARTENSKIZZEN IM TEXT:

REGISTER.

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND III HEFT 1



LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1912

DAS BAESSLER-ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE

erscheint in zwanglosen Heften, von denen 6 einen Band von ca. 36 Druckbogen zum Preise von 20 Mark bilden. Einzeln sind die Hefte zu einem je nach dem Umfang bemessenen, etwas erhöhten Preise käuflich.

Das Baessler-Archiv ist bestimmt für Arbeiten aus allen Gebieten der Völkerkunde mit Ausnahme der reinen Linguistik und physischen Anthropologie. Seine Hauptaufgabe ist die wissenschaftliche Beschreibung und Verwertung des in den deutschen Museen aufgespeicherten Materials nach seiner kulturgeschichtlichen und technologischen Bedeutung, doch werden auch soziologische, mythologische, kunst- und religionsgeschichtliche Themata berücksichtigt, soweit sie zur Erklärung von Museumssammlungen beizutragen geeignet sind. Dementsprechend ist eine reichliche Ausstattung mit Abbildungen vorgesehen.

Das Honorar beträgt 80 Mk. für den Bogen von 8 Seiten;
außerdem erhalten die Mitarbeiter 50 Sonderabzüge.

Redaktionelle Sendungen, Zuschriften und Anfragen sind zu richten an den Redakteur
Dr. P. EHRENREICH, BERLIN W. 30, HEILBRONNER STRASSE 4.

Für umfangreichere wichtige Arbeiten werden nach Bedarf

BEIHEFTE

ausgegeben, die besonderen Vereinbarungen unterliegen, und den Abonnenten zu einem Vorzugspreise geliefert werden.

I. BEIHEFT:

SPRICHWÖRTER UND LIEDER AUS DER GEGEND VON TURFAN

Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste von
ALBERT VON LE COQ

Mit 1 Tafel. [100 S.] 1911. Geheftet M. 9.—,
für Abonnenten M. 6.75

II. BEIHEFT:

DIE WAGOGO

Ethnograph. Skizze eines ostafrik. Bantustammes
von HEINRICH CLAUS
Stabsarzt im Infanterie-Regiment Nr. 48,
früher i. d. Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika.

Mit 103 Abbild. [IV u. 72 S.] 1911. Geh. M. 8.—,
für Abonnenten M. 6.—

III. BEIHEFT:

DIE GOLDGEWICHTE VON ASANTE (WESTAFRIKA)

Eine ethnologische Studie
von RUDOLF ZELLER
Privatdozent an der Universität Bern

Mit 21 Tafeln. [IV u. 77 S.] 1912. n. M. 12.–, für Abonnenten n. M. 9.–

PADMASAMBHAVA UND VERWANDTES.

VON

ALBERT GRÜNWEDEL.

Hierzu Tafel I und II.

BERTHOLD LAUFER, *bTsun-mo bKai-tʻaṅ-yig*, der Roman einer tibetischen Königin, tibetischer Text und Übersetzung, Leipzig, O. Harrassowitz, 1911.

Das immer reger werdende wissenschaftliche Interesse an Zentralasien und besonders auch an Tibet, welches durch die politischen Ereignisse und andererseits durch die Entdeckung untergegangener und verloren geglaubter Kulturen geweckt wurde, wird bezüglich des letzteren Landes besonders die Vorstufen jener eigenartigen Hierarchie ins Auge fassen, die in unseren Tagen einer Umbildung entgegen zu gehen scheint. Welche Kräfte dabei freikommen mögen, das zu beurteilen, ist uns bei der Unbekanntheit der Materie schwer. Um so willkommener wird jedes Buch sein, das unter der Flut kompilatorischer Bücher, die in solchen Zeiten auftauchen, Neues und Wertvolles in musterhafter Bearbeitung bringt.



Fig. 1. Padmasambhava und seine beiden Frauen. Er trägt die nach ihm benannte rote Mütze und hält in den Händen: rechts Donnerkeil, links Schädelschale und Dreizack. Über ihm auf der Tronlehne Garuḍa und Nâgas. Bronze aus W. Tibet, Samml. Prochnow. Höhe der Fig. 11½ cm, der Lehne 16½ cm.

Die heute in Tibet und der Mongolei herrschende gelbe Kirche ist bekanntlich das Produkt der Reformen *Tsoṅ-kʻa-pas*; die Einrichtung der beiden Hierarchen, des sogenannten Dalailama in *Lha-sa*, welcher die Wiedergeburt des Avalokiteśvara darstellt, und des Paṇ-cʻen von *bKra-šis-lhun-po*, der den Dhyânibuddha Amitâbha, des Vorigen geistigen Vater enthält, datieren in ihren Anfängen aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. Im Zentrum der alten Kirche aber steht eine der merkwürdigsten Personen der Geschichte Asiens: Padmasambhava, der Guru von Udyâna.[1]) Ich kann hier unmöglich alle Einzelheiten über ihn wiederholen; die Hauptliteratur über ihn ist in meinem Buche „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei S. 205, Note 41" zusammengestellt. Über die eigentümliche Rolle P. ist besonders B. Laufers Aufsatz über die *Bru-ža*-Sprache zu vergleichen (*Tʻoung-Pao* Sér. II, 9, 1).

Die historischen Notizen in den tibetischen Königschroniken erzählen von ihm, das er von dem Könige *Kʻri-sroṅ-bde-btsan* (755–797 n. Chr.)[2]) auf Anraten des indischen Paṇḍits *Sʻântarakṣita* nach Tibet berufen worden sei, weil der König den durch seinen Vorfahren *Sroṅ-btsan-sgam-po* eingeführten Buddhismus, der keine besonderen Fortschritte im Lande gemacht hatte, zu heben suchte. Da die Überlieferung vorhanden ist, daß der neue Lehrer mit der alten

1) Gewiß kann man ihn nicht den Gründer des Buddhismus in Tibet nennen, aber er war sicher von den alten Lehrern der einflußreichste, der durch seine pantheistisch-synkretistische Methode dem tibetischen Buddhismus sein eigentümliches Gepräge verliehen hat. 2) Francke, *JASB*: Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1910 NS. VI, 8, 411, Laufer, 816–838 n. Chr.

tibetischen Religion (Bon) vertraut war, scheint er der richtige Mann gewesen zu sein. P. kam, veranlaßte den König, den Tempel von *bSam-yas* zu bauen, beschenkte ihn mit einem Wundertrank[1]), gründete Schulen zur Übersetzung indischer Werke, wobei besonders *Pagur Vairocana* sich auszeichnete, fand aber, obwohl mit einer Frau des Königs verheiratet, überall Widerstand, besonders auch seitens der Königsfamilie und verließ nach dem Tode des Königs das Land, vielleicht weil er seine weitgehenden Ambitionen nicht durchsetzen konnte? Die Notizen der Chroniken sind nüchtern, fast gehässig, ganz anders aber klingt die phantastische Sprache der umfangreichen religiösen Literatur, deren Mittelpunkt er selbst ist und die in vielen volkstümlichen Ausgaben bearbeitet, umgearbeitet und, wie ich annehmen möchte, im Interesse der gelben Kirche modifiziert worden ist.

Laufer macht (*Bruža*-Sprache) mit Recht darauf aufmerksam, daß „die bunte Vermengung von Ideen in P. Legendenbuch (Buddhismus, Parsismus, Christentum, Islâm usw.) das getreue Spiegelbild einer Periode sei, in welcher alle diese Religionen einen ungewöhnlichen Grad von Expansion erreicht hatten“ .... „In P. oder der unter seinem Namen gehenden Literatur spiegelt sich wie in einem Brennpunkt ein großer Teil der religiösen Anschauungen Asiens wieder ... und da er bestimmend auf die Geschicke des Buddhismus in Asien gewirkt hat, ist eine Analyse dieser fremden Elemente für die Geschichte des Buddhismus von denkbar größtem Interesse.“

Da die reformierte gelbe Kirche ihn nur duldet und gern seine Tätigkeit umgeht oder durch Neuformationen zu ersetzen sucht, ist sein Wirken deutlich stets als fremdes Element empfunden und behandelt worden. Um so interessanter sind also für uns Bücher, wie das vorliegende, das als eine ungetrübte Quelle seiner Anschauungen gelten darf. Durch die Bearbeitung dieses schwierigen Werkes hat sich Laufer ein großes Verdienst erworben.

Das merkwürdige Buch ist das 3. Kapitel eines umfangreichen Werkes *bKa-tʿaṅ sde-lṅa*[2]), welches bis jetzt in Europa kaum dem Namen nach bekannt war. Ich halte es für viel wichtiger, als die „Lebensbeschreibung“, welche in vielen Redaktionen existiert. Freilich sind diese alle durch die herrschende gelbe Kirche modifiziert worden. Von solchen Zutaten kann ich, wie erwähnt, in dem vorliegenden Buche nichts finden, im Gegenteil, der Text macht den Eindruck hohen Alters, so daß man sicher sagen kann, daß von P. selbst stammende Partien darin enthalten sind. Es wird späterer Untersuchung vorbehalten werden müssen, wie es sich zu der „Lebensbeschreibung“ verhält.

Über diese selbst hat B. Laufer S. 240 ff. eine Reihe von Untersuchungen angestellt, indem er die Colophone der Pekinger Ausgabe von 1839, betitelt *Padma bkai tʿaṅ-yig*[3]), und der von ihm gefundenen *Kam-kyo*-Ausgabe ausführlich bespricht und dabei zu dem Resultat kommt, daß als Quelle eine Handschriftrolle[4]) auf gelbem Papier angegeben wird, daß 1231 diese Originalhandschrift wiedergefunden wurde, daß im Anfang des 14. Jahrhunderts eine Editio princeps erschien: Druck von *sPal-ti;* ferner eine zweite gedruckte Ausgabe 1674 im Kloster *dGaldan,* ein dritter Druck, auf dem vorigen fußend, in *sDer-gi,* daß endlich der 5. *Dalai-lama* (1617—1680) die Ausgabe sanktionierte und den Druck in gelben Klöstern gestattete. Der vierte Druck ist dann 1839 nach der *sDer-gi*-Ausgabe in Peking erfolgt.

Es gibt aber sicher noch mehr Ausgaben.

---

1) Gehört das Wort *bdud-rtsi* überhaupt der Terminologie Padmasambhavas an? Vgl. Le Turkestan S. L. Dutreuil de Rhins, Miss. scientifique dans la Haute Asie et le Tibet par F. Grenard, IIième partie Paris 1898, S. 397. 2) E. H. C. Walsh, *JASB,* 1904, Nr. 2 S. 130 ff. gibt S. 131 f. die Titel der fünf Bücher und erwähnt vorher noch zwei P. Biographien: *U-rgyan guru Padma abyuṅ-gnas-kyi rnam-tʿar rgyas-pa* und *U-rgyan guru Padma abyuṅ-gnas-kyi skyes-rab Padma bkai-tʿaṅ,* welche mit vielen anderen tibetischen Büchern von einem jap. buddh. Mönch (Mr. Ekai Kawa Gochi) aus Lha-sa mitgebracht wurden. 3) Die Titel der verschiedenen Bearbeitungen sind immer leicht variiert. Eine kurze Probe der mongolischen Übersetzung findet sich in Kovalevskijs Mongolischer Chrestomathie (wohl nach der tibetischen Pek. Ausgabe gemacht) II, 357 ff. 4) Die glückliche Erklärung des Wortes *tʿaṅ* verdanken wir auch Laufer.

Um nun einem Buche, wie dem vorliegenden, gerecht werden zu können, muß man selbst an demselben Stoff gearbeitet haben. Von ganz anderem Standpunkte aus als Laufer hat Berichterstatter Gelegenheit gehabt, sich mit einem Teile dieser wirren, schwierigen und doch so interessanten Literatur zu beschäftigen.[1]) Zur Revidierung der von General Mainwaring hinterlassenen Materialien eines Dictionary der Leptscha-Sprache stellte sich bald als nötig heraus, diese riesige Glossen- und Wörtersammlung wegen der oft recht merkwürdigen Erklärungen, die der General zusammengebracht hatte, mit den Quellen, in erster Linie der Leptschabearbeitung der Padma-Legenden zu vergleichen und so völlig umzuarbeiten. Da ohne das tibetische Original eine ausreichende Erklärung unmöglich war, mußte ich auf dieses zurückgehen. Ich erhielt damals von der Bengal-Regierung einen umfangreichen tibetischen Blockdruck, welcher sicher nicht die Vorlage des Leptschatextes war, aber doch dem Zwecke genügte.

Dieser Blockdruck, früher von mir als *Pad-ma-tʿaṅ-yig* von Darjiling zitiert, hat den Titel: *U-rgyan-du Ru-akṣa-śakari ni* | *bod skad-du U-rgyan guru Padma-abyuṅ-gnas-kyi skye-rabs rnam-tʿar rgyas-par bkod-pa:* „In der Sprache von *Udyâna Ru-akṣa-śakari,* in tibetischer Sprache: ausgedehntes Korpus der *Jâtakas* des *Guru* von *Udyâna Padmasambhava,* auf 379 Fols. Die Beschäftigung mit diesem Buche machte mich vertraut mit der eigenartigen Sprache dieser Literaturklasse. Erleichtert wurde dies durch Jäschkes Wörterbuch und seltsamerweise in einzelnen Fällen sogar durch das jetzt in Vergessenheit geratene Buch: A Dictionary of the *Bhotanta or Boutan Language,* Serampore 1826, welches wahrscheinlich auf die Tätigkeit römisch-katholischer Missionare zurückgeht und zum Teil anscheinend auf padmaistischer Literatur fußt.

Dann hat E. Schlagintweit[2]) eine aus Udalguri (Bhutan) stammende Handschrift und den St. Petersburger-Pekinger Druck benutzt, um ein Resumé des mythologischen Teiles der Legende bis zur Reise P.'s nach Tibet zusammenzustellen. Dieser Bericht ist schwer benutzbar; denn Schlagintweit hat ihn mit geographisch-ethnographischen Notizen schwer beladen und seine Übersetzungen lassen nur zu oft den Originaltext vermissen.

Es ist unterdessen durch A. Waddell ein Blockdruck in die königliche Bibliothek in Berlin gelangt, welcher eine abgekürzte *Padmasambhava*-Legende enthält, Nr. 36a der Sammlung, bezeichnet: *„Nam-tʿar of Padmasambhava“*. Der Druck enthält auf 275 Blättern in 88 Kapiteln die gewöhnlichen Erzählungen in leichter Sprache, welche nur stellenweise durch große Kürze und durch wilde Orthographie dunkel wird. Der genaue Titel des sauberen Druckes ist merkwürdig[3]): „Ausführliche Geschichte des *Guru* von *Udyâna Padmasambhava* im Sinne der (orthodoxen) Belehrung *(darśana)* zusammengestellt aus den drei Schatzquellen der «Ansprachen» *(bka-tʿaṅ),* welche durch Eingebung herbeigeschafft wurden von (solchen) Männern wie dem großen Schätzefinder *Udyânadvîpin*, dem Landesfürsten *Ñaṅ-ral* und dem *Guru Cʿos-dbaṅ.*“

Noch merkwürdiger ist der Schluß des Buches[4]); Fol. 273*b*, 2 heißt es:

1) Bastian-Festschrift, S. 463 *ZDMG*, 52, 1898, S. 447 ff. Natürlich hatte man damals noch keine Nachrichten über den Umfang der Legendenbücher und ihrer verschiedenen Ausgaben.

2) Abhandl. kgl. Bayr. Akad. Wiss. I, XXI, II. Abt. 419 ff., 1899; XXII, III. Abt. 519 ff., 1903. Es soll jetzt in S. Petersburg eine illustrierte Padma-Legende aus Tibet eingegangen sein.

3) 8 *O-rgyan* (Ligatur) *guru Padma-abyuṅ-gnas-kyi rnam-par-tʿar-pa* 8 *gter-ston-cʿen-po O-rgyan* (Ligatur) *gliṅ-pa* 8 *mṅa-bdag Ñaṅ-ral* 8 *guru Cʿos-dbaṅ bcas-nas gdan draṅs-pai bka-tʿaṅ gter-kʿa gsum bsgrigs mtʿoṅ-ba don-ldan žes bya-ba bžugs-so* 8

4) 8 *jo-mo mtsʿo-rgyal lha-mo dbyaṅs-can-mai sprul-pa ni rjed-par gzuṅs tʿob-par des* | *pʿyi-rabs-kyi don-du* | *slob-dpon skui tʿugs-rgyud de* ‖ *bstan-pai lo-rgyus rnam-tʿar yoṅs-rdsogs* | *tʿugs-rje-cʿen-poi yon-tan yi-gei ri-su* (statt *bri-su*) *bkod-de* 8 *rin-cʿen gter-du spas-nas* | *skal-ldan-las apʿro-can-gyi don-du bžug-go* 8 *e-ma-ho* 8 *agro-ba yoṅs-kyi skabs-nas rin-po-cʿe* ‖ *O-rgyan* (Ligatur) *Padma-abyuṅ-gnas-kyis* ‖ *rnam-par tʿar-pa mtʿoṅ-ba don-ldan adi* ‖ *saṅs-rgyas bstan-pa dar-žiṅ rgyas-pa daṅ* ‖ *rig-adsin Padmai sku drin dran-pa daṅ* ‖ *sems-can-rnams-kyi saṅs-rgyas tʿob pʿyir daṅ* | *rjes ajug sṅags acʿaṅ-rnams-kyi don pʿyir-du* ‖ *gnas-mcʿog Yar-luṅ šel-gyi brag-pʿug-nas* ‖ *O-rgyan-gliṅ-pas zab-gter gdan draṅs-pas* ‖ *O-rgyan cʿen-poi rnam-tʿar rgyas-pa daṅ* ‖ *gter-ston-cʿen-po mṅa-bdag Ñaṅ-ral-gyis* ‖ *gter-nas spyan draṅs Padma bka-cʿems daṅ lha-lcam Man-dha-ra-bas mdsad-pa-yis* ‖ *rnam-tʿar mdsad-pa bži-cu že lṅa-nas* ‖ *lho-brag gter-ston guru Cʿos-dbaṅ-gis* ‖ *bsdus-pas*

„Auf daß man hierdurch eine von Vergeßlichkeit freie Körperlichkeit erlange, als Göttergeschenk der fürstlichen Göttin *Sarasvatî,* der Wollautreichen und zum Nutzen der Nachwelt ist dies Geistesvermächtnis des verkörperten *Guru* als eine vollständig durchgeführte Erzählung seines heiligen Wirkens der Schrift übergeben worden, der Schrift des tugendhaften Stiles des Allerbarmers *(Avalokiteśvara);* dies kostbare Buch («Schatzjuwel»), das versteckt lag, liegt nun vor zum Nutzen der Geschlechter, welche *Bhagavân* folgen. Wohlan denn! Jenes allseitig anerkannte kostbare Buch («Juwel»), dessen Lehrtendenz *(darśana)* die Entwicklungsgeschichte des *Padmasambhava* von *Udyâna* ist, welches, indem es die Lehre Buddhas fördert, weithin gilt und die Erinnerung wachhält an die Segnungen des *Vidyâdhara Padma*-Körpers und zu dem Zwecke besteht, daß die Lebewesen zu Buddha gelangen, hat zum Nutzen der angehenden Tantrahalter aus der Kristallhöhle von *Yar-luṅ,* dem erhabenen Orte, *Udyânadvîpin* als tiefen Schatz («Urquelle») durch Eingebung gefunden; daß diese «ausführliche Erzählung vom großen Manne von *Udyâna (rnam-tʿar rgyas-pa)* und ferner die vom großen Schätzefinder, dem Landesfürsten *Ñaṅ-ral* aus dem Schatze hervorgeholten 40 Geschichten *(rdsad-pa)* des *rNam-tʿar* von 45, nämlich *Padma bka-cʿems,* und von den Geschichten der Prinzessin *Mandharava,* daß ferner noch die vom *Guru Cʿos-dbaṅ,* dem Schätzefinder von *Lho-brag* gesammelten Geschichten des *rNam-tʿar,* elf Stücke umfassend, nun zu dieser Zeit alle drei in ein Werk verarbeitet wurden: *Žu-len,* die *Avadânas* einzeln und die Prophezeiung über die Zukunft: dies ist das Tugendverdienst eines Tantrahalters, eines *Yogin ʼOd-gsal rdo-rje sñiṅ-po,* welcher, sich an den Schatzbüchern *Padmas* ergötzend, im Wasseraffenjahr, im Affenmonat, am 10. Tage alles zusammengestellt hat.“

Die Vorlagen des Verfassers (1832 n. Chr., wenn ich nicht irre) sind also:

1. *Udyânadvîpins* Handschriftenfund: ein vollständiger oder umfangreicher *rNam-tʿar,*

2. *Ñan-rals* Fund: *Padma bka-cʿems,* aus den Geschichten der *Mandarava* im ganzen 40 von 45 des *rNam-tʿar,*

3. *Cʿos-dbaṅs* Fund: im ganzen 11 Texte: *Žu-len,* die *Avadânas* einzeln, die Prophezeiung über die Zukunft.

Ad 3. Der Fund des *Cʿos-dbaṅ* ist bei Laufer, Roman 8, 242 schon erwähnt. Unser Text bestätigt also L.s Vermutung, daß es sich bei ihm um P.-Texte handelte. Hier werden elf Stücke genannt: *Žu-len* Laufer, Rom. S. 221, im Blockdruck Fol. 168—182: *Žu-len gsal-bai me-loṅ stan-pa leu;* die *Avadânas,* damit sind wohl P.s Bekehrungszüge gemeint, und die Prophezeiung über die Zukunft = Laufer, Rom. S. 17 Note, vielleicht das Schlußkapitel des Romans. *Cʿos-dbaṅ* lebte nach Csoma, T. Gr. S. 186, 1210, Laufer, Rom. S. 8, 242; nach S. Chandradás l. c. ist er 1211 geboren, erhielt versteckte Schriften aus dem Berge *gNam-skas* im Jahre 1231 und 1255 die sogenannten sechs *rÑiṅ-ma*-Schriften; vgl. auch *JASB,* 1882 Nr. 1, S. 10.

Ad 2. Die Leptscha-Übersetzung der *Mandarava*-Legende mitgeteilt *ZDMG* 52, 1898, 447 ff. *Ñan-ral* ist identisch mit *mṅa-bdag Ñan,* der nach der Tabelle bei Csoma, Gramm. S. 125, 1134 n. Chr. lebte; denn er findet sich unter demselben Datum wie dieser bei S. Chandradás, Life of *Sum-pa khan-po JASB*, 58, Nr. 2, 1889, S. 46. Von Manuskriptfunden des Genannten

rnam-tʿar mdsad-pa bcu gcig ma || gsum-po gcig-tu dril-nas žu-len daṅ || dgams-ṅag tʿor-bu maʼoṅs luṅ-bstan-rnams der saṅ dus-na sṅags-kyi brgyud adsin-ciṅ || padmai zab-gter-rnams-la loṅs-spyod-pas || ʼOd-gsal rdo-rje sñiṅ-poi rnal-abyor-pas || dbaṅ-cʿen sprel-lo spre zlai tsʿes bcu-la || yoṅs-su rdsogs-par bkod-pai dge-ba adis || . . . . Sehr wichtig ist der Wechsel der Interpunktionszeichen ⸽, das Donnerkeilzeichen der Bücher P.'s steht unmittelbar neben den Titeln, das gewöhnliche Šad der gelben Kirche in den kommentierenden Zutaten, vgl. Schlagintweit, Abh. K. Bayer. Ak. Wiss. I Cl. XXI, II S. (420) S. 4 Sep. Abd. und Note 4, Csoma de Körös, Tib. Gramm. Taf. 30, 7.

habe ich nichts finden können, interessant aber ist, daß er als die elfte Fleischwerdung *Avalokiteśvaras* gilt (ibd.).

Ad 1. *Udyânadvîpin* ist sicher identisch mit dem *Vajradvîpin Buddhadvîpin*, d. h. es ist der vom *Vidyâdhara Padma* losgelöste zweite *Padmasambhava*. Die *Vidyâdharas*[1]) bilden eine engere Gruppe in der Reihe der 84 *Mahâsiddhas* (vgl. Veröff. Mus. f. Völkerk. S. 52, Fig. 27, Bibliotheca Buddhica V, Taf. 27, wo auch die off. Abb. sind), das Buch selbst ist völlig dem *Avalokiteśvara*-Kult entsprechend umgearbeitet und für den historischen P. ein rein fiktiver, erster Finder *Udyânadvîpin* eingeschoben. In diesem Zusammenhange ist wohl die Notiz bei S. Chandradás *JASB*, 1882, Nr. 1, S. 9 von Interesse, wo von einem Betrüger die Rede ist, welcher falsche Schriften P.s hervorgezogen habe. Wie dem immer sei, die Tendenz, den *Vidyâdhara Padmasambhava* (als solcher *Hûṃkara* genannt)[2]) von seiner Sekte abzulösen und ihn in das *Amitâbha-Avalokiteśvara*-System der orthodoxen Kirche einzugliedern, wird ja ganz offen ausgesprochen.

Auch der *Ru-akṣa-śakari* ist weit davon, von dieser Tendenz frei zu sein, ebenso Schlagintweits Pekinger Ausgabe. Um zu zeigen, wie besonders im Schlußkapitel *Avalokiteśvara* eingeschoben wird,. gebe ich unten den Schluß des Waddellschen Textes in Übersetzung und dazu den Text der Leptscha-Übersetzung mit deutscher Übersetzung.

Die Leptscha-Bearbeitung liegt mir in zwei Handschriften vor. Eine junge Handschrift hatte Dr. Ehrenreich aus Indien mitgebracht, eine ältere, sehr schön geschriebene wurde mir vor Jahren von der indischen Regierung zur Bearbeitung von Mainwarings Leptscha-Material übersandt.[3]) Beide sind im Wortlaute verschiedene Übersetzungen desselben Urtextes, der aber, mit Ausnahme zufällig zusammenfallender Stellen, weder *Ru-akṣa-śakari*[4]) noch der Waddellsche *Nam-t'ar* sein kann. Viel weniger umfangreich als das erstgenannte und sogar noch als das zweite, im ganzen nur acht Kapitel, enthalten die Leptscha-Übersetzungen so gut wie nichts, was auf *Avalokiteśvara* Bezug hat, nur stellen sich ganz unvermittelt da und dort neben anderen Glossen die Einschiebungen von *Om mani pe-me hûṃ* ein. Wiederholt bemerken die Texte, daß nicht alles in die Leptscha-Sprache übersetzt sei. Bezieht sich diese Notiz nun darauf, daß in der Tat eine Unmasse von Bekehrungszügen des P. ausgelassen sind oder auf die Einschübe der gelben Kirche? Mir scheint ersteres wahrscheinlicher, doch läßt sich zurzeit nichts beweisen. Es könnte auch dadurch, daß die Leptscha-Übersetzer das rein dogmatische, mit *Avalokiteśvara* verknüpfte Material, weil die Sprache an Mitteln dazu versagte, ausließen, von selbst eine Herauslösung des alten Legendenstoffes entstanden sein. Beachtenswert ist, daß Graham Sandberg die Leptscha-Übersetzung nach einem populären *Bhuṭiyâ*-Buche (Bastian-Festschr. S. 426) gemacht sein läßt. Auffallend ist besonders in dem unten folgenden Kapitel der manchmal geradezu unbuddhistische Ton des Leptscha-Textes.[5])

Unter den steten Versuchen[6]), den sonderbaren Kauz, der nicht ins System paßte und zuviel des Anstößigen an sich hatte, wegzuschieben, aber doch seine Tätigkeit, vermöge der großen Achtung der Orientalen vor jeder religiösen Betätigung, in ihren Wirkungen zu übernehmen, wird der proteusartige Charakter des Mannes, dessen wirklichen Namen wir ja nicht einmal kennen, nur noch schwerer zu beurteilen. Dazu kommt, daß die Legenden selbst ihm eine ganze Reihe von Namen für seine Einzelnmanifestationen, für die Fortschritte seiner Entwicklung (so heißt er *Ñi-ma 'od-zer* nach seiner Besprechung mit *Vajrasattva*), ja nach jeder

1) Graham Sandberg, Tibet and the Tibetans. Lond. 1906, S. 225. *JASB*, 1892, S. 33 ff. 2) Padmavajra im Grub-t'ob und Ka-bab-ldun-dan. 3) Vgl. Bastian-Festschr., S. 461. 4) Vgl. l. c., S. 463.

5) A. Waddell erwähnt (Gazetteer of Sikhim, S. 293), daß unter den Leptschabüchern, welche in den Leptschaklöstern Sikhims zu finden sind, außer dem „*Tāshi-sung*" auch *guru Chhö wang* a *tertön*-work of Tibet vorkomme . . . Läßt sich daraus schließen, daß die Leptscha-Übersetzung der Padma-Legende *C'os-dvañ's* Text repräsentiert? 6) Nach Graham Sandberg, l. c. S. 224, ist er auch Inkarnation des *Mañjughoṣa* in *Pañcaśîrṣaparvata!* Nach der Legende bei Pokotilov, *U-tai* S. Petersburg, 1893, S. 53, veranlaßt ihn aber dort *Avalokiteśvara* von *Mañjuśrî* deponierte Zauber- und Wahrsagebücher zum Vorschein zu bringen; vgl. meine Mythologie S. 134 ff.

einzelnen Bekehrung geben, so daß eine Fülle von Namen für ihn zu Gebote stehen. Ist ja doch der im Col. bei Laufer, Rom. S. 243 genannte *rDo-rje gro-lod* auch niemand anderer als *Padmasambhava,* vgl. *Ru-akṣa-śak.* Kap. 29, Fol. 98–9.

Endgültig urteilen werden wir erst können, wenn uns *Ru-akṣa-śakari* ganz so vorliegt, daß wir die übrigen Werke damit vergleichen können. Ich halte dies Werk für die interessanteste Fassung der Legenden, da es unzweifelhaft ganz alte Stücke mit späteren tendenziösen Einschiebungen vereinigt, doch ohne die Nähte zu verwischen. Mit ungeheurem Bombast wird der alte Text von *Amitâbha-Avalokiteśvara*-Legenden[1]) umklammert, überall bei jeder Legende, besonders bei etwas Anstößigem werden Eingliederungen in das System versucht und schon ganz äußerlich ist die Adaptierung scharf zum Ausdruck gebracht dadurch, daß auf dem Titelblatt neben P.s Bild noch *Amitâbha* und *Avalokiteśvara* Platz gefunden haben. Ja, bei der Ausdehnung der Schlußpredigt, welche dem unten geg. Kap. von Waddells *Nam-t'ar* entspricht, könnte man auf die Idee kommen, daß der Titel „in der Sprache von *Udyâna*" überhaupt eine Fiktion ist, um dem Schlußprodukt einen altertümlichen Charakter zu geben, wie ja auch sonst alte Sanskrittitel fabriziert wurden. Vielleicht erklärt sich der Name so: *ru* = *drug* sechs, *akṣa* Abkürzung von *akṣara,* und *śakari* = *sâgara,* wobei die Endung *i* statt *a* wegen der Anlehnung an ähnliche mittelasiatische Formen merkwürdig ist. Der Titel ergäbe also in Sanskrit ein *ṣaḍakṣarasâgara* „Meer der sechs Silben" *(oṃ ma-ṇi pad-me hûṃ).*

Die Eigennamen, welche im *Ru-akṣ-ś.* vorkommen, sind – gegen Schlagintweit – meist richtiger, als die der Pekinger Ausgabe. Ich bedaure sehr, daß mir der ganze Text nicht zurzeit vorliegt; denn ich konnte im Jahre 1898 nur 41 Kapitel kopieren; das Colophon ist mir nicht mehr zur Hand. Allein diese 41 Kapitel enthalten gerade das mythologische Material, und wenn man sich in das seltsame und bei allem Wirrsal interessante Buch eingelesen hat, erkennt man bald die Teile und die Tendenz. Alte Namen sind in den alten Teilen stehengeblieben, meist in verderbtem Sanskrit; wo übersetzt wird, sind manche Abweichungen, so z. B. häufig *dbaṅ-po* für den Gott Indra. Die Zutaten der gelben Kirche fördern auch die Handlung nicht. Lösen wir alle Zutaten ab, so bleibt eine merkwürdige Mythologie übrig.

Als „selbsterstandener Urbuddha" steht an der Spitze der Welt eine Trinität:

Samantabhadra als Dharmakâya Vajradhara als Sambhogakâya Vajrapâṇi als Nirmâṇakâya als Vertreter aller drei Körper ohne Unterschied[2]) ein bis jetzt unbekannter Gott	Samantadhara *(Kun-tu ac'aṅ)* in seinem Himmel *bKod-pa;* vgl. *Ru-akṣa-ś.* Fol. 22b, 129a.

Nun folgt die Ausgleichung am deutlichsten in der schwierigen Stelle: Kap. 36, Fol. 122b, 5 *Ru-akṣ.*

„Einen Vater, der mich gezeugt hätte, habe ich nicht, (es ist) das erhabene Glück *(sukha),* daß ich die Grundlage *(dhâtu)* des Dharma bin."

„Eine Mutter, die mich geboren hätte, habe ich nicht, (es ist) die Eigenart *(nisarga)* der Leere *(śûnyatâ)* durch die Erkenntnis *(vidyâ).*"

„Mein Stamm ist die Erlösung, die schafft, indem sie der Menschheit das Beste spendet."

1) Besonders wichtig ist die große Ähnlichkeit der ersten Kapitel mit dem *Maṇi-bKa-abum.* „Die Glorie des *Maṇi-bKa-abum* usw. im Testamente des Königs (es ist das Testament *Ka-k'ol-ma* des Königs *Sroṅ-btsan-sgam-po* gemeint) und was (demgegenüber) verderbt überliefert ist, nämlich ein Mischmasch in Büchern wie *T'aṅ-yig* und *sDe-lṅa,* das ist schon eine beachtenswerte Sache; was aber diese Dinge betrifft, wie sie jetzt sich stellen mögen, das ist außerordentlich schwierig, wo so viel Neues und Nichübereinstimmendes sich eingestellt hat neben der allgemein geltenden Erzählung, erschlossen aus den Lehren der Siddhapaṇḍitas aus Indien und der Lehre des Überwinders „sagt *Ye-śes-dpal-abyor* vom Standpunkt der gelben Kirche aus (Pag sam jon zang ed. S. Chandradas, Calcutta 1908, I, S. 138).

2) *sku gsum dbyer med.* Es ist entschieden eine Verschlimmbesserung, wenn bei Schlagintweit, S. 545, von vier Körpern die Rede ist.

„Ich habe den Namen «zauberhafte Vollendung des Glückes» (Sukhasiddha, Anspielung auf *Sukhâvatî* und *Siddhârtha).*"

„Um als Buddha zu bekehren *(vi-nî)* getrennt als Teil des Ârya (Avalokiteśvara), bin ich als Nirmâṇa-Lehrer zu allen sechs Arten Lebewesen gekommen."

„In alter Zeit als Amitâbha: (und zwar) auf dem Potala als Beschützer Avalokiteśvara, zu Dhanakośa als Padmasambhava verkörpert."

„So erschien ich, nur in der Methode der Darstellung zu dreifacher Tätigkeit, in der Absicht zu erlösen untrennbar verbunden, im einzelnen nicht verschieden":

„Im Himmel Dharmadhâtu als Lehrer Samantabhadra."

„Im Himmel *sTug-po bKod-pa* der große Vajradhara"[1]).

„Zu Vajrâsana der große (S'âkya)muni selbst; dieselben sind, ohne daß es einen zweiten gibt, von mir P. ein Teil, aus sich selbst herausgeboren . . ."[2])

Enthält diese Stelle, die P. selbst in den Mund gelegt ist, das Rezept, wie er sein System in das herrschende buddhistische einfügte, so daß von hier aus dann die weitere Überarbeitung erfolgen konnte?

Es ist nicht gleichgültig, daß bei den Bon Samantabhadra der Hauptgott ist.[3])

Padmasambhava ist die irdische Manifestation des Dharmakâya (Fol. 129a); von dem Vertreter aller drei Körper erhält er sein System *sPyi-ti-yoga* auf einer Leichenstätte in Zahor und den Namen P. Fol. 94a5.

Es ist nun interessant zu sehen, wie Amitâbha in die Legende eingeschoben wird. Im zweiten Kapitel ist er es, der die fünf Körper eines selbstentstandenen Buddha annimmt; fünf Knaben wachsen in einem Lotus auf aus einem See: in der Mitte ein blauer, im O. ein weißer, im S. ein gelber, im W. ein roter, im N. ein grüner: alle fünf sind Inkarnationen Avalokiteśvaras Fol. 66. Demgegenüber wird an anderen Stellen P. als Vajrakörper mit S'akti genannt: Fol. 28, 3. Da nun ferner die fünf Knaben jedesmal den folgenden Personen entsprechen: Vairocana (blau) in der Mitte, Vajrasattva (weiß) im O., Ratnasambhava (gelb) im S., Amoghasiddhi

1) Vgl. aber oben, wo Vajradhara der Sambhogakâya des Samantadhara ist. Kovalevskij, Mongoljskaja Chrestomatija II, 364 bemerkt, nachdem er eine Prophezeiung S'âkyamunis auf Padmasambhava aus der mongolischen Übersetzung der Padma-Legenden zitiert hat, weiter: „außerdem gilt P. als Wiedergeburt des *Abida (Amitâbha)*-Buddha. Aber man muß sich dabei erinnern, daß jeder Buddha kraft seiner drei Eigenschaften . . . allen drei Welten angehört. So war zu derselben Zeit, wo S'âkyamuni verkörpert war in der organischen Welt zum Segen der Lebewesen, in der zweiten Welt sein Vertreter Vajradhara, aber in der obersten rein geistigen Welt Samantabhadra, aber am Schluß seiner Laufbahn auf Erden hinterließ er, als er ins Nirvâṇa einging, an seiner Stelle den Chonšim Bodhisattva. Als nun Amitâbha-Buddha in der oberen Welt des Friedens zur Ruhe ging, da galt als sein Nachfolger in der zweiten Welt Chonšim Bodhisattva, aber als sein sichtbarer Vertreter in der materiellen Welt Padmasambhava". Der Sambhogakâya wird mit Samantadhara unmittelbar gleichgesetzt.

2) *ṅa-la bskyed-pai yab med c'os dbyiṅs bde-ba c'e* ॥
bltams-pai yum med šes-rab stoṅ-pai ṅaṅ ॥
mi-la mc'og stsol srid ciṅ grol-bai rigs ॥
ṅa-ni bde-bai dṅos-grub žes bya-o ॥
saṅs-rgyas gdul-žiṅ k'yad-par ąp'ags-pa ru ॥
ągro-rei mdun-du sprul-pai ston-pa byon ॥
sṅon ts'e snaṅ-ba mt'a-yas 'Od-dpag-med ॥
ri-bo-ta-lar mGon-po sPyan-ras-gzigs ॥
dhanakošar Padma-ąbyuṅ-gnas sku ॥ (123a, 1)
mts'on ts'ul tsam las gsum-du snaṅ-gyur yaṅ ॥
don-la dbyer-med so-sor t'a mi dad ॥
c'os dbyins gnas-su ston-pa Kun-tu bzaṅ ॥
stug-po bkod-par rDo-rje ącaṅ c'eṅ daṅ ॥
rdo-rje gdan-du t'ub-pa c'en-po ñid ॥
gñis-med Padma ṅa ru lhun-gis-grub ॥

3) *JASB* 50, 1881, Nr. 3, S. 201. Weitere Gleichungen sind: die acht Leichenäcker der Bon und des P. T'oung-Pao 1908, S. II, Vol. IX, Nr. 1, S. 12, die fünf Götter, welche Manifestationen des *gŠen-rab-mi-bo* sind und die fünf Körper des P. *(sKu-lṅa).* Es wäre vor allem wichtig zu erfahren, wie sich die Legende des Dharmapâla von *gNas-c'uṅ* zu P. verhält.

(grün) im N. (im Leptscha auch blau) und Amitâbha (rot) im W., so ergibt sich der Nonsens der Einschiebung schon dadurch, daß Avalokiteśvara, der spirituelle Sohn Amitâbhas, doch keine Manifestation als dieser haben kann. Oder gibt es daraus eine andere Lösung?

Wir kommen bei alledem zu dem Fazit: Aus der Trinität (siehe oben) emaniert als Vajrageburt Padmasambhava in fünf Formen, welche den vier Himmelsgegenden und der Mitte entsprechen. Dieser Vajraexistenz entspricht es auch, daß ihm fünf S'aktis beigegeben sind. Dürfen wir so weit gehen, daß eine Gottessohngeburt hinter der Szene steckt, die in indischem Sinne nur mit einer Vajrageburt dargestellt werden konnte?[1])

Mir scheint, falls die Resultate richtig sind, diese Anschauung wichtig für die Beurteilung des Lauferschen „Romans". L. trifft im wesentlichen das Richtige, S. 25, wenn er meint, P. werde aller sinnlichen Tendenzen entkleidet und auf das Piedestal der Tantragötter in ihren mystisch-sexuellen Vereinigungen mit ihren weiblichen Energien erhoben und der Text versuche dadurch eine Weißwaschung. Nein, dies ist nicht das Ende, sondern der Ausgang, die Grundidee des Systems. Laufers Text ist alt, aus einem Guß und nicht entstellt. Da ist es doch bemerkenswert, daß gerade an den Stellen, wo es der Gegensatz erfordert, z. B. S. 174, für P. der Titel *Vajra* sich einstellt. Drastisch ausgedrückt würde die Tendenz des Buches lauten: quod licet Jovi, non licet bovi.

Es ist eine Eigenart tibetischer Bücher, die sogar ein gewisses künstlerisches Interesse hat, daß solche Gegenüberstellungen nie ganz in voller Ausdehnung ausgeführt werden. Diese Erscheinung entspricht auf kunstgeschichtlichem Gebiet etwa den naiven Unregelmäßigkeiten einer Gewandborte, eines Gesimses usw. Ein Stichwort an entscheidender Stelle markiert die Situation, manchmal wechselt die Sprache: Sanskrit für Tibetisch oder umgekehrt. In Büchern, wie das vorliegende, ist das nie umsonst. Manchmal mag noch religiöser Skrupel, gewisse Namen zu nennen (vgl. unten) dazu kommen. Nie dürfen wir vergessen, daß gerade in diesem Literaturkreis die magische Kraft des Textes schwer ins Gewicht fällt.

So ist merkwürdig die Stelle S. 158, wo der König, welcher den Vairocana, seinen Opferpriester, sucht, von ihm sagt: „Dieser Heilige ... ist ein Mitglied des Geschlechtes *rNam-par-snaṅ-mdsad* (tib. für Vairocana!) in *dBus,* wird mit Namen V. genannt." In den wunderbaren Wiedergeburtsszenen, welche die Padma-Texte enthalten, ist immer als Regent der Mitte *(dBus) Vairocana* aufgeführt. Ist auch hier wieder eine Anspielung auf die Opposition: göttl. V. (blau) in der Mitte und menschliche Familie aus der Provinz *dBus?* Bei diesen Wiedergeburten aber ist P. in Vairocanas Bereich, in der Mitte der Blume.

In diesem Zusammenhang wäre nun das schwierige 10. Kapitel des *Ru-akṣa-śak.* interessant, deshalb, weil das parallele Kapitel 10 im Pekinger Druck einen Zusatz hat, der den Gegensatz zwischen göttlicher Konzeption und menschlicher Empfängnis zum Inhalt hat. Leider gibt Schlagintweit aber nicht den vollen Text, und ob seine Übersetzung in Ordnung ist, ist doch unsicher. Schon der von ihm über *Vairocana,* den er schlankweg mit dem Schüler identifiziert, gegebene Satz, der im *Ru-akṣa-śak.*[2]) etwas anders lautet, ist sicher nicht in Ordnung bei ihm; ich kann nur übersetzen:

„Als die Zeit gekommen war für die Lehre des Lokanâtha (i. e. Avalokiteśvara) folgend auf die Lehre des Vairocana, der gleichzeitig mit jener Zeit war ...[3])

Ich gebe gern zu, daß wir hier vor Fragen stehen und daß gerade in dem vorliegenden Falle erst eine kritische Behandlung des ganzen Materials nötig ist. Laufers Roman kennt andere fünf Brüder, die als Strahlen aus ihm emanieren und zu ihm zurückkehren, ihre Farben

1) Man denke an die befruchtende Wirkung der Steinbeile *(vajra),* an Ausdrücke wie *vajirapûritâ* für „schwanger" *Kaṭṭhahârîjât.* Fausböll, The Jâtaka I, 133 f., S. 134. 2) *de dus daṅ mts'uṅs-par sNaṅ-mdsad-kyi bstan-pai 'og-tu ajig-rten mGon-poi bstan-pa-la bab-pai ts'e.* 3) Da das Kapitel eine Ausgleichung zwischen S'âkyamuni und P. versucht: ersterer Nirmâṇakâya und Bhikṣu, letzterer Sambhogakâya und Tantrayogî, ist es wohl umredigiert.

stimmen mit den oben genannten überein; nur S. und Mitte nicht, sie sind vertauscht. Namen werden nicht genannt. Welchen Zweck hat die Verschiebung?[1])

Über die Dauerhaftigkeit tibetischer religiöser Namen und Begriffe gibt uns der Terminus *rGyal-ba rGya-mts'o* Aufschluß, zu dem Laufer selbst (S. 182) das Nötige bemerkt. Ich füge hinzu, daß Padmasambhava dreizehn Wiedergeburten hat und daß auch Padmapâṇi im Dalai-lama nur dreizehnmal wiedergeboren werden soll. Der dreizehnte Dalai-lama scheint in der Tat das Ende einer Reihe zu sein.

War es die Vorstellung von der überirdischen Konzeption und Geburt des Padmasambhava, welche Anlaß gab, daß die Gelbmützen auf reinerer Basis ihr System der Khubilghane aufbauten? Was P. nicht gelang, gelang vorübergehend ihnen, nämlich die politische Macht in die Hände zu bekommen und die tibetischen Könige zu verdrängen.

Was Laufer S. 27 über die Schwierigkeiten, aus dem Tibetischen zu übersetzen, sagt, kann man nur unterschreiben. Unbekanntschaft mit dem Stoff, Fehler und Mißverständnisse im Text selbst und schließlich die ungenügend erforschte Phraseologie der Sprache, deren Geschichte noch im Argen liegt, sind die Hauptklippen. Ich rede natürlich von den Kompositionen in tibetischer Sprache selbst, nicht von den Übersetzungen aus dem Sanskrit, zu deren Analyse ja so oft noch das indische Original oder doch eine bekannte Phraseologie zu Gebote stehen. Bei keiner Literatur ist die Kenntnis der Realien so unabweisbar nötig wie hier; häufig macht ihre Kenntnis, die Kenntnis der Situation, überhaupt erst die Übersetzung möglich. Bloß philologische Übersetzungen weben gewissermaßen einen Schleier über die tatsächlichen Dinge, die der Originaltext bietet. Meine Meinung ist, daß, solange die Literaturgeschichte uns so unbekannt ist wie in Tibet, der Inhalt der Bücher die Hauptsache bleibt. Die Sprachformen der einzelnen Texte möchte ich zunächst nehmen wie sie sind, und nicht nach einem System emendieren, offenbare Fehler natürlich ausgenommen.

Die Blockdrucke, selbst die guten (von den schlechten rede ich lieber gar nicht), sind voll von Sonderbarkeiten, welche aus dem Umstand entstehen, daß die Schrift auf dünnem Papier verso aufgeklebt und dann so geschnitten werden muß, daß der Blockschneider die Schrift umgekehrt sieht. Trotz alledem kommen üble Fehler in größerer Zahl nur in Fremdwörtern vor. Schlimmer ist, daß die Stege, welche auf dem Block die Buchstaben bilden, nicht immer gleich hoch ausfallen, so daß entscheidende Nebenlinien, unter- und übergeschriebene Konsonanten und Vokale beim Abdruck ausfallen, oder daß sie bei den Öffnungen zu eng sind, so daß diese sich mit Schwärze füllen und schließen, oder daß sie zu weit sind, so daß Lücken entstehen. In beiden Fällen erscheinen auf dem gedruckten Blatt andere, als die gewollten Lettern. Häufig kann man ཐ in གྲ, སྦ in སྦྲ usw. und umgekehrt emendieren, vgl. z. B. *t'od-pa* statt *grod-pa kapâla* Zamatog S. 575. Wegbleiben einer Nebenlinie verursacht Verwechslung von ཨ und ལ (häufig in Sanskritwörtern), von ས und པ oder gar བ, und ganz besonders boshaft kann das Šad-Zeichen | wirken, wenn es hinter བ steht, wodurch leicht ein ག entsteht, also ein ག in བ | emendiert werden muß. Die Regel, daß | nicht hinter ག geschrieben werden darf, wirkt also geradezu verhängnisvoll. Besonders übel sind Abschriften von Blockdrucken oder gar Handschriften in U-med-Charakter, in denen die nicht deutlichen Wörter der Vorlage falsch verstanden oder falsch emendiert sind. Allgemein bekannt ist die Misere der Verwechslung von ད und ང. Der prachtvoll ausgestattete handschriftliche Berliner Kanjur, angeblich eine zwischen 1573–1620 n. Chr. gemachte Abschrift aus dem Blockdruck der Ausgabe Yuṅ-loh, macht da fast gar keinen Unterschied. In Laufers Buch ist eine Stelle, die vielleicht damit verständlich wird, daß man *d* durch *ṅ* ersetzt. S. 105 statt *da-ni lho-nub*

1) Übrigens ist die Wirkung dieser fünf Strahlen ganz ähnlich der der sechs Silben *om* usw. bei Avalokiteśvara. Zuviel Bedeutung möchte ich dem letztgenannten Umstande nicht beilegen, da die vier Himmelsgegenden und die Mitte als Wirkungskreis einer buddhistischen Intelligenz immer wiederkehren.

srin-yul - . . möchte ich *ṅa-ni lho-nub s. y.* lesen: „nachdem ich in das Land der Râkṣasîs gegangen bin“, was der Legende (s. u.) entspricht.

Die ungenügend erforschte Phraseologie rächt sich oft. Von allen tibetischen Wörterbüchern hat ja da nur Jäschke etwas geleistet. Seine Auszüge aus dem *Pad-ma-t'aṅ-yig, Târanâtha* usw. bleiben doch eigentlich die Stütze jeder Lektüre. Nötig wäre uns ein Wörterbuch, das die übersetzten und edierten Texte [1]), besonders die phraseologischen Errungenschaften Schiefners, Vasiljevs, Laufers, Franckes und Marx' auszieht und sie zugleich einer erneuten Prüfung unterzieht. Vieles würde in den alten Ausgaben zu bessern sein.

Ich gebe nur ein Beispiel von vielen. Die Stelle S. 14, Z. 16 ff. [2]) des *Târanâtha* ist von beiden Übersetzern mißverstanden worden, sowohl von Schiefner, als von Vasiljev, obwohl dieser der Wahrheit näher kam, sie aber durch eine überflüssige Emendation trübte. Der Fehler bestand darin, daß beide das Wort *dmod* nicht richtig übersetzten die Anspielung der bezüglichen Stelle auf die Legende von *Sâgara* und seinen Söhnen nicht erkannten und so nicht die nötigen Schlüsse daraus zogen. Ich denke, man muß etwa so übersetzen:

„Da erzählten Jaya und Sujaya beide das Lob des Mahâdeva, von der Zerstörung der «Dreistadt» usw. und indem sie die Macht des Fluches des Kapila usw. hochhielten, sagten sie bezüglich des S'ramaṇa Gautama, daß, weil er nie einen Fluch ausgesprochen hatte und, obwohl Asket, offenbar nie zu Zauberkraft gelangt, also auch nicht imstande war, die Asuras zu besiegen, seine Kraft gering sei.“

Die Emendation Schiefners *sogs* in *stobs* ist überflüssig, da *sogs* wieder parallel dem oben *sogs-pa* ist und *mt'u* allein ausreicht; sie schädigt aber den Sinn nicht. Vasilijevs russische Übersetzung ist leidlich richtig, doch gibt er *dmod* mit заклинаніе bei dem, was von Kapila gesagt ist, und unten, wo von Gautama die Rede ist, ergänzt er dasselbe Wort durch „Verfluchung“. [3]) Aber seine Emendation *lta-min* „falsche Theorien“ statt *lha-min* „Asuras“ ist überflüssig und sinnstörend. Ich übersetze:

Da sprach der Arhat:

„Wie kann der ein Büßer sein, welcher, wenn sein Inneres erregt ist, vor Zorn Flüche sendet? Wie die bösen Ḍâkinîs und Râkṣasas dabei zügellos verfahren, so senden solche, von der Selbstbeherrschung abfallenden, ihre Flüche.“

Schiefners unglückliche Übersetzung mag bei ihm nachgelesen werden. Selbst wenn man annimmt, er hätte *dmod* und *smod* verwechselt, kommt man doch mit seiner Satzkonstruktion nicht zurecht.

Um auf die vorliegende Arbeit näher einzugehen, so muß ich bemerken, daß ich, um ein unbefangenes Urteil zu gewinnen, große Teile des tibetischen Textes ohne Benutzung der beigegebenen Übersetzung gelesen habe. Ich kann dabei nur meine aufrichtige Bewunderung über das Geleistete aussprechen. An vielen Stellen bin ich steckengeblieben, manches freilich glaube ich erklären zu können, in einigen Fällen bin ich durch den Zufall, daß zu dem Inventar der von mir früher gelesenen tibetischen Texte solche gehören, aus denen sich Erklärungen ergaben, zu abweichenden Übersetzungen gelangt. Und doch wie vieles bleibt noch zu kommentieren. Es fehlen die Kenntnisse der Realien, es fehlt uns eine tibetische Literatur- und Sprachgeschichte.

---

1) Vgl. zur Sache: Ed. Huber, Texte Tibetain de quelques stances de Bharata: Mélanges d'Indianisme offerts par ses élèves à M. S. Lévi, Paris 1911, S. 305 ff.

2) *De-la rGyal-ba daṅ | Legs-rgyal gñis-kyis groṅ-k'yer gsum bcom-pa-la sogs-pa lha-c'en-poi bsṅags-pa daṅ | t'ub-pa Ser-skyai dmod-pai mt'u sogs c'e-ba brjod-nas dge-sloṅ Gautama ni dmod-pa mi byed-pai p'yir dka t'ub kyaṅ | ma grub par mṅon-ciṅ lha-min ajoms-par mi byed-pas mt'u c'uṅ-bao . . . . . . gaṅ žig že-sdaṅ-gis k'oṅ ak'rugs-te dmod-pa byed-pa-la ni dka t'ub ci žig yod-do | ji-ltar adi-na mk'a-agro-ma daṅ srin-po gdug-pa gtum-po ats'ol-bar spyod-pa | ts'ul-las ñams-pa de-dag kyaṅ dmod-pa byed-do.*

3) Neben *dmod byed-pa* ist *dmod abor-ba* das gew. Wort für „fluchen“, Divyâvad. XVII, 211, 23 *de-nas draṅ-sroṅ Rab-bžin-ṅan žes bya-ba žig yod-pa de ak'rugs-pas des bya-gar-rnams-la adab-gšog-rnams lhag-par-šog šig ces dmod-pa bor-ro.* „Darauf wurde Ṛṣi Durmukha darüber böse und sprach den Fluch aus: Die Flügel dieser Kraniche sollen lahm werden . . .“.

Eine Stelle, welche zweifellos sich auf eine bildliche Darstellung bezieht, ist die Predigt Padmasambhavas über die Frauen Kap. 21, S. 96, welche auch sonst im Buche Parallelen hat und fast an mittelalterliche Liebenswürdigkeiten erinnert. Das Bild, worauf angespielt wird, ist das bekannte *Bhavacakra.*[1]) Es ist dies um so wahrscheinlicher, als die tibetische Fassung des Bildes einem Zeitgenossen des P. zugeschrieben wird. Dies berühmte alte Bild befindet sich jetzt in *bSam-yas.* Es ist auch in Erwägung zu ziehen, daß alle (mir) bekannten Padmalegenden mit einer Predigt über die *Pañcagatis* schließen (vgl. unten), ferner, daß Ru-akṣaśakari dem Padmasambhava direkt zuschreibt, daß er sich mit der astrologischen Deutung der *Pratîtyasamutpâda*-Figuren, welche am Rande des *Bhavacakra* dargestellt werden, beschäftigt habe.[2])

Ist diese Auffassung richtig, so gelangen wir zu der folgenden Übersetzung:

„Die unter Wiederkehr der Erbsünde der Betörung angehörigen Mädchen haben schwere, langwirkende Sündhaftigkeit im Sinne, wenn die Zeit da ist, wo sie über sich verfügen können. Der ununterbrochene Strom *(rgyun* ein Lieblingswort P.s) des Saṃsâra, das sind die Weiber. Sie sind die Râkṣasî mit schwarzem Gesicht leibhaftig in Erscheinung getreten. Im Kreise ihrer Körperlichkeit *(maṇḍala, rûpaskandha)* ist ein kupferner Höllenkessel entstanden. In diesem spielen sich ab alle Leiden der Läuterung durch Feuer. Dies ist der Kupferkessel, welcher überkocht zur Befreiung in höheren Regionen *(mt'o-ris t'ar-pai abrub-k'uṅ zaṅs de yin).* In diesem Kupferkessel wird Gut *(puṇya)* und Bös *(pâpa)* zur Scheidung *(btso-sbyaṅ)* gebracht *(byed).* Weib heißt diese Art *(ka)* Kupferkessel der Hölle. Vereinigen sie sich mit dir, so wirst du im Kessel gesotten. Die Läuterung im Kessel der Hölle als Folge (meiner) Taten trifft mich nicht. Weib heißt *(bya-ba,* nicht „Werke", sondern ἡ καλουμένη) der Kerker Mâras ... Weib heißt der Fangstrick des Todesgottes" ...[3])

Die Râkṣasî ist die *Srin-mo,* welche das *Bhavacakra* hält, in der Mitte des unteren Feldes ist der Höllenkessel, vgl. Taf. II. Die darin Versenkten gehen nach Abbüßung ihrer Taten in bessere Regionen über; der Kessel kocht dann über. Padmasambhava als Vajrakörper hat kein Karman; diese Gesetze gelten für ihn nicht. Die Kenntnis der Tantras verwandelt nach dem Divyâvadâna den Sâdhaka in einen Mahâbhûtika, der identisch mit der Welt ist, seine Augen sind Sonne und Mond, seine Glieder die Berge usw. Was *mt'o-ris (daṅ) t'ar-pa* betrifft, so ist wohl Laufer den Fallstricken des sogen. Tibet.-Wörterbuchs des S. Chandradás zum Opfer gefallen; er hat sich wohl durch *abrub-k'uṅ homakuṇḍa* und die dort zitierten Tantriker irreführen lassen. Entscheidend für unsern Fall sind die folgenden Stellen des Divyâvadâna, das ich nach dem Sanskrittext zitiere. Divyâv. XXI, 311, 3 heißt es: „Das Blut und Tränenmeer getrocknet, der Knochenberg überschritten, die Türen der Hölle geschlossen, die Türen der Himmlischen geöffnet!"[4]) Da im *Sahasodgatâvadâna* Buddha Anweisung gibt, wie das *Bhavacakra*-Bild gemalt werden soll, ist die Heranziehung der Stelle unabweisbar. Ferner im Divyâv. XXXIII, 653: „O Brâhmaṇa, wenn durch die Zaubersprüche der Gang zum Himmel in Körperlichkeit (ohne zu sterben) erlangt wird, da geht ein

---

1) Vgl. unten. 2) Bastian-Festschrift S. 471 und Laufer, T'oung-Pao, Sér. II, Vol. VIII, Nr. 3, 1907: Zur buddh. Literatur der Uiguren, S. 401 (S. 13 Sep.-Abz.). Die astrologische Deutung dieser Bilder enthält ausführlich der *Vaiḍûrya-dkai-po.* 3) Játaka ed. Fausböll V, 425, 291 *rakkhasî viya duttosâ* ... Nahe verwandt ist die Stelle über die Frauen im Kuṇâlajâtaka, Fausböll, The Játaka V, 425, 21, V. 291 f.; vgl. auch Jât. I, 288, II, 330, wo der Ausdruck *maccupâso* „Fangstrick des Todes" auf sie angewendet wird, ferner Çikshasamuccaya ed. C. Bendall, Biblioth. Buddhica I, S. Petersburg, 1902, Fol. 75. Die Liebe als Scheidefeuer vgl. Hubert Jansen, Urdû-Dichtung, Beiträge zur Kenntnis des Orients, Heft IX, S. 99. Der Höllenkessel für den verliebten Nanda vgl. A. Schiefner, Lebensbeschreibung S. 37 etc. Der Kessel selbst heißt Nanda („Freude", „Glück"), darauf wird ein zweiter Topf gesetzt zum Abdämpfen der Seelen im Sud. Er heißt„ Upananda" „Überglück" (Tanjur). 4) *k'rag daṅ mc'i-mai rgya-mts'o ni bskams | rus-pai ri-las bsgral | ṅan-yoṅ-gi sgo-dag ni bkum | mt'o-ris daṅ t'ar-pai sgo-dag ni p'ye (vivṛtâni svargamokṣadvârâṇi).*

Ende ein, da keine Früchte für gute und böse Taten da sind, bei den Pañcagatis aber, wo sie da sind, wirst du sie reifen sehen.[1])

Die Sätze über den unreifen Lehrer S. 100, Z. 11 ff., habe ich folgendermaßen übersetzt:

„Ein solcher Lehrer ist schuld, wenn der Lehrstand *(slob-gnas)* Schaden nimmt; will er geradeweg (die Var. l. *ltar* «in der Theorie» ist fast besser) einen moralischen Lehrsatz aufstellen, wird er von den Heiligen getadelt und zum Gegenstand dės Gelächters.[2])

„Wer das, was noch nicht eingetreten ist *(ma soṅ* verständlich aus dem unten folgenden *dge-bai rtsa* «Die Wurzel der Tugend» i. e. die endgültige Loslösung von der Welt) schaffen will (als getan betrachten will), also die Welt verläßt, das Tor der Religion betritt und Mönch wird und, (obwohl) selbst in der Nahrung beschränkt, sich wieder dem Schätzesammeln zuwendet, indem er Geld ausleiht, ein solcher, der dabei verweilt, mit Kopf, Hand und Herz Nichtigkeiten nachzuhängen, wird von den Heiligen usw."

„Wer, bevor die Grundlage der Tugend sichtbar eingetreten ist *(dge-bai rtsa-ba sṅon-du ma soṅ la)* das Wort der Religion spricht, in der Meinung, das, was er wissen müßte *(šes bya)*, wisse er schon *(šes byed)* und in der Sprache der Straße Buddha ersehnt, wird von den Heiligen usw."

„Wer, ohne nur ein bißchen den Pratimokṣa zu kennen, die Worte in den Mund nimmt: «ich bin den drei Gelübden zu eigen», wird von den Heiligen usw."

„Wer, ohne das Karman *(las)* zu kennen, welches entsteht aus dem selbstverschuldeten Elend hienieden, die Worte in den Mund nimmt: «ich habe bei meinem Wissen, meiner Ehrwürdigkeit, meiner Tugend Erfolg», wird von den Heiligen usw."

„Wer sogar nicht einmal ein gütiges Herz hat, (aber) den Segen von Wesen schaffen will, deren Herz begehrlich ist, wird von den Heiligen usw."

„Wenn der Entschluß fehlt für die Erforschung dessen, was den Lebewesen frommt, ein (solcher) Mann, dem der Kopf schwindelt, da er selbst die Gelübde nicht bewahrt, wird von den Heiligen usw."

„Es ist damit nicht getan, bloß mit dem Verstande das Dharma zu wirken, man muß auch ..."

Zur Begründung meiner Übersetzung im einzelnen fehlt mir hier der Raum.

Eine der schwierigsten Stellen des Buches, schwierig, weil die Kenntnisse der Realien fehlen, ist die Beschreibung der Beschwörungszeremonie S. 102 ff. Übers. 221 ff. Aus kurzen Notizen über solche Zeremonien, welche bei Târanâtha und im Ru-akṣa-śakari vorkommen, geht zunächst hervor, daß das Gebot des Schweigens dabei eine Hauptsache ist, ferner, daß die beschworenen Gottheiten und ihr Parivâra in verkappter Form oder wie im Spiegel[3]) auftreten, um die Bannung zu fördern, zum Schein aber, um zu stören, daß sie z. B. formlose oder schreckenerregende Dinge zum Opfer herbeischleppen, welche der Bannende ruhig und geduldig annehmen und verwenden muß, daß ferner die verkappten Gottheiten allerlei Verhöhnungen und Vorwände, welche völlig nichtig sind, anwenden, um die Zeremonie zu verlängern — besonders wenn ein Fehler seitens des Bannenden begangen wurde oder wenn derselbe seiner Sache nicht ganz sicher und der selbst übernommenen Aufgabe nicht gewachsen ist. Dies ist der Fall in der beschriebenen Zeremonie. Ferner ist daran zu denken, daß *p'a* und *ma* „Vater und Mutter" (ehrerb. *yab* und

---

1) *Bram-ze gal-te bram-zei sṅags-kyi abras-bu mt'o-ris-su agro-ba yin-na* | *dge sdig-gi las-kyi abras-bu med-ciṅ c'ud za-bar agyur-ro* | *gaṅ-žig agro-ba lṅa rnams-la dge sdig las-kyi abras-bu rnam-par smin-par ni mt'oṅ-ṅo* |. Eine weitere Parallelstelle bei A. O. Ivanovskij, *Zapiski vostočn. otdĕl. Imp. Russk. Arch. Obšč.* XII, 012: *mdor-na mt'o-ris daṅ t'ar-pai bgegs-su gyur-ciṅ* „kurz gesagt, was der Wiedergeburt im Himmel (mong. *öndör izaġor)* hinderlich ist ....". 2) Den Satz *dam-pa-rnams-kyis smod-ciṅ bžad-gad rgyur* kann ich mit bestem Willen nur passivisch fassen. 3) Bastian-Festschrift S. 468 = S. 10 des Sep.-Abdr. von Ein Kapitel des *Ta-še-suṅ*.

yum) die Bezeichnungen der Tantragottheiten mit ihren weiblichen Energien *(nus-ma: śakti)* sind, daß also *žaṅ-po* „der Oheim“ ein Verwandter des Gottes, der seinem *Parivâra* angehört, und der „Sohn“ der Bannende selbst ist. Er ist also auch der „Neffe“ der *Parivâra*-Götter.

Bevor ich auf die Beschwörung selbst eingehe, möchte ich auf die Stelle S. 102, Z. 15, hinweisen, die, wohl nicht ganz richtig übersetzt, den Keim der späteren Schwierigkeiten in sich trägt.[1]) „Da im Geiste des Guru der Gedanke zum Entschluß wurde: «jetzt muß ich meditieren».“ Der Guru ist hier *dPal-dbyaṅs*. Laufers Übersetzung verwechselt die Personen: „in dem Gedanken, daß er nun über des Guru (i. e. Padmasambhavas) Abschiedsworte meditieren müsse ...“, was das Folgende unverständlich macht. So komme ich zu der folgenden Übersetzung des Textes und wenn sicher auch diese nicht ganz richtig ist, so bringt sie uns doch hoffentlich näher. Immerhin gebe ich sie hier:

„Als er nun in *Ṅan-lam* in einem Kloster weilte, öffnete er das Tableau („Mund“) eines Zauberkreises *(maṇḍala)*[2]) und saß dort abgeschlossen ein Jahr lang. Da ging der Strom der überfließenden Butter des *Tor-ma*, (der Rauch) der Lampen nicht aus. Endlich lächelten die Gesichter des Mahâkrodha. Als nun der *P'ur-bu* spielend tanzte und andere gute Vorzeichen da waren, da töteten die „Oheime“ viele Menschen, nachdem sie dieselben als zum Menschenfleisch des Yab (i. e. Mahâkrodha) gehörig bezeichnet hatten.“ Auffallend ist hier, daß der Hauptgott im Text nicht genannt wird. Allein aus Scheu vor der furchtbaren Macht der Tantragötter werden ihre Namen gerne nur angedeutet, manchmal sogar einfach ausgelassen.[3]) Aus der Stelle *k'ro žal* schließe ich, daß die beschworene Gottheit der furchtbarste Drag-gṣed Yamântaka: Mahâkrodha „der Großzürner“ ist. Ein zweiter Hinweis liegt im Namen des Bannenden *dPal-dbyaṅs*. Es ist nicht gleichgültig, daß der Name die zweiten Hälften zweier Namen desjenigen Bodhisattva enthält, welcher in seiner furchtbarsten Form als Yamântaka erscheint: *aJam-dpal* und *aJam-dbyaṅs:* Mañjuśrî und Mañjughoṣa[4]). Dann sind die „Oheime“ die übrigen Drag-gṣed, *ma* die Mutter seine S'akti und die „Schwestern“ ihr Parivâra. Das Tanzen des *P'ur-bu,* welcher in die Erde gestoßen war, zeigt die Annäherung des Gottes an. Mit *byaṅ-bu* ist wohl dasselbe gemeint, was Târanâtha I, 125, 1 durch *rgyas btab-pa* ausdrückt, indem er erwähnt, wie eine *Dâkinî* durch Übergabe eines Lotus sich ihr Opfer bezeichnet.

„Da schlug die «Mutter» (i. e. die S'akti) dem Guru die Türe der Zelle auf und als sie es als dringend bezeichnete, die Sünden der «Oheime» zu sühnen, so (sprach) der Guru: «Ich bin nicht gekommen, ihre Sünden zu sühnen».“ Er hätte überhaupt schweigen sollen. Hätte er geschwiegen, so würde Mahâkrodha selbst eingeschritten sein, vgl. die Geschichte des *Virûpa,* Târanâtha 2, 162. Beachtenswert ist die aus gutem Grunde gebrauchte Instrumentalform *ṅas* ich statt *ṅa*, was an sich genügt haben würde.

„Da es das Wort der S'akti war und eine nicht abzulehnende Bitte enthielt, so dachte er nachher bei genauerem Überlegen, daß es sich nicht zieme, der „Mutter“ das Wort abzuschneiden. Als nun die alte S'akti alle „Oheime“ nach oben kommen ließ und allen viele Lasten auflud und dem Guru die Reinigung der Gelübde zustand, da wurde der Zauberkreis dunkelbraun und es entstand Hunger nach *Torma*; die Butter erstarb, der Opferrauch blieb aus, alle Gesichter des *Mahâkrodha* weinten.“ Die *Drag-gṣed* kommen nach oben, d. h. über den Tisch, auf dem das *Maṇḍala* liegt. Die Lasten, welche ihnen aufgeladen werden, sind die Leichen, die der törichte Zauberer infolge seiner Unreife nicht erkennt und nicht als *Mahâmaṃsa* zu verwenden weiß. Sie sind Erfordernisse zur Siddhi und werden, da der unfähige Zauberer dies nicht weiß, später wieder weggeholt, *Târanâtha* 2, 177. *Mahâkrodha* hat neun Köpfe, überragt vom Kopfe den *Mañ-*

1) *Gu-rui dgoṅs-pa-la da bsgom dgos sñam-nas* . . . . 2) Bastian-Festschr. S. 465 = S. 7 l. c.
3) Ssanang-Ssetsen, Geschichte der Ostmongolen usw., S. 41. 4) Die Überhebung des jungen Mönches besteht darin, daß er sich an die Bannung der furchtbarsten Götterform macht.

juśrî. „Da nun infolge des Wortes des Guru allen „Oheimen“ kein Segen geschafft wurde, so sprachen sie: „Geh du selbst weg und kehre um (d. h. der bannende, unfähige *Guru*). Jetzt müssen wir zur Hölle fahren, da es sich aber gehört, daß, wenn der Lehre des „Neffen“ Schaden geschieht, wir wiederkehren, mache Zurüstung zu einem *Tor-ma* mit diesen Dingen da,“ so sprachen sie und gingen weg. Da die *Drag-gṣed Dam-can* sind, d. h. beschworen haben, der Religion zu dienen, stören sie das Opfer nicht ganz, ermöglichen sogar die Fortsetzung in verkappter Form. Der Zauberer weiß sich aber nicht mehr zu helfen.

„Da wagte der Guru nicht zwischen die Dinge zu treten. Als er noch zur Seite stand, kam die jüngere Schwester (eine *S'akti* oder *Dâkinî* aus dem *Parivâra* der *Yum*): „Die Mutter ist krank, drum ruf den Vater herunter“ so rede und kehre du selbst um! „Ich bin nicht gekommen (dazu)“ so sprechend trat sie nicht ein.“ Diese schwierige Stelle möchte ich also erklären. „Ich bin nicht gekommen“ ist das höhnende Echo der Worte, welche der törichte Zauberer oben selbst gebraucht hat. Deshalb ist oben das emphatische *ṅas* verwendet. Die *Yum*, welche der Zauberer zuerst fehlerhafterweise so angeredet hat, weigert sich, mit ihm zu sprechen; deshalb verlangt die Schwester, um seine Überhebung zu verhöhnen, daß er den *Yab* selbst anrede. *A-po* ist also hier nicht „der jüngere Gatte“, es steht hier auf einer Stufe mit *a-ma*, ist also „Vater“ *Yab.* Es ist der weinende *Mahâkrodha*, dessen Bannung gestört ist und der auf dem Wege ist, heraufzukommen. Noch immer merkt der Guru die Fruchtlosigkeit seiner Bemühungen nicht.

„Die mittlere Schwester kam und trat nicht ein. Da kam die älteste Schwester und mit den Worten „ich muß sterben“ warf sie, als sie dabei doch nicht starb, verwundert hinstarrend (?) das Opfer um.“

Die Szene mit der mittleren Schwester ist zweifellos, obwohl es der Text nicht sagt, die Wiederholung der Szene mit der jüngeren Schwester. Alle drohen Todesgefahr für den Guru, die sie auf sich beziehen, bloß um Angst zu erregen. Die Phrase *c'e sñam* ist schwierig. Da *sñam* stets den klaren Gedankenentschluß, das Bild im Geiste ausdrückt, wird wohl die Phrase bedeuten „etwas für groß sich vorstellen“ also mit offnem Mund und Augen anstarren, vielleicht „sich selbst groß machen“.

Das Umstoßen des Tor-ma soll dem Zauberer zeigen, daß er die Macht darüber verloren hat. Der törichte Zauberer ist nämlich aus dem Kreise getreten und zur Seite stehen geblieben. Er hat die Zeremonie aufgegeben, gibt sich in Gefahr, geht aber nicht weg. Nun wird ihm mit der furchtbarsten Krankheit gedroht, welche die Tibeter kennen. Die „Blattern“ wirken wie das mittelalterliche: Pestilencia!

„Als sie den Zauberkreis, durch welchen man die Siddhi erlangt, (wieder) geordnet hatte und nach unten (d. h. aus dem höher liegenden Maṇḍala) ging und während dem sagte: „Die „Mutter“ liegt im Hinterhause an den Blattern, der „Sohn“ kehre nach oben (d. h. in den Zauberkreis) zurück, damit kein Hindernis geschieht“ da, als der Guru ohne Antwort hinaufgestiegen war, erschienen vier Wesen wie bleiche Rauchkerzchen (?) im Kloster und als diese überirdischen Männer zur Freude des Guru die Sachen der „Oheime“ zusammenrafften und starr schauend nahten, da wurden sie ein schwarzer Wolkenwirbel und verschwanden. Der Guru geriet hinein, verletzte sich ... und war wie einer, dem das Gefühl beigebracht wird, er sei in einen Meeresstrudel geworfen.“

Am schwierigsten ist die Phrase *reṅ skya-bo.* Klar ist nur, daß sie im Gegensatz steht zu dem schwarzen Wolkenwirbel, dem schwarz muß also eine helle Farbe, der Masse das Getrenntsein und verhältnismäßige Kleinheit gegenüberstehen. *Skya* ist als hellfarbig oft belegt; es entspricht Sanskrit *pâṇḍu.* Vielleicht kann man *reṅ* als *reṅ-bu* Skt. *varti* auffassen „Stäbchen, Rauchkerzchen“ vgl. *spos-kyi reṅ-bu* Skt. *dhûpavarti* Rauchbällchen Kâlacakra-tantrarâja

II, 138. Die überirdischen Wesen sind Diener der Drag-gṣed, d. h. die ausgehenden Lampen, oder Räucherkerzen. Die hier wieder vorkommende Phrase *c'e sñam* möchte man geradezu mit „sich aufblähend“ übersetzen. Sie holen die nicht erkannten Leichen fort. Damit ist die Zeremonie fruchtlos. Der Ruf, die S'akti habe die Blattern, soll den Guru als Verursacher der Krankheit (durch seine Antwort) darstellen und ihn selbst verscheuchen.

Zu dem sonst nicht belegten Ausdruck *skad t'eṅs* S. 165 Note in der Stelle des Textes: *skad ma t'eṅs-sam da duṅ ci byed-pa* „soll man ihn herbeirufen oder was soll man weiter tun? gibt Ru-akṣa-śakari eine interessante Parallelstelle[1]) Fol. 25a5. Als Avalokiteśvara und Târâ in der Gestalt des Hayagrîva und der Varâhî die Niederwerfung Rudras und seines Weibes, „welche durch S'âkyamunis Lehre nicht bewerkstelligt werden konnte“, vollbringen wollen und beide Götter zu Boden geworfen haben, fährt der Text, nachdem schon einige Zeilen vorher der Ausdruck *skad t'eṅs* gebraucht war, diesmal mit genauerer Beschreibung des Vorgangs fort: „Darauf vereinigten Hayagrîva und Varâhî die Beiden ihre Gesichter (um den Schall zu verstärken), dann ließen sie ihre Blässen[2]) steil anschwellen und in demselben Augenblick, wo das Pferd (Hayagrîva)[3]) sechs Tonstöße (*skad t'eṅs*) wiehernd, das Schwein (Varâhî) fünf Tonstöße (*skad t'eṅs*) grunzend hervorbrachte, wurde der Himmelsraum ganz ausgefüllt, wie wenn eine zum Himmelsfrieden eingegangene Armee zu magischen Zwecken sich ballend herniederstiege, eine in der Vorstellung nicht zu fassende Heeresmasse von freundlichen (*śânta*) und bösen (*krodha*) männlichen und weiblichen Wesen usw. ballte sich zu Haufen wie ein Wolkenwirbel.“



Fig. 2. Hayagrîva, Tibet. *rTa-mgrin* (Tamdin). Über dem Nacken sieht man im straubigen, feurigen Haar den Pferdekopf. Steinfigur (23 cm hoch) aus der Sammlung Sr. königl. Hoheit des Prinzen Waldemar von Preußen. Nepalesische Originaletiquette: घोंडा का मुष (sic) „der Pferdegesichtige“. War wahrscheinlich Nebenfigur eines größeren stehenden Avalokiteśvara.

T'eṅs bezeichnet also das Anschwellenlassen des Tons in der Kehle durch Anhalten der Luft oder wie in der vorliegenden Erzählung durch Aneinanderpressen der Gesichter.[4]) Auch die magische Kraft, welche die Legende einem solchen Rufe gibt, ist durchaus passend für den Inhalt des Lauferschen Textes. Höchst interessant ist die Parallele zu dem brüllenden Ruf der Gläubigen beim Erscheinen des Gottes in der Mithras-Liturgie.[5])

Den Ausdruck *čaṅ-šes* S. 133, Note glossiert der Blockdruck der „Sprachleuchte“[6]) mit

1) *de-nas rta p'ag gñis-po žal sbyor mdsad-de* ⸰ *sme-ba brtsegs-pa bskran-par mdsad-pas* ⸰ *rta skad t'eṅs drug ats'er-žiṅ p'ag skad t'eṅs lṅa ṅur-bai mod de ñid bde-bar gšegs-pai dmag-dpuṅ ni rol bya t'ibs-pa bžin-du nam-mk'ai k'ams yoṅs-su gaṅ-ste* ⸰ *ži-ba daṅ k'ro-bo daṅ ži ma k'ro-la sogs-pai dmag-dpuṅ bsam-gyis mi k'yab-pa sprin-gyi p'uṅ-po ltar ak'rigs-so* ⸰ *bskran-pa* offenbar ein Caus. v. *skraṅ-pa*; *skraṅ* mong. *bädägä* „Schwellung“. *K'a sbyor-ba* Skt. *samputa* Kanj. Tantra G). 2) Sanskrit: *tilaka*, hier die „Blässe“ bei Tieren. 3) Nach dem Text erscheint also Hayagrîva mit dem Pferdekopf, was mit seinen Abbildungen nicht übereinstimmt: denn auf den Abbildungen hat er stets ein menschliches Gesicht, überragt von einem kleinen Pferdekopf. Graham Sandberg, Tibet and the Tibetans, Lond. 1906, S. 212 meint: Tamdin is represented in images as possessed of a horse's head with streaming gilded mane and large protruding eyes, but with the remainder of his form like a man's. 4) Vgl. die ähnliche Bedeutung von *dbugs t'eṅs* Jäschke, Tib. Dict. s. v. Fol. 235. 5) Vgl. Albrecht Dieterich, Eine Mithras-Liturgie, Leipzig 1903, S. 12: σὺ δὲ ἀτενίζων καὶ μύκωμα μακρὸν κερατοειδῶς ὅλον ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα, βασανίζων τὴν λαγόνα μυκῶ κ. τ. λ. 6) *Bod-kyi bdai bye-brag gsal-bar byed-pa ṅag-gi sgron-ma* vgl. über dieses Werk: A. Schiefner, Ergänz. zu J. J. Schmidts Ausgabe des Dsanglun, St. Ptbg. 1852 S. 2 Sep. Abz.

Sanskrit *dsayana* (sic), die Ausgabe mit der mongolischen Übersetzung mit Skt. *dsaneya* (sic) und gibt als mongolische Übersetzung *adsani*. Es ist also das Wort *âjâneya*, Pâli *ajâneya*, *âjâneya*, das in der buddhistischen Literatur uns oft begegnet z. B. *aśvâjâneya* Divyâvad. XXXV, 512 etc. Vgl. auch A. Schiefner, Lebensbeschreibung S. 96, Note 60.

Zu der spöttischen Bemerkung S. 220, welche Padmasambhavas aufgeblasener Sohn über die Worte, welche ihm sein Vater zugerufen hat, macht: „Der Bettler ist wohl Sûryagarbha" findet sich eine Parallele in Anton Schiefners Lebensbeschr. des Çâkyamuni S. 55, wo von dem Jinasohn Sûryagarbha gesagt wird, daß er Menschen, welche als Pferde wiedergeboren sind, die Erinnerung ihrer früheren Sünden gebe, woraus die Boshaftigkeit der Bemerkung klar wird: „er weiß alles, aber er selbst ist nur ein Bettler!"

Dies ist das Wenige, was ich meinerseits nachtragen möchte. Es bleibt mir nur noch übrig, Herrn Laufer zu seiner Leistung Glück zu wünschen und den Wunsch auszusprechen, er möge uns noch mehr aus dieser interessanten Periode der tibetischen Literatur mitteilen.

Auf den folgenden Seiten schließe ich nun die letzten Kapitel der Leptscha-Übersetzung mit deutscher Übersetzung und die Übersetzung des Schlusses des *rNam-tʻar* der Sammlung A. Waddell (Kgl. Bibliothek, Berlin) an. Es wird sich aus dem Texte selbst dem Leser klar ergeben, wie Avalokiteśvara hier an P.'s Stelle eingeschoben wird. Außerdem sind die Pañcagatis in anderer Reihenfolge aufgeführt. Den Leptscha-Text gebe ich nach der Handschrift von Darjiling, allerdings unter Benutzung der Handschrift Ehrenreich, die in dieser Partie sehr flüchtig und fehlerhaft ist.

Om das Kleinod im Lotus! Hûṃ Hṛi! Die Buddha weiß es!

Darauf (79B) ließ der König von Tibet eine verwirrend große Menge Gold und Silber, Essen und Trinken zusammenbringen, auf Maulesel laden und sandte es, damit es die Spitze des Zuges bilde, voraus, da er Vorbereitungen machte, bis zu den Bergen, welche die Grenze zwischen Tibet und Nepâl sind, das Geleit zu geben.

Nun folgt das siebente Kapitel, wie Padmasambhava aufbrechen will, um in das gegen Sonnenniedergang liegende Land zur Bekehrung der Râkṣasî zu gehen. Darauf brachen alle Minister, alle ihre näheren Verwandten und alle Palastdiener auf, um dem Padmasambhava zu folgen. Auf dem Pferde des Königs auf einem goldenen Sattel ließ er den Padmasambhava reiten. Der König und seine Leute folgten seinem Wege. Nach einem Tage kamen sie an eine Haltestelle des Weges, dort zu verweilen. Da übergab der König von Tibet alles Gold und Silber dem Padmasambhava, es vor ihn hinsetzend, faltete die Hände und bat ihn also: Nun, o Herr Padmasambhava willst du uns wohl verlassen? Wehe über uns! Wie sollen wir uns benehmen? Ist doch der Buddha S'âkya nie in unser Land gekommen, du allein ja bist der (80A) Lehrer für das Land der Bod. Willst du uns denn nicht das Wort

Om ma-ni pe-me huṅ hri ¦ saṅ-gye-lă kʻyen-no ¦.

Han-tă (79B) Pát pă-no-nŭn Pát lyaṅ să Pe-po lyaṅ šer hlo tet ryak-lŭṅ so-šăṅ mat-lŭṅ zo či să jer kóm mík nyo tă-at-lă rík-ban on să kre să mat byăt-lŭṅ tŭk-tsu-ka hrít-lŭṅ klóṅ nyón-fat-yam-o ¦. Han-tă tă-še-tʻíṅ re tsŭk-kyer-să lyaṅ-ka sŭ-mo-să muṅ tyŭt-ka nón-nă šăṅ-să suṅ a-pról kă-kyak nóṅ-mă-o ¦ han-tă kŭr-tʻak kŭr-bŭm gŭn-nă mi-să tsaṅ ko gŭn-nă lă-vo tŭṅ-bik gŭn-nă tă-še-tʻíṅ-să lóm so-ka nón-ne-yam-o ¦ Pát pă-no-să on-ka jer kóm să gó kyóp-lŭṅ tă-še-tʻíṅ-mŭm tʻul-kón-yam-o ¦ pă-no-săṅ tă-še-tʻíṅ lóm so-ka nón-ne-yam-o ¦ să-'ayak kat-să lóm da-ka tʻi da-yam-o ¦ o-ba Pát pă-no-nŭn jer kóm gŭn-nă tă-še-tʻíṅ-să kŭr-vóṅ-ka pʻŭ tʻo-ban pʻyók tsa-lŭṅ a-lo-yo šŭ-yam-o ¦ a-lăṅ tă-še-tʻíṅ hó re kă-yum čóm yet-šăṅ-ă ¦ kă-yu róṅ-ṅó kă-yu să-lóm mat-bam-te-yam-o ¦ tuk-bo tʻíṅ lă kă-yu lyaṅ a-re-ka mă-tʻín-ne-yam-o ¦. (80A) kă-yu Pát lyaṅ-să yuk-mŭn-re hó do dal-

der Religion geben, daß es auch an uns gelange? Also bat der König. Der Herr Padma antwortete ihm: Also beschaffen ist die Religion, um die es sich handelt. Wer der Religion nicht dient, der gelangt nicht in das Land Gottes, und wenn einer der Religion nicht dient, so gibt es keinen anderen Ort (für ihn, als) den folgenden; ihr meine Söhne, nun hört auf mich. Unter der Erde liegt das Land, welches die Hölle heißt; der König dieses Landes heißt der König Ratnadharmarâja. Er hat ein großes Haus aus Eisen, aber ohne Türen. Im Innern dieses Hauses wird der Aufenthalt sein (derer, die nicht der Religion anhängen). In diesem Hause ist ein großer Kessel ans Feuer gestellt und darin züngeln beständig die Flammen. Darin müssen sie bleiben. Es gibt kein Mittel, erlöst zu werden aus dem Brande dieser Esse. (80B). Einige werden durch Haken von eisernen Baumzweigen (so wörtlich) gefaßt werden und so hineingeraten, andere werden in Löcher gesetzt, umgeben (?) mit eisernen Dornen; andere werden mit scharfen Messern geschlachtet, anderen wird die Haut abgezogen, andere aber, sobald sie ein schönes Wäldchen zu erreichen suchen, werden von den Blättern der Bäume, die sich in Messer verwandeln, zerschnitten und geben den Geist auf; andere, wenn sie dürstend Wasser trinken wollen, gehen zu Grunde, verbrannt in einem Abgrund von Flammen. Und alle diese Wesen, wenn die Teufel rufen und sagen: nun kehret wieder zum Leben und lebt! stehen sofort wieder auf und sind lebendig. Da eine solche Qual bevorsteht, müßt ihr immer der Religion anhängen. Gebt euch Rechenschaft über jeden Tag im Jahre. An dem Orte, wo eine andere Hölle liegt, herrscht die Glut, (81A) alles, was Fleisch ist, hebt sich in Blasen und platzt und sie sterben auf der Stelle. Und wer Tiere unter Schlägen getötet hat, wird als solches wiedergeboren, und wer gejagt oder geraubt oder Krieg geführt hat, wird entsprechende Wiedergeburt bekommen. Wenn Gatten ihren Frauen untreu sind oder Frauen ihren Gatten, im ersten Falle werden Zangen ins Feuer gelegt und über und über rot heiß gemacht und damit das männliche Organ gekniffen und abgerissen, dem Weibe wird flüssig gemachtes Eisen eingegossen. Darum ist das Wort geschrieben, daß es Sünde ist, wenn man einem anderen, was ihm nicht gut und nicht lieb ist, tut. — Ihr Menschenkinder, was das betrifft, was euch zum Essen dienen soll, eßt, was ohne Anwendung von Gewalt zu Gebote steht, was euch nicht zu Essen frommt, (merkt euch) es ist nicht gestattet, daß ihr lebende

lă gŭm-o ॥ e a-lăṅ kă-yum a-tet-ka čʻo-să a-ríṅ kat lă li mă-bo-nă-šăṅ-ă ॥ pă-no-nŭn o-lo-yo šŭ-yam-o ॥ tă-še-tʻíṅ-nŭn lí-ba: a-lo-yo-ba nyi-wŭṅ-re čʻo gŭm-o ॥ čʻo re mat lă găṅ nă rŭm lyaṅ-ka tʻi-mă-o ॥ čʻo mă-mat-nă găṅ nă găṅ nón-lyaṅ kŭm-duṅ mă-nyín-ne-yum-o ॥ kŭp sóṅ-ṅó a-lăṅ nyăn-nă-o ॥ Mŭk-nyam-să lyaṅ yaṅ re fat-să să-gram-ka nyi-mă-o ॥ Mŭk-nyam-să pă-no-să a-bryaṅ-ka Rin-čʻen čʻo-ge pă-no ka-yam-o ॥ pŭn-jeṅ-să lí tí-mo nyi yaṅ lă vyeṅ mă-nyín-ne-yam-o ॥ ár-să să-góṅ-ka ṅan gat-šo-yam-o ॥ ár-să să-góṅ-ka kʻyo tsăk ṅan-nŭṅ-să să-góṅ-ka mi dyak ṅan-mă-o ॥ ár-să să-góṅ-ka ṅan mat-šo-yam-o ॥ tʻóp-să mi-nŭn dop-lŭṅ tʻór-să lyaṅ mă-nyín-ne-yam-o ॥ a-flík-nŭn (80B) pŭn-jeṅ-să kuṅ-gri-să huk hrya lóṅ-lŭṅ nóṅ-so-yam-o ॥ a-flík-nŭn pŭn-jeṅ să jŭ hár-lă-să pă-hóṅ-ka tʻap-šo-yam-o ॥ a-flík-nŭn tsóṅ-ban-să sót-šo-yam-o ॥ a-flík-nŭn a-tʻun lut-šo-yam-o ॥ a-flík-nŭn tŭṅ-sáṅ sak-bol-lă ryu-wŭṅ-ka nón dyăt-šen-lă kuṅ-nyóm kuṅ-lóp-nŭn ban tsóṅ ṅun-ban ṅot-lŭṅ mak-šo-yam-o ॥ a-flík-nŭn uṅ ṅo-lŭṅ uṅ tʻăṅ-šăṅ nón dyăt-šen-lă mi-să tă-ram-ka dop-lŭṅ mak-šo-yam-o ॥ ár-săṅ gŭn-nă muṅ-săṅ-nŭn li-ba: a-lăṅ lót-lŭṅ zu yăṅ lík-šen-lă ča zóṅ lót-lŭṅ zu lat-pa-yam-o ॥ ár zóṅ-să a-jăm yăṅ re să-tʻa-lă čʻo mat gat-mă-o ॥ nam tum să-ʾayak gŭn-nă fróṅ bam-šo-yam-o ॥ mŭk-nyam a-flík-să lyaṅ-ka hru šen-lă hru krók- (81A) lŭṅ mŭ-zŭ-păṅ bu hlyóm-lŭṅ ča zóṅ dal-lă mak-nón-mă-o ॥ tʻam-bik tʻam-čáṅ sót buk-lă găṅ ár-zóṅ-ka gek-mă-o ॥ ryak zo-wŭṅ-să kŭt-mo fyen-bi mat-lă găṅ ár-zóṅ-ka gek-šŭm-o ॥ a-vo-nŭn a-yŭ a-kŭp tyŭm-lă găṅ a-yŭ-nŭn a-vo a-kŭp tyŭm-lă găṅ tă-gri-ka pŭn-jeṅ-să pŭn-fyet re mi-ka fan-tʻo-lŭṅ hyír hyír tet-ka tsun-lŭṅ tŭk-tʻík-ka pít-lŭṅ hrya-šo-yam-o ॥ tă-ʾayŭ-ka pŭn-jeṅ-să uṅ rem yŭm tʻo-lŭṅ tă-aṅ-ka lak-bi-šo-yam-o ॥ kŭm-duṅ mă-ryu mă-ryam-nŭṅ-să nŭṅ lă-yo

Wesen tötet (81B). Was die Sünden gegen den Nächsten betrifft, so gibt es so viele, daß nicht alles hier geschrieben ist, in der Überlegung, es würde mir gehen wie einem, der Lügen redet. Der Ort der Gespenster, wo man als Gespenst wiedergeboren wird, liegt unter der Erde. Der Platz der Gespenster ist groß. Unter ihnen ist nirgends Ruhe. Zu essen und zu trinken ist dort nichts, Jammer und Elend genug. Ihr Jammer besteht darin, daß sie Angst haben, von Menschen erblickt zu werden. Dinge zur Nahrung haben sie nicht, wenn ihnen nicht die Beschwörer, um sie zu vertreiben, Opfer bringen, wenn sie Menschen, hoch oder niedrig, Schaden getan haben. Da sie nichts zu essen haben, so ist genug an Jammer und Not. Über das Elend der Gespenster wird soviel erzählt, daß ich es hier nicht niederschreiben kann (82A). Ihr Menschenkinder, das Land der Gespenster unter der Erde ist groß! Hört aufmerksam zu! Einige Gespenster haben Köpfe wie große irdene Gefäße, aber Hälse wie die Mâruâ-Röhre.[1]) Ihre Schlundöffnung gleicht dem Öhre einer Nadel; der Mund aber ist wie ein großer Korb. Dabei ist ihr Bauch übermächtig groß. Es gibt keinen Vergleich für die Art ihres Elends. Da sie weder essen, noch trinken können, haben sie Hunger und Durst. Und wenn sie Essen und Trinken finden, so können sie, wenn es in ihren Bauch kommen soll, keine Sättigung finden. (Denn) wenn sie Essen und Trinken finden, so kann es doch nicht durch den Schlund passieren. Wenn es nun mit Mühe hinabkommt, so bekommen sie nicht zur Sättigung. Einige sehen wohl Essen und Trinken, aber, da Männer mit Pfeilen und Schwertern davor Wache halten, so können sie es nicht zum Genuß erhalten. Andere, welche dürsten, können, obwohl sie (Wasser) sehen, nicht trinken (82B). Andere sehen Luftspiegelungen und obwohl sie darauflosgehen, um zu trinken, weil sie glauben, daß Wasser da sei, können sie doch nicht dahin gelangen. Andere sehen zwar trinkbares Wasser, wagen es aber aus Geiz nicht zu trinken. Andere, die (es) erhalten haben, sind in großer Not inmitten ihrer Angst, es könnte Speise und Trank verloren gehen. Denn einer unter ihnen könnte der Flinkste sein.

lă-sóṅ mat găṅ lă-yo lă-sóṅ-să sŭṅ a-re tsŭ tʻo yet-mă-o. ⁞ kŭp sóṅ-ṅó zóm tʻŭp-păṅ găṅ bóṅ mă-lek-nă zo-mă-o ⁞ zóm mă-tʻŭp-nŭṅ-să tʻam (81B) -bík tʻam-čáṅ lă găṅ sót mă-ryu-nŭm-o ⁞ kŭm-duṅ-nŭṅ-să lă-yo lă-sóṅ-să sŭṅ nyak-kă nyi yaṅ-lă a-bi go-nŭn rŭk-nyam mat-re zóṅ nyóṅ te yo ban a-bi mă-tsŭ-ne-yam-o ⁞ muṅ-ka gek lă găṅ muṅ yăṅ re fat-să să-gram-ka nyi-mă-o ⁞ Muṅ-să lyaṅ tí-mo nyi-mă-o ⁞ muṅ-săṅ lă kyet-tŭṅ re šu-ka lă mă-nyin-ne-yum-o ⁞ zo tʻăṅ-să mă-nyín-ne dŭk-să a-jŭm-să bam-mă-o ⁞ nŭm-ším-nyo-nŭn ši-fat-te yăṅ frám-să nóṅ-ka dak-să bam-mă-o ⁞ bóṅ met bóṅ čʻet-ka nŭm-ším-nyo-ka nát nóṅ-šen-lă yuk-mŭn ráṅ-mŭn-săṅ-nŭn hlyăt so-fat-lŭṅ tʻop mă-zo-ne yam-o ⁞ tʻop mă-zo-nă-lŭṅ dŭk-să a-jŭm-să bam-mă-o ⁞ muṅ-săṅ lă dŭk-kyóṅ ṅŭṅ-să sŭṅ nyak-kă nyi yaṅ lă a-bi mă-tsŭ-nă yam-o ⁞ (82A) kŭp-săṅ-ṅó fat-să să-gram-ka bam-bo-să muṅ lyăṅ tí-mo nyi-mă-o ⁞ kŭp-săṅ-ṅó nan-tʻyen ryu-lă nyăn-nă-o ⁞ muṅ a-flík-nŭn a-tʻyak-re tŭṅ-líṅ fyŭ zóṅ-ka tŭk-tok pă-híp zóṅ gŭm-o ⁞ a-nyŭm să-grek lóm-re ryŭm aṅ să dok-mă-o ⁞ a-boṅ tŭṅ-gar zóṅ gŭm-o ⁞ ár-ka tă-băk re lyaṅ uṅ să dok-mă-o ⁞ ár-ka dŭk-kyón-să lŭ-re mă-dok-nă nyi-mă-o ⁞ zo tʻăṅ-să nă mă-nyín-ne-yam-o ⁞ krit ṅot-să bam-pa-yam-o ⁞ zo tʻăṅ-šăṅ ši yaṅ-la tă-băk-ka tʻí-lŭṅ kót-să mă-nyín-ne-yam-o ⁞ zo tʻăṅ-šăṅ ši yaṅ ši yaṅ-lă a-boṅ să-grek-să lóm-nŭn tʻór-lŭṅ mă-nóṅ-ne-yam-o ⁞ kam kam tʻór-lŭṅ nóṅ yaṅ-lă kót-să mă-nyín-ne-yam-o ⁞ a-flík-nŭn zo tʻăṅ-šăṅ ši yaṅ-lă tsóṅ ban bŭn-bo-săṅ-nŭn răṅ fat-lŭṅ tʻop-lŭṅ mă-zo-ne-yam-o ⁞ a-jŭm yă-mă-o ⁞ a-flík-nŭn uṅ ṅo yaṅ-lă ši (82B) -lŭṅ mă-tʻăṅ-ne yam-o ⁞ a-flík-nŭn mi-să tă-lím-mŭm uṅ gŭm yăṅ tʻăṅ-šăṅ nón dyăt yaṅ-lă tʻi-să mă-nyín-ne-yam-o ⁞ a-flík-săṅ nă zo tʻăṅ-šăṅ ši yaṅ-lă tsŭṅ-lŭṅ zóm mă-nŭ-ne-yam-o ⁞ a-flík-săṅ-nŭn kit-lŭṅ zo tʻăn bo fat te yăṅ frám-să nóṅ-ka a-jŭm-să bam-mă-o ⁞ ár-săṅ-ka ren bo to nyi te yam-o ⁞ tă-do tă-do

1) Die Bambusröhre zum Saugen des sog. Mâruâ-Bieres Leptscha *čí*, Tibet. *čʻaṅ* A. H. Church, Food-grains of India, Lond. 1886 s. v. Eleusine coracana (Bangâlî: *mâruâ* oder *maḍak* Haughton, Bengáli-Dict. 2199, 2269. Vgl. Tʻoung-Pao, 1896, 539, 547.

Es geht ihnen so nach den Sünden, die jeder selbst begangen hat. Einige dürsten und wenn sie auf eine Luftspiegelung losgehen wollen, weil sie glauben, es sei Wasser, stürzen sie in einen Feuerpfuhl, verbrennen und sterben. Anderen, welche getrunken und gegessen haben, geht das, was sie im Bauche haben, weil sie neidisch sind, verloren und obwohl es Wasser ist, brennt es, und sie sterben. Es gibt eine große Menge (solcher) Gepenster, welche unter der Erde leben. Auch am Rande der Erde gibt es (solche) Gespenster, aber die unter der Erde sind zahlreicher (83A). Sie haben großes Elend. Wenn man große Gier hat nach dem Besitz, dem Essen und Trinken, so wird man an diesem Orte wiedergeboren. Ihr Name ist Preta-Gespenster.

Was nun die Wiedergeburt unter den Tieren betrifft, so wohnt ein sehr großer Teil der Tierwelt (ebenfalls) unter der Erde. Sie wohnen in der Tiefe des großen Meeres. Sehen kann man sie da nicht; man würde dort (so dunkel ist es) seine Verwandten nicht erkennen. Der Große frißt dort den Kleinen. Um Essen und Trinken erleiden sie den Tod. Da ist nimmermehr Frieden. Elend kennen sie. Was die Tiere auf der Erde betrifft, so werden sie nach den Fährten (die auf sie weisen) durch angesetzte Hunde gejagt, getötet und gegessen. Die Tiere sind im Herzen von Schmerz ergriffen (83B), da sie fühlen: „man könnte uns jagen und töten". Unter den Tieren selbst frißt eines des anderen Fleisch und trinkt sein Blut. Einige wiederum brauchen es nicht zu fürchten, geschlachtet zu werden. Vom Wasser überwältigt, vom Feuer verbrannt, erleiden sie den Tod. Auch die in der Nähe des Menschen lebenden (zahmen) Tiere sind in beständiger Angst, sie könnten geschlachtet werden. Sie sind immer nahe daran, daß ein Mensch sie töten wird. Wenn sie denken, daß sie geschlachtet werden können, so können sie keinen Laut mehr hervorbringen und nicht mehr schreien. Sie sind in Jammer und Furcht vor dem Tode.

(Von den Göttern weiß niemand etwas. Glosse.) Das Land derer, die Götter genannt werden, liegt über dem Wunderbaume des Himmels. Nach der Ansicht der Geschöpfe (84A) der Erde glaubt man, daß Sonne, Mond sowie die Sterne das Haus der Götter seien. Obwohl nun alle, die dort wohnen, Glück und Frieden und himmlische Herrlichkeit besitzen, so wissen sie doch durch ihre übernatürliche Macht, wann sie durch des

să lă yo lă săṅ-nŭn o-lom ṅun-mă-o ‖ a-flík-săṅ-nŭn uṅ ṅo-lŭṅ mi-să tă-lím-mŭm uṅ gŭm yăṅ nón dyăt-šen lă mi-să tă-ram-ka tʻyăt dop-lŭṅ mak-nón-mă-o ‖ a-flík-săṅ-nŭn zo tʻăṅ-šen-lă tă-băk-ka tʻi-lŭṅ kʻyu-săṅ yum tʻo-wŭṅ-să uṅ ṅun-ban dop-lŭṅ mak-mă-o ‖ muṅ fat-să să-gram-ka bam-bo-re gyap-mo nyi-mă-o ‖ muṅ pă-óṅ-ka bam len lă fat-să să-gram-ka bam-bo re gyap pa yam-o ‖ muṅ pă-óṅ-ka bam-bo-len lă fat-să (83A) să-grám-ka bam-bo-re gyap-pa yam-o ‖ ár-săṅ lă a-jŭm-să bam-mă-o ‖ mlo-kʻóṅ a-zóm a-tʻyăn-ka sap ji krók-lă găṅ nă lyaṅ ár zóṅ-ka gek-šŭm-o ‖ ár-săṅ-să a-bryaṅ Wi-dó muṅ yăṅ gŭm-o ‖ tʻam-bík tʻam-čáṅ-ka gek-lă găṅ tʻam-čáṅ gyap čʻo re fat-să să-gram-ka nyi-mă-o ‖ tă-lya dă-să să-góṅ-ka nyi-pa yam-o ‖ a-mík-nŭn mă-šín-ne-yam-o ‖ nŭm-'ayeṅ nă mă-tʻyak-ne-yam-o ‖ tím-bo-nŭn čŭm zo-mă-o ‖ zo tʻăṅ-ban mak-nón-mă-o ‖ kyet-tŭṅ-să lóm nă mă-nyín-ne-yam-o ‖ a-jŭmyă-mă-o ‖ sŭk-dŭm lŭk miṅ tam lyaṅ-să tʻam-bík tʻam-čáṅ-săṅ-ka lă a-sŭr ṅun-ban kă-ju-să tʻap-lŭṅ ryak-lŭṅ sót bŭk zo mă-o ‖ tʻam-čáṅ tʻam-bík-săṅ-să sak-číṅ-ka kă-yum ryak bŭk- (83B) lŭṅ sót fat te yăṅ re să-nóṅ-ka dŭk-să tsam-mă-o ‖ tʻam-čáṅ tʻam-bík zóṅ kat kat-să a-mán zo ví tʻăṅ-lă bam-mă-o ‖ a-flík-săṅ nă sót bŭk-šăṅ-să sak-čín-bo mă-nyín-ne-yam-o ‖ uṅ rŭt mi dop-lŭṅ mak-mă-o ‖ nŭm-ším-nyo-să kŭr-vóṅ-ka bam-bo-să tʻam-čáṅ-săṅ lă sót bŭk fat te yăn re să-nóṅ-ka dŭk-să bam-mă-o ‖ mă-ró-nŭn sót-šo-ba kam kŭp să bam-mă-o ‖ sót-šo-ba sak-čín găṅ a-băṅ-nŭn plă-lŭṅ šu lă lín mă-yă-ne-yam-o ‖ sót bŭk te yăṅ re să-nóṅ-ka dŭk-să bam-mă-o ‖ (rŭm dar yăṅ nă tʻyak-să mă-nyín-ne-yam-o) ‖ rŭm dar yăṅ-să lyaṅ nă tă-lyaṅ nŭm-bóṅ plăṅ-ka nyi-mă-o ‖ tʻam-čáṅ tʻam-bŭ-săṅ sak-číṅ (84A) -ka să-tsŭk lă-vo să-hór kŭr-dŭ-săṅ-mŭm rŭm-să lí gŭm yăṅ sak-číṅ-pa-yam-o ‖ lyaṅ ár-să mă-ró-păṅ-re a-kyet a-dyaṅ mă-rŭm mă-tʻók tă nyi yaṅ lă dek tʻak-lŭṅ mak rón-ba

Schicksals Fügung sterben müssen und sind deshalb in Angst. Als was derjenige, welcher stirbt, wiedergeboren wird, das wissen sie durchaus nicht. Darum sind sie im Elend inmitten ihrer Angst. Und diese Angst verläßt sie nicht. Wenn nun in der Folge die Zeit des Todes eintritt, und ein übler Geruch als Todesbote zu spüren ist, dann mögen wohl weibliche Wesen eine Geburt vollbringen müssen und also haben sie Angst vor der Kindschaft, welche die Folge sein wird des eben bevorstehenden Todes. So ist auch in der Welt der Götter kein Frieden. Die seit alters bestehende Lehre des Padmasambhava kennen sie nicht, die Lehre des Buddha kennen sie nicht. Die Zeit ihres Elendes wird nie enden, sie kennen den Jammer (84B). Sie heißen mit Namen Mahâratna- mahendra Götter. Es gibt keinen (festen) Verbleibsort der Götter, noch der Menschen, noch der Gespenster, (sondern) jeder hat seinen (von seinem Karman abhängigen) Ort. Obwohl im Reiche der Götter eine solche Herrlichkeit herrscht, so gibt es dort doch nicht, was Tag und Nacht genannt wird. Sie sind inmitten von (beständigen) Kämpfen. Wenn einer in seinem Sinne denkt, ich möchte besitzen, was der Besitz eines anderen ist, den er nicht wünschen soll, so wird er als Geschöpf dieser Welt geboren werden. — Auf dieser Welt ist kein Frieden. Inmitten einer solchen Welt Frieden? Es ist diese Welt gemeint, die Fläche der bewohnten Welt, der Ort, wo die Menschenkinder leben. Was auf dieser Welt geschieht, das läßt sich kurz nicht sagen. Wenn ein Weib schwanger wird, so fühlt sie Belästigung (85A); sie fühlt sich erschöpft und hat Neigung zum Erbrechen. Die Kehle schrumpft ein, die Begierde wächst, das Weib hat Begierde nach Umgang mit dem Manne. Saure und bittere Sachen will sie in Menge essen. Unter solchen Schmerzen wird sie schwanger. Wenn dem Kinde die Seele kommt, glaubt es über einem Abgrund zu hängen. Sind Mann und Weib vereinigt, so glaubt es in glühender Asche getötet zu werden. Von der großen Hitze hat es Schmerzen. Wenn die Frau schläft (liegt), glaubt das Kind von einem Berg erdrückt zu sein. Wenn sie Essen verschluckt hat, hat das Kind das Gefühl, als würde es mit Messern geschnitten. In finsterer Nacht fühlt sie sich gepeinigt. Wenn sie geht, so glaubt es, vom Winde getragen zu werden. Wenn sie mit Kraftanstrengung ein Werk verrichtet, so glaubt es, der Leib platze, das Herz bräche und es rolle einen Abgrund hinab.

hă-yu do a-gyăn-să yă-lŭṅ frám-mă-o ¦ mak-lŭṅ šu-ka gek yăl-lă mă-yă-ne-yam-o ¦ frám-să nóṅ-ka dŭk-să bam-mă-o ¦ o-lo yăṅ-să a-frám re mă-čʻet-nă bam-mă-o ¦ lon-nŭn mak rón-šen-lă mă-ri sŭṅ-ku mă-ryu-nă nóm lă nóṅ-šen-lă yŭ-kŭp-săṅ-nŭn lă šam ʼayon fat te yam-o ¦ mak-šŭm-bo do len lă lon-bam-bo kŭp zón-săṅ-ka frám-mă-o ¦ rŭm-să lyaṅ re lă kyet-tŭṅ re mă-nyín-ne-yam-o ¦ ʼayen-nă-ba tŭk-bo tă-še-să čʻo lóm nă hă-yu tʻyak-să mă-nyín-ne-yam-o ¦ sóṅ-gyó-să lóm nă hă-yu tʻyak-să mă-nyín-ne-yam-o ¦ (84B) dŭk-re dyem čʻet mă-nyín-ne-yam-o ¦ a-jŭm yă-mă-o ¦ ár-săṅ-să a-bryaṅ-ka Rin čʻen óṅ čen-să rŭm ka-yam-o ¦ ík-lă rŭm-să lyaṅ lă mă-gan-ne-yam-o ¦ nŭm-ším-nyo-să lyaṅ lă mă-gan-ne-yam-o ¦ muṅ-să lyaṅ lă mă-gan-ne-yam-o ¦ mă-ró do-să lyaṅ kat nyi-pa-yam-o ¦ a-kyet a-dyaṅ tă rŭm lyaṅ să-dok yaṅ lă să-nyi so-nap yo-să mă-nyín-nă dyŭ bŭk să-nóṅ-ka bam-mă-o ¦ a-lo-yo-ba mă-ró-să mlo-kʻóṅ nyi-wŭṅ-re mă-gó-nă go tʻop-pă a-yăṅ sak-číṅ lă găṅ-nă ¦ ză lyaṅ uṅ ár zóṅ-ka gek-šŭm-o ¦ lyaṅ o-re-ka lă kyet-tŭṅ-re mă-nyín-ne-yam-o ¦ lyaṅ o-tet să-nóṅ-ka kyet-tŭṅ-re nŭm-ším-nyo kŭp-să bam lyaṅ sŭk-dŭm miṅ-tam lyaṅ a-re gŭm-o ¦ sŭk-dŭm lyaṅ a-re-ka lă sŭm-jam-lă mă-nyín-nă yam-o ¦ a-mo-nŭn tă-băk-ka bŭ-šăṅ bam-ba a-mo-re-să (85A) góṅ par-lă čát-re zóṅ nyóṅ-mă-o ¦ a-mo-re sak-yól-lŭṅ mót-să zóṅ nyóṅ-mă-o ¦ a-nyŭm čep-lŭṅ rák krók-lŭṅ a-mo-re tă-gri-să da sak di-mă-o ¦ tʻam a-čór a-krím nyak-kă zóm sak di-mă-o ¦ a-jem o-lom mat-lŭṅ a-kŭp bŭ bam-mă-o ¦ a-kŭp-re sak-číṅ nón lă nóṅ-ba a-mo-re tŭr-góṅ rŭṅ-jak-ka hyán tʻo re zóṅ nyóṅ-mă-o ¦ a-bo a-mo nyăt-lă at-ba mi-să pŭr-dŭ-ka ʼayŭr tʻo-re zóṅ nyóṅ-mă-o ¦ hru krók-lŭṅ a-jŭm yă-mă-o- ¦ a-mo-re da-ba hlo-nŭn tʻóp-re zóṅ nyóṅ-mă-o ¦ a-mo-re zo kót-ba ban kŭp-să tset re zóṅ nyóṅ-mă-o ¦ tyaṅ ram-mă dŭk zak nón-mă-o ¦ a-mo-re lóm-ba sŭṅ-mŭt-tŭn bŭ dáṅ re zóṅ nyóṅ-mă-o ¦ a-mo-re čʻet tán ʼayok

Wenn sie als Speise ungares genießt, so glaubt sie, der Leib platze und sie ist in Schmerzen, indem es ihr heiß wird (85B) und sie (gleich darnach) friert. Unter solchen Schmerzen verbringt sie neun Monate und zehn Tage, dann stürzt sie kopfüber zu Boden und gebiert. Wer vermöchte die Schilderung ihrer großen Schmerzen auszuführen? Sie kommt so weit, daß sie beinahe stirbt. Wenn sie das Ringen einer Sterbenden annimmt, so kommt es so weit, daß sie glaubt, sterben zu müssen, über alle Konvulsionen hinaus beginnen ihre Füße, tretende Bewegungen zu machen. Ihr Weh zu beschreiben ist unmöglich. Oh! Sie kennt die Pein. Wenn (das Kind) hervorkommt, glaubt sie, die Haut würde (ihr) abgezogen. Wenn das Kind beim Hervorkommen auf die Erde kommt, so glaubt es in Dornen zu springen. Wenn, was die Wäsche betrifft, auch die feinste, zur Umhüllung genommen wird, so entsteht ein Schmerz, stechend, als hätte man Triebe von Dornen angefaßt. Das ist Schmerz. Wenn abgenabelt (?) wird, so entsteht ein Schmerz wie Messerstiche (86A). Es ist, als bräche das Herz. Weh! Das ist Schmerz. Ferner, wenn das Knäblein aufwächst, kann es die Fäkalien nicht fortschaffen. Obwohl der Mund Töne von sich gibt, kann es doch nicht sprechen. Wenn es aus Schmerz weint, kann es nur weinen (d. h. nicht sagen, wo es fehlt). Auch wenn es hungert oder dürstet und dann Töne von sich gibt kann es sich doch nicht ausdrücken. So ist das Knäbchen ein Jahr lang. Wenn es nun weiter aufwächst, so besteht sein Schmerz darin, daß es weiß, daß es nicht selbst essen und trinken kann. Wenn man überlegt, daß man Vater und Mutter verlassen und sterben muß, so empfindet man Schmerz; wenn man überlegt, daß man den Bruder verlassen und sterben muß, empfindet man Schmerz; wenn man bedenkt, daß man den geliebten Freund (Bruder) verlassen muß, empfindet man Schmerz; wenn man bedenkt, daß man seine Nachkommen verlassen muß, empfindet man Schmerz. Wenn man denkt: „ich bin unglücklicher, wie andere," empfindet man Schmerz (86B). Das sind die schmerzbringenden Gedanken. Und wenn König und Königin denken, sie seien weniger mächtig als andere, so empfinden sie Schmerz. Wenn ein schriftgelehrter Mönch denkt: „ich verstehe wohl die Religion nicht recht," so empfindet er Schmerz. Wenn Frauen denken: „werde ich wohl ein Kind bekommen?" empfinden sie Schmerz. Die Beschwörer empfinden Schmerz, wenn sie selbst an jemandem etwas vornehmen

mat-šen-lă mŭ-zŭ bu-re zóṅ nyóṅ-mă-o ‖ a-lŭt dek-re zóṅ rŭṅ-jak-nŭn tyăl re zóṅ nyóṅ-mă-o ‖ a-mo-re a-zóm mŭṅ ju zo-ba mŭ-zŭ bu-re zóṅ so zóṅ (85B) hyaṅ-lŭṅ a-jŭm-să ṅan-mă-o ‖ ár zóṅ dŭk mat bŭ-lŭṅ la-vo kă-kyót-să să-'ayak-ka ti mat-šo-ba kŭl-dak lă tyŭk-lŭṅ gyek-mă-o ‖ dŭ-čen-nŭṅ-să sŭṅ-re šu dŭn-lel-te-yam-o ‖ mo nŭ-nyet-lă mak-să lyaṅ-ka t'í-mă-o ‖ mak-šăṅ-să pyem-ka t'i-ba a-dyaṅ vyen tyám-păṅ pyín kryak-ban a-lăṅ găṅ go mak-šăṅ 'ayŭm-ba yăṅ mo nŭ-nyet-lă mak-să lyaṅ-ka t'i-mă-o ‖ dŭk-să a-jŭm-să sŭṅ-re dŭn ma-lel-nŭm-o ‖ e a-jŭm yă-mă-o ‖ t'am-aṅ-să lóm-nŭm plă-ba a-t'un lut-re zóṅ nyóṅ-mă-o ‖ plă-lŭṅ fat-ka t'i-ba jŭ čŭk-ka, t'yet-re zóṅ nyóṅ-mă-o ‖ dŭm dăṅ să-tet jóm p'yó tet mat-lŭṅ kap-bi găṅ-lă jŭ gi-len-lă čát-nák-nón-ne-yam-o ‖ a-jŭm yă-mă-o ‖ băk lím ṅut-ba ban kŭp-să tset-re zóṅ nyóṅ-mă-o ‖ (86A) a-tŭt dek-re zóṅ nyóṅ-mă-o ‖ e a-jŭm yă-mă-o ‖ ár-ren tă-grí óṅ ṅun-lă hróṅ-ba ít jít nă pă-óṅ-ka so mă-flí-ne-yam-o ‖ a-băṅ-nŭn plă-lŭṅ lín mă-yă-ne-yam-o ‖ a-jŭm yă-lŭṅ hryóp ṅák man mă-nyín-ne-yam-o ‖ krít dăk uṅ ṅo-ba nă a-băṅ-nŭn plă-lŭṅ lín mă-yă-ne-yam-o ‖ 'ayeṅ bóṅ óṅ nam o-lom ṅun-mă-o ‖ ár-ren tă-grí óṅ ṅun-lă hróṅ-ba zo t'ăṅ-să mă-nyín-nă te yăṅ sak-číṅ dŭk-mă-o ‖ bo mo-să bryát-lŭṅ mak-te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ‖ nŭm-'ayeṅ-să bryát-lŭṅ mak-te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ‖ nŭm-'ayeṅ gó-wŭṅ-să bryát-lŭṅ mak te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ‖ kup zón-să bryát-lŭṅ mak-te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ‖ kŭm-duṅ len go (86B) jen te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ‖ dŭk-să sak-číṅ o-lom gŭm-o ‖ pă-no pŭn-di-săṅ-să sak-čín-ka kat-len kat čŭ te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ‖ yuk-mŭn č'o-pu-săṅ-să sak-číṅ-ka go č'o mă-mya-nă te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ‖ tă-'ayŭ-mót-mo-săṅ-să sak-cíṅ-ka go-len kŭp bŭ te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ‖ mŭn ha mat-bo-săṅ-să sak-číṅ-ka mă-ró-ka kă-do zuk-šăṅ-re hŭ ča zuk fat-te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ‖

wollen, derselbe könnte es eher vollbringen. Frauen sind unglücklich, indem sie denken: „ich gefalle meinem Gatten nicht", wenn sie verheiratet sind, in der Folge, weil sie denken, plötzlicher Tod könne sie zur Witwe machen. (Andere) Frauen sind unglücklich, weil sie denken: „man könnte mir die Milchkuh verkaufen." Einige sind in Schmerz (87A), weil sie mit Krankheiten behaftet sind; einige, weil sie keine Nachkommen haben; die, welche Nachwuchs haben, weil dieser nicht auf die Worte hört, die sie geben; andere, die keine Kinder haben, weil, wenn sie anderen Aufträge gegeben haben, diesen es nicht paßt, zu gehorchen. Die Alten sind in Schmerz, weil sie die Umwälzung des Bestehenden fürchten, sie sind in Schmerz, weil sie glauben, es gäbe ein schlechtes Jahr. Weiter, wenn man alt wird, ist die Frische des Körpers dahin, wenn der Rücken steif ist und Hände und Füße steif werden, ist die Kraft des Körpers nicht mehr da. Fröhlichkeit und Lebenslust sind fort (87B). Wenn das Auge blind wird, das Ohr taub, vermeidet man unter Menschen zu erscheinen. Andere könnten mich zum Ziel ihres Spottes machen. Die Aussprache wird schlecht und wenn sie undeutlich ist, sehen die Kinder hin und lachen. Die Zähne fallen aus, der Kopf wird weiß, das gesprochene Wort ist nicht deutlich, da spotten die Jungen und lachen. Da gibt es nichts, als: „o weh! wie unglücklich bin ich!" Tag und Nacht kommt kein Schlaf in ihre Augen. Des Leibes Notdurft können sie nicht außer dem Hause verrichten. Wenn sie sich erheben und wollen so bleiben, vermögen sie es nicht. Sie brechen zusammen und es gibt nichts für sie, als: „o weh! wie unglücklich bin ich!" Im Angesicht des Todes beben sie in dem Gedanken: „Mein Kind muß sonst vom Bettel leben," dabei suchen sie ihre Habe zusammen. Wenn sie auch sagen: „mich hungert, mich dürstet," so ist eilige (?) Beschaffung (88A) unmöglich. Da gibt es nur: „Wehe, wie unglücklich bin ich". Wenn es Nacht ist, erkennen sie nicht, wenn es hell wird, wenn es Tag ist, wissen sie nicht, wann es dunkelt. Da kennen sie das Elend: „Weh über mich!" Wenn die Kinder Essen und Trinken wohl bereit machen und es ihnen geben, nützt es ihnen nichts. Wenn sie der Notdurft wegen nicht das Haus verlassen können, so sehen die Jungen sie an

tă-'ayŭ-mót-săṅ-să sak-čiṅ-ka go a-vo mă-tʻop-nă te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ᰿ nŭm-vóm byóm-lel-ban lon nă mím rót tsóm te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ᰿ tă-'ayŭ-mót-săṅ-să sak-číṅ-ka kă-sŭm bík mót ul mat-te yăṅ (87A) sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ᰿ a-flík-săṅ-nă dŭ-nŭn jŭp-lŭṅ dŭk-mă-o ᰿ a-flík-nŭn go kŭp zón mă-nyín-nă te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ᰿ kŭp zón-nyím-bo-nŭn lă li ṅŭṅ-să riṅ-ka mă-nyăn-nă te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ᰿ a-flík-nŭn kŭp zón mă-nyín-nă-ban mă-ró kŭp-ka kŭ nóṅ-šen-lă nyăn mă-tʻŭp-nă te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ᰿ ryăn-gan-bo-săṅ-să sak-číṅ-ka lyaṅ uṅ šól te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ᰿ nam tum mă-ryu-nă te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ᰿ ár-ren răn-rít ṅun lă nóṅ-ba mŭ-zŭ-să 'ayŭm mă-nyín-ne yam-o ᰿ a-čaṅ króṅ-lă nóṅ-ba a-kă a-tʻăṅ króṅ-lă nóṅ-šen-lă mŭ-zŭ-să čʻet mă-nyín-ne-yam-o ᰿ sak tsum sak par lă (87B) mă-nyín-ne-yam-o ᰿ a-mik sap a-nyor póṅ-lă nóṅ-šen-lă mă-ró-să mík-ka mă-nóṅ-ne-yam-o ᰿ mă-ró-nŭn šam 'ayon fat-te-yam-o ᰿ a-ríṅ a-băṅ mă-jel-nă lát-lă nóṅ-šen-lă óṅ lót-nŭn ṅák-lŭṅ tʻyăn-mă-o ᰿ a-fo krót a-tʻyak du-lă nóṅ-šen-lă a-ríṅ lí-šen-lă mă-jel-nă šen óṅ lót-nŭn gyón-lŭṅ tʻyăn-mă-o ᰿ hă-yo-wă go róṅ-ṅó man mă-nyín-ne yam-o ᰿ să-nyi so-nap yăṅ nă mík nyo krap-să mă-nyín-ne-yam-o ᰿ ít jít nă pă-óṅ-ka so mă-flí-ne-yam-o ᰿ luk-lŭṅ ṅan-šen-lă ṅan mă-kʻŭ-ne-yam-o ᰿ pok-lŭṅ hă-yo-wă go róṅ-ṅó yăṅ man mă-nyín-ne-yam-o ᰿ mak-să ši-ka mlo-kʻóṅ dóṅ tʻo-wŭṅ-re a-kŭp să-nyóm-nŭn tʻo fat-te yăṅ frám-mă-o ᰿ krít dăk uṅ ṅo yo li-šen-lă ren a- (88A) jam mă-nyín-ne-yam-o ᰿ hă-yo-wă go róṅ-ṅó yăṅ man mă-nyín-ne-yam-o ᰿ so nap-lŭṅ so sóṅ mă-yă-ne-yam-o ᰿ so sóṅ-lŭṅ so nap mă-yă-ne-yam-o ᰿ e go róṅ-ṅó a-jŭm yă-mă-o ᰿ kŭp-zón-săṅ-nŭn a-zóm a-tʻyăn ryu-lă mat-lŭṅ zuk bi găṅ lă mă-pón-ne-yam-o ᰿ ít jít nă pă-óṅ-ka so mă-flí-nă-šen-lă óṅ lót-nŭn ṅák-ban tʻyăn-mă-o ᰿ a-ríṅ a-boṅ mă-jel-nă-šen-lă óṅ lót-nŭn gyón ṅák-ban tʻyăn-mă-o ᰿ ít jít nă pă-óṅ-ka so mă-flí-ne-yam-o ᰿ a-ríṅ a-boṅ li-šen-lă mă-jel-nă-šen-lă óṅ lót-nŭn ṅák-lŭṅ tʻyăn-mă-o ᰿ kŭp zón nŭm-nŭ nŭm-'ayeṅ tsa-pán

und lachen. Die Aussprache wird schlecht und da sie undeutlich ist, sehen sich die Kinder um und lachen. Wenn die Kinder und Brüder und alle, die Verwandte sind, sagen: Jetzt ist es Zeit, daß der alte Plagegeist stirbt und vergnügt sprechen sie: „Damit die anderen hier endlich Ruhe bekommen, laßt ihn sterben“, dann grämt sich der Alte und liegt weinend da (88B), doch das Weinen und (seine Zukunft) Erkennen nützt ihm nichts mehr. „Wehe, nun werde ich bald sterben müssen!“ Gleichgültigkeit, ob es dem Sterbenden auch ans Leben geht (tritt ein), für ihn gibt es nichts mehr. Das Unheil über böse Handlungen, welche er etwa ungerechterweise gegen die, welche früher seine Leute waren, begangen hat, trifft nun seinen eignen Leib. Wehe, da der Jammer so groß ist, bleibt mir kein Mittel, wie ich mich benehmen soll. Wehe, da ich den Jammer nicht ertragen kann, ich sehe keine Rücksicht mehr. Hände und Füße versagen den Dienst. Da die Augen zwar noch ihren Dienst verrichten, bleibt nur der Ärger, und obwohl Speise und Trank noch gegessen und getrunken werden können, ist doch keine Verdauung mehr möglich. Wenn als Bett auch das weichste (Zeug) genommen wird und er legt sich nieder, so hat er doch Schmerzen; wenn das Kopfpolster auch gut bereitet wird, so schmerzt es doch bis zum Unruhigsein und Schiefliegen (89A). Wehe, wenn er aus Unbehagen sich erheben will, so sagt er: „Wie soll ich liegen?“ Wenn er liegen will, so sagt er „Aufstehen“ und bleibt (doch) liegen. Wehe, der Schmerz ist nicht zu ertragen. Obgleich der Schmerz nicht zu ertragen ist, gibt es keine Verstellung mehr. Und von dem verwilderten Haare rinnt der Schweiß. Sonnenuntergang gibt es nicht mehr, und ist es Nacht, so sieht er Sonnenaufgang nicht; er kennt keinen Unterschied zwischen Abend und Morgen. Wehe, ein solches Elend muß er durchkosten. Wenn er Speise und Trank nur sieht, muß er erbrechen. Wenn er richtig essen und trinken kann, so bekommt es doch nicht. Wenn die Beschwörer ihr Sühneopfer bringen, nützt es doch nicht. Es wird schlechter und schlechter. Wie man auch vorgeht, es hilft doch nichts mehr. Die Beschwörer bringen die Verwandten weg und sie weinen (89B). Alle versammeln sich und sprechen: „In der Tat, durch Teilung wäre das Leid zu ertragen, wenn man es teilen und so ertragen könnte. Wehe, der Kranke selbst erfährt das Unheil an sich selbst. Ferner, wie soll man helfen, da er alt ist, kann man auch, selbst wenn man das Sühneopfer bringt, nicht mehr helfen“. Und selbst die Gesunden, wenn

tsaṅ-ko-săṅ-nŭn li-ba a-lăṅ muṅ răn mă răn mak rón-pa yo li-yam-o ॥ mă-ró gó-bo-săṅ-nŭn li-ba mă-ró a-re-săṅ-re a-lăṅ kyăt dyaṅ ba mak-kă le yo li-yam-o ॥ răn do sak dăk-lŭṅ hryóp da-yam-o ॥ (88B) hryóp ṅák găṅ lă mă-pón-ne-yam-o ॥ e a-lăṅ go grám mak-kă le yo li-yam-o ॥ mak-šăṅ-să t'ó-ka t'i-ba sak mă-číṅ-nŭṅ-re šu-ka lă mă-nyín-ne-yam-o ॥ tă-do 'aya bam-ba mă-ró-ka mă-ryu-nă mat t'o-wŭṅ-să lă-yo lă-sóṅ-să dŭk-re tă-do-să mŭ-zŭ-ka zăk-mă-o ॥ e dŭ-re tóm-lă nóṅ-ṅŭṅ-să să-lom-lă mat lyaṅ mă-nyín-ne-yam-o ॥ e dŭ-re mă-tă-nă-šen-lă uk-nă mă-yă-ne-yam-o ॥ a-kă a-t'ăṅ nă mă-gleṅ-ne-yam-o ॥ mík nyo gleṅ-lă nóṅ-šen-lă sak lyak a-zóm a-t'yăn zo t'ăṅ găṅ-lă a-nyŭm-ka mă-nón-ne-yam-o ॥ li láp să-tet jóm p'yó tet mat-lŭṅ da găṅ-lă čát nák nón-mă-o ॥ t'yak kam să-tet ryu tet mat-lŭṅ da găṅ lă ján gi len lă čát nák-nón-yam-o ॥ (89A) e sak lyak-lŭṅ luk-šen-lă da šu yo li da-šen-lă luk yo li da-yam-o ॥ e dŭ mă-tă-nŭm-o ॥ dŭ mă-tă-nă-šen-lă uk-lă mă-yă-ne-yam-o ॥ e tsóm k'eṅ rel-lă-nŭn să-ól dáṅ-mă-o ॥ să-tsŭk lă kyer-să mă-nyín-ne-yam-o ॥ so nap-lŭṅ so sóṅ mă-yă-ne-yam-o ॥ so sóṅ-lŭṅ so nap mă-yă-ne-yam-o ॥ e a-jŭm re o-lom nyóṅ-mă-o ॥ zo t'ăṅ-šăṅ ši yaṅ-lă mót fat-mă-o ॥ ryu-lă mat-lŭṅ zo t'ăṅ găṅ-lă pón-să mă-nyín-ne-yam-o ॥ yuk mŭn róṅ mŭn-šăṅ-nŭn zuk sát găṅ lă mă-pón-ne yam-o ॥ lát-lă lát-lă nón-ne-yam-o ॥ să-lóm mat găṅ lă pón-s ămă-nyín-ne-yam-o ॥ yuk nŭn rón mŭn nŭm-nŭ nŭm-eṅ gŭn-nă váṅ lóṅ-lŭṅ hryóp-mă-o (89B) mă-ró gŭn-nă zum-lŭṅ li-ba ă dŭ re rít-lŭṅ bun č'ok găṅ tă rít-lŭṅ bŭ-mă-o ॥ e dăk-bo do kă-ta-ka dŭk zăk-mă-o ॥ ík pón te ṅo ban zuk sát găṅ lă mă-pón-ne-yam-o ॥ a-sám bam-bo-săṅ-să sak-číṅ-ka tsát-lŭṅ dăk te yăṅ sak-číṅ-lŭṅ dŭk-mă-o ॥ a-flík-nŭn dŭ čen-mă-o ॥ mak dăk-să a-jŭm yăṅ-re o-lo nyóṅ-mă-o ॥

sie in ihrem Sinn überlegen: „du könntest angesteckt werden und erkranken," werden traurig. Einige entsetzen sich vor der Krankheit. So fühlen sie das Elend mit, das mit Krankheit und Tod verbunden ist. Und Krankheit und Tod nehmen sie sich so zum Bilde, daß selbst unter den großen Beschwörern keiner ist, der nicht um sein Leben bebte. Und auch unter den Gemeinen ist keiner, der nicht um sein Leben bebte. Das mögen alle Hohen und Niedrigen sich in Erinnerung bringen. Die Krankheit wird von Tag zu Tag schlimmer und schlimmer. Auch das Sühneopfer hilft nicht mehr. Die Beschwörer, die das Sühneopfer gebracht haben, machen ein (ernstes) Gesicht und gehen weg. Sie scheuen sich vor den Kindern, welche dem Toten selbst allein folgen (90A). Jetzt hält sein Haupt im Nacken nicht mehr fest, seine Füße tragen den Leib nicht mehr, der Körper trägt das Kleid nicht mehr, die Hand kann den Becher nicht mehr tragen. Die Hände steckt er stets heraus; „jetzt legt mich, jetzt erhebt mich!" also ruft er. Wenn er Wasser trinkt, so fließt Speichel aus Mund und Nase. „Da ich nun sterben muß," so spricht er, „so mögen alle, die mir verwandt sind, kommen, ich will (zu euch) sprechen." „Ich komme nicht mehr davon, ihr aber grämt euch nicht, ihr dürft nicht weinen." Die, welche gesund geblieben sind, sprechen: „Jetzt wird er sterben," „er will uns nur Mut zureden." Darauf fängt sein Atem an zu keuchen, Hand und Fuß werden steif, das Gesicht fällt zusammen, die Stimme wird trocken, die Nase sinkt ein, der Atem hört auf, die Augen brechen, er stirbt.

(90B) Om das Kleinod im Lotus! Hûm Hri!

Wenn man nun ruft, so antwortet er nicht mehr. Wenn man ihn küßt und ruft, so kann er nicht mehr antworten. Da sagen seine Lieben: „Jetzt ist er gestorben." Sie küssen seinen Mund und weinend fassen sie seine Hände und Füße. Obgleich sie ihn rufen, vermag er ihnen nichts mehr zu antworten. Die Lebenskraft ist ja im Herzen erloschen; er ist tot. Der Körper ist steif geworden, von Holz nicht zu unterscheiden, so liegt er da. Wenn es mit Krankheit und Tod so weit gekommen ist, so kann auch ich Padmasambhava am Schicksal nichts mehr ändern. Seine Nachkommen (91A) kommen alle einzeln daher mit (folgenden) Worten „ob man

mak dăk-să pe-ka tʿi-ba bóṅ tím-bo to-lă tă-do-să mŭ-zŭ mă-frám-nŭm-bo to-lă mă-nyín-ne-yam-o ¦ čŭm-bo to-lă tă-do-să mŭ-zŭ mă-frám-nŭm-bo to-lă mă-nyín-ne-yam-o ¦ o-re re tă-do tím-bo čŭm-bo tă-do gŭn-nă sak-číṅ-ka tʿo-o ¦ dŭ nă să-ʾayak rel-lă-nŭn myŭl-lă myil-lă lat-lă nón-ne-yam-o ¦ zuk sát găṅ-lă mă-pón-ne-yam-o ¦ zuk sát-bo să mŭn-han-săṅ lă a-mlem mat-lă nón-ne yam-o ¦ mak-bo do kă-ta găṅ lón-bam (90A) bo-să kŭp-zón-săṅ-ka frám-mă-o ¦ o-re-nŭn tŭk-tok-nŭn a-tʿyak mă-lă-ne-yam-mo ¦ a-dyaṅ-nŭn mŭ-zŭ mă-lă-ne-yam-o ¦ mŭ-zŭ-nŭn dŭm mă-lă-ne-yam-o ¦ a-kă-nŭn tŭk-čím mă-lă-ne-yam-o ¦ a-kă-re pă-óṅ-ka dáṅ re gyap-mă-o ¦ dya jet luk jet yo li-yam-o ¦ uṅ tʿăṅ-šen-lă a-băṅ tŭk-nóm lóm-nŭn gyóṅ plă-mă-o ¦ mak-šo-ba li-mă-o ¦ kă-sŭ-să a-tsón-săṅ-ṅó di če go ríṅ tʿo-šo-yam-o ¦ go tă mă-dot-ne-yam-o ¦ a-yu do frám mă-gat-ne-yam-o ¦ a-yu do hryóp mă-gat-ne-yam-o ¦ a-sám-bam-bo-săṅ-nŭn li-ba hŭ do mak-šo yaṅ-lă ka bam-bo-săṅ-ka sak tóp-să ríṅ li bo mă-o ¦ o-re-nŭn a-sóm hă a-kă tʿăṅ kók a-mlem vaṅ a-nyŭm són tŭk-nyóm pok a-sóm pal-lŭṅ a-mík glo-lŭṅ mak-nón-ne-yam-o ¦

(90B) om ma-ni pe-me huṅ hri.

lík găṅ-lă hŭ tʿam yă-să mă-nyin-ne-ya-o ¦ a-boṅ jăk-lŭṅ lík găṅ lă tʿam yă-să mă-nyín-ne-yam-o ¦ gó-bo-săṅ-nŭn li-ba ča hŭ ča mak nón-ne-yam-o ¦ a-boṅ jăk-lŭṅ hryóp-ban a-kă a-tʿăṅ ka tsam-tŭṅ lík găṅ lă hŭ nă tʿam-să mă-nyín-ne-yam-o ¦ a-píl nă a-lŭt-să să-góṅ-ka pát-lŭṅ mak-nón-ne-yam-o ¦ mŭ-zŭ klót-lŭṅ kuṅ lăṅ-să kʿyen mă-nyín-nă ṅun-nón-ne-yam-o ¦ mak dăk o-tʿa să-nóṅ-ka tŭk-bo tʿíṅ să tă-še-tʿíṅ kă-do-nŭn lă dek šok mă-lel-ne-yam-o ¦ lon-bam-bo-šăṅ (91A) -nŭn a-fŭṅ-rem mi-ka fan-pu uṅ-ka byát-pu fat-ka lap-pu găṅ-lă ʾayok nă ka ča lel-pa yo li-ban gŭn-nă šát šát lót-nón-ne-yam-o ¦ mak-dăk-să ít-ka o-tʿa să-nóṅ-ka

die Leiche verbrennen muß?" „ob man sie ins Wasser werfen muß?" „ob man sie beerdigen muß? „jetzt kann keine Arbeit gemacht werden." Wenn es mit Krankheit und Tod so weit gekommen ist, so kann auch der Oberbeschwörer es nicht ungeschehen machen. Und wenn er wiederherstellen wollte, so würde er doch nicht erreichen. Kein Mensch hätte Erfolg damit, ihn wiederherzustellen und zurecht machen zu wollen. Auch seine Diener können es nicht. Noch mehr auch ein Mann der große Geld (Silber) Schätze besitzt, kann, wenn er (ihn) loskaufen will, etwas erreichen. Die Angst davor „daß ich nicht sterbe, daß ich nicht krank werde" wird nimmermehr enden. Da ist die Angst, daß Freunde und Verwandte uns verlassen und sterben. Da ist die Angst, man könnte auf einen Feind stoßen. Da ist die Angst, noch aufhäufen zu wollen zu dem, was man schon hat (91B). Da ist die Angst, dem nachjagen zu wollen, was man nicht besitzt. Da ist die Angst, für die Kinder das Nötige zusammenzuraffen, um es ihnen zum Unterhalt zu geben. Bei Männern, welche keine Frauen haben, erlischt die Sehnsucht, Kinder zu erhalten, nie. Diese Angst ist überall dieselbe in der Welt der Götter[1]), der Welt der Menschen[2]), der Welt der Dämonen[3]), der Welt der Tiere[4]) und der Welt der Toten.[5]) Dagegen kann nichts helfen. An welchen Ort ich, der erhabene Herr, immer gelange, dort ist jedesmal meine Herrlichkeit. Wer immer dies ohne Unterlaß bekennt, der trifft mit mir, dem erhabenen Herrn, zusammen.

Der Mann aus Udyâna weiß es. Ich habe das Wort vom Mitleid gegen alle verkündet. (92A). Ihr Menschen, die ihr mich im Geiste haltet, ich bin dahin gegangen (verschwunden, aber) ich sitze über euch, über dem Scheitel eurer Häupter. Ihr Menschen, welche mich im Geiste haltet, wendet Ernst an und gedenkt (meiner). Faßt mein Wort (als etwas so Kostbares) in Gold und Silber und Edelsteinglanz.[7]) Die Frage seiner Begleiter beantwortete Padmasambhava. Er sprach die Worte[8]): „Ihr Söhne des Landes Bod, haltet selbst fest in Gedanken,

bóṅ tím-bo-nŭn lă a-lám t'ap mă-lel-nŭm-o ¦ a-lám t'ap-lŭṅ kít mă-lel-nŭm-o ¦ mă-ró nyím-bo-nŭn a-lám t'ap-ban bor-lŭṅ kít mă-lel-nŭm-o ¦ vyet óṅ nyím-bo-nŭn lă a-lăm t'ap mă-lel-nŭm-o ¦ ár-len tă kóm lăṅ nyím-bo-nŭn lă lŭt-lŭṅ plyám mă-lel-nŭm-o ¦ mă-mak mă-dăk-nă-ba să a-frám yăṅ-re să-t'a-lă mă-mok-num-o ¦ nŭm-nŭ gó-wŭṅ-să bryăt-lŭṅ mak te yăṅ frám-mă-o ¦ pŭn-jŭm-să tsŭm te yăṅ frám-mă-o ¦ nyi-wŭṅ-ka tsŭṅ gat yăṅ frám-mă-o (91B) mă-nyín-nŭṅ-ka dón gat yăṅ frám-mă-o ¦ kŭp zón-ka mlo k'óṅ tsŭṅ-lŭṅ t'o bít gat yăṅ frám-mă-o ¦ tă-'ayŭ mót kŭp lă mă-gan-nŭṅ-să nŭm-ším-nyo-să lyaṅ-ka bam-ba kŭp zón lă gat pa yăṅ-să a-frám re mók-să mă-nyín-num-o ¦ ár zóṅ-să a-frám yăṅ re rŭm-lyaṅ să[1]) nŭm-ším-nyo lyaṅ să[2]) muṅ lyaṅ să[3]) t'am-čáṅ lyaṅsă[4]) mŭk-nyam lyaṅ[5]) gŭn-nă dok-mă-o ¦ šu-nŭn lă mă-pón-nŭm-o ¦ tă-še-t'íṅ go lyaṅ rel-lă-ka t'í-ba kă-sŭ-să a-gyăn rel-lă nyí-mă-o ¦ kă-sŭ-să a-lŭt yăn re a-re gŭm-o ¦ a-re re mă-č'et-nă dŭn lă găṅ tă-še-t'íṅ go-să tsŭm-mă-o ¦ daṅ t'o mo ṅo rup tsa do so[6]) ¦ o-gyen k'yen-no ¦ gŭn-nă-să dŭk-kyón-să sŭṅ re go hrín lel (92A) -mă-o ¦ kă-sŭm sak-číṅ-bo-să mă-ró-săṅ-ṅó go să-ba-lă mă-nóṅ-ne-yam-o ¦ a-yu do-să t'yak dam plăṅ-ka ṅan-nyi-mă-o ¦ kă-sŭm sak-číṅ-bo-să mă-ró-săṅ-ṅó nan-t'en mat-lŭṅ sak-číṅ-lă bam-mă-o ¦ kă-sŭ-să sŭṅ-re jer kóm dóṅ-fo-yel-să[7]) tsu ban lóṅ-ṅă-o ¦ mă-ró so-bo-săṅ-să re vyăt-re tă-še-t'íṅ-nŭn lă dŭn-bi-yam-o ¦ tă-še-t'íṅ-nŭn ríṅ t'o-ba: a-lo-yo-ba nyi-wŭṅ-să ză-tsăṅ-ṅă-ka gek-lat-šŭm-bo-să Pát kŭp-săṅ do sak-číṅ-ka t'o-o ¦

---

1) Skt. *devaloka* Tib. *lha-yi-gnas.* 2) Skt. *manuṣyaloka* Tib. *mi-i gnas.* 3) Skt. *pretaloka* Tib. *yi-dvags-kyi gnas.* 4) Skt. *tiryagyoniloka* Tib. *dud-agroi gnas.* 5) Skt. *naraka* Tib. *dmyal-ba.* 6) Verstümmelte Dhâraṇîs. 7) *fo (fă) -dóṅ fo* ist der Impey-Fasan *Lophophanes impeyanus*, vgl. A. Waddell, bei Risley *Gazetteer of Sikhim*, 208. Die Parallelstelle in E 170 *ko suṅ t'o-šen-păṅ gŭn-nă jer kóm 'ayŭ mu-tik-să gyăn-lŭṅ jeṅ t'o-mă-o; ár-ren č'o pu-ti jer kóm fo-dóṅ fo yel-să gyăn-lŭṅ* „alle heiligen Lehren liegen geordnet da, geschmückt (T. *rgyan*) mit Gold, Silber, Yu und Perlen (T. *mu-tik*, Skt. *muktâ*), ferner sind die Bücher (Skt. *pustaka*) des Dharma geschmückt mit Gold, Silber und der „Schönheit des Impey-Fasans", d. h. bunten Farben. 8) Beachtenswert ist im Folgenden das Umspringen in die erste Person Plural, was die Übersetzung nur unvollkommen nachzuahmen vermag. Padma zitiert die direkte Rede der Personen, welche er selbst anredet.

wie unter den so bewandten Umständen ihr in Zukunft wiedergeboren werdet. Wenn ihr Spiel und Scherz treibt, was euch nichts nützt, behaltet den Grund (aller Dinge) im Auge, welcher euer Heil schafft. Ihr Menschenkinder, hütet eure Zunge! Tut keine Handlung, aus welcher uns allen Böses entstehen kann. Die böse, wie die gute Seite (92B) überlegt euch und handelt gerecht. Ihr Menschenkinder, redet nichts, was den Grund dazu bilden kann, daß andere geschädigt werden und was uns selbst nichts nützt. Zum Spott und Hohn der Nebenmenschen, wißt wohl, wird uns selbst Böses kommen. Überlegt dies wohl und handelt darnach. Wenn es euch nachher reut, habt ihr doch keinen Nutzen davon. Wir selbst sind immer nur unseresgleichen, das bedenkt wohl! Auch der, welcher reich ist, handle rechtlich allen gegenüber! Jeder wisse des anderen Nutzen in voller Überlegung. Er wisse, daß, wenn man aufhört, Gutes zu tun, Böses kommt. Wenn das Böse kommt, so nützt der Gram darüber doch nichts. Wo Waisen sind, die bedrücke man nicht. Wie es ihm selbst gehen wird, das weiß er ja nicht. Wenn wir nicht selbst zu Grunde gehen wollen, wer ist es, der da nicht die Wahrheit redet? Was gut ist, kann bös ausschlagen, was schlecht ist, kann gut (93A) werden. Unglück macht uns nicht groß. Verlangt nichts in dem Gedanken: „es soll uns selbst später gut ergehen“, wenn ihr nicht aufhört, anderen hilfreich zu sein.

Bei den Sterblichen ist steter Wechsel von Glück und Unglück. Wer, für sich selbst bedacht, andere zu kurz hält, der hat kein Heil davon; wir leiden dabei. Was ich von (groben) Sünden berichten kann, ist noch nicht zu Ende. So steht es damit. Immerhin, seien wir unserer Sünden eingedenk, handelt gerecht! Gedenkt stets gerecht zu handeln! Ihr Menschenkinder, ihr sollt allen Lebewesen zu Hilfe kommen. Inmitten dieser (Anschauung) wird es euch, Söhnen des Landes Bod gut gehen. Aber was euch in der Tat frommt, das kennt ihr nicht, unser Selbst aber kenne ich. Wenn in Zukunft der Bote des Todes herankommt, und ihr laßt nicht von meinem Worte (93B), so wird die daraus entstehende Segenskraft euch Heil bringen.“

Als nun die Führer des Weges zu dem Gefolge des Königs und der Königin sagten: „Nun kehrt um,“ glaubten König und Königin, ihr Herz bräche in Stücke. Und alle Führer Padmasambhavas weinten. Obwohl bewußtlos vor Gram, stellten die Begleiter alles, was an Ge-

tán met-să lyón nyít mat-šen-lă tăn nyi-wŭṅ-să a-jam nyím yă-mă-o ⁞ a-kŭp-săṅ-ṅó a-boṅ gyŭm-mă-o ⁞ ka gŭn-nă-ka jen-šăṅ-să ít-re mă-mat-tŭn-o ⁞ tă-gum kŭr-vóṅ ṅák- (92B) ban ryu-lă mat-tă-o ⁞ kŭp-săṅ-ṅó ka-do-ka mă-pón-nŭṅ-să mă-ró-ka nát-tŭṅ-să a-boṅ mă-li-nŭn-o mă-ró-nŭn fan tʻyăn ka do jen-nŭṅ lat yă-mă-o ⁞ sak-číṅ-ban mat-tă-o ⁞ lon-nŭn gyot găṅ lă mă-pón-nŭm-o ⁞ ka-do ka-do zóṅ mă ban ko-lă bam-mă-o ⁞ pʻyŭk-bro lă ṅan-ba gŭn-nă-ka ryu-la mat-tă-o ⁞ to-nŭṅ to-ka pón yăl-lă yă-mă-o ⁞ ryu-lă mat tʻo-lŭṅ mă-ryu-nŭṅ lat-yă-mă-o ⁞ mă-ryu-nă lat-lă găṅ sak dăk-să mă-nyín-nŭm-o ⁞ ryót čet kŭp găṅ lă nan-tʻyen mă-gyon-nŭn-o ⁞ ză tsáṅ-ka să-re zóṅ lat yăl-lă mă-yă-ne-yam-o ⁞ ka-do mă-pʻam-nă găṅ tʻáṅ-să ríṅ re to lă li-să mă-nyín-ne-yam-o ⁞ ryu-wŭṅ să-lóm-re dŭk mă-o ⁞ jen-nŭṅ-să (93A) lóm-re jóm-mă-o ⁞ dŭk-re ka-do mă-par-nŭn-o ⁞ mă-ró-ka pón mă-tʻo-nŭṅ-să ză ka-do-ka ryu-lă lat-te yăṅ sak-číṅ mă-gat-nŭm-ším-nyo-ka kyăt dŭk-kŭṅ-re ri ko gŭm-o ⁞ tă-do mă-mya-nă-ban mă-ró-ka baṅ găṅ-lă mă-pón-nŭm-o ⁞ ka-do jen-mă-o ⁞ lă-yo lă-sóṅ-să sŭṅ-re dŭn mă-lel-nŭm-o ⁞ a-re o-lom gŭm-o ⁞ găṅ lă ka-do lă-yo lă-sóṅ-să sak-číṅ re ryu-lă mat-tă-o ⁞ ryu-lă mat-ban sak-číṅ-nă-o ⁞ kŭp-săṅ-ṅó go tʻam-bik tʻam-čáṅ gŭn-nă-ka pón-lă mat yet-mă-o ⁞ ár-să să-góṅ-ka a-yum Pát kŭp-săṅ-ka pón-lă mat-yet-mă-o ⁞ a-yu nă pón-nŭṅ mă-tʻyak-ne-yam-o ⁞ kă-do-sŭm yă-mă-o ⁞ ză-tsáṅ-ṅă-ka pă-hu pă-nyi di-ba kă-sŭ- (93B) -să čʻo mă-tʻo-wŭṅ-să a-gyăn-nŭn a-yum-ka pón-mă-o ⁞ a-lăṅ pă-no-să pŭn-di-nŭn lón lóṅ lă-vo tŭṅ-bík gŭn-nă lóm so-bo-săṅ a-lăṅ lót-tă yo li-šen-lă ⁞ pă-no pŭn-di-săṅ gŭn-nă a-lŭt čʻak-kă dek-re zóṅ nyóṅ nón-ne-yam-o ⁞ tă-še-tʻíṅ so-bo-săṅ gŭn-nă hryóp-yam-o ⁞ so-bo-săṅ gŭn-nă krut mă-mat-nă yaṅ-lă sak-číṅ dăk-lŭṅ mlo-kʻóṅ să-re nyi păṅ-re tă-še-tʻíṅ-să kŭr-vóṅ-ka

schenken da war, vor Padmasambhava hin, warfen sich mit Händen, Füßen und Angesicht zur Erde, bis fast das Blut kam; nachdem sie aber von Padmasambhava jeder Wasser zu trinken erhalten, und aufgerichtet worden waren, sprachen sie: „Jetzt willst du uns verlassen, der du als einziger leuchtender Strahl gekommen warst, als Sonne für unser finsteres Land Bod? (94A). Wenn du wirklich hingehen willst, die Râkṣasîs zu bekehren, wehe dann über uns! Wir werden alle wie scheues Wild[1]) sein. Jetzt neigt sich die Sonne unseres Glücks zum Untergang. In wessen Antlitz sollen wir sehen? Da wir wie tot sein werden, wer wird sich um uns kümmern? Wer wird uns nähren, uns Abgestorbene, welche wie Blöde nicht sprechen können, da unser Herz verloren ist? Du wirst uns verlassen, wenn du mit Recht gekommen bist zu aller lebenden Wesen Nutzen? Wer soll König und Priester sein? Und was an Religiosen da ist, bei wem sollen sie sich versammeln? (94B). Wer wird die Religion Gottes erhalten? Und die Leute, denen ihr Selbst am Herzen liegt, wo sollen sie sich versammeln? Du und ihr sieben, die ihr das Eure verlaßt, wenn nun auch diese dir folgen, auf wen sollen wir sehen? Als ob weder Herr noch Diener da wäre, auf wen sollen wir sehen? Darum, o Padmasambhava, gib diesem Lande Bod noch einen kurzen Aufenthalt! Nachdem sie so gebeten hatten, sprach Padmasambhava: „Nun denn, alle vom Könige an, sein ganzes Gefolge hört auf mein, des Padmasambhava Wort! Ich Padmasambhava habe in diesem Lande Bod das Erscheinen des göttlichen Dharma des Buddha (95A) vollbracht. Ich habe es vollbracht, daß seine Lehre wie die Sonne Erde und Meer beleuchtet. Alle Religiosen, welche ihr habt, sind mit dem Dharma vertraut. Der König ist auch König der Religion (Dharmarâja) geworden. Die Liebe aller zum Dharma steht fest. Auch ihr seid dessen kundig. Wozu also weint ihr? Da es so steht, sollt ihr nicht weinen. Wenn der (unvermeidliche) Dämon der Verderbnis kommt, dann ist es die Zeit, wo ihr weinen mögt. Wenn die Religiosen tun, was unpassend, was unrecht ist, dann (erst) ist die Zeit des Unglücks. Wenn ihr dem folgtet, dann

pʻŭ tʻo-ban kă-tʻoṅ a-kíṅ ví mă-lat-nă tet pʻyók-tsa tʻo-lŭṅ tă-še-tʻíṅ-sa uṅ tʻăṅ rel-lă-ka tsam gyán-ban a-lo-yo li-yam-o ⁞ kă-yu Pát lyaṅ a-re-ka tyaṅ ram-mă-bo-ka să-tsŭk hó kă-ta-re tʻi-lŭṅ tsŭr óm ṅan-nŭṅ-re lă (94A) a-lăṅ hó kă-yum čóm yet-šăṅ-a yam-o ⁞ a-lăṅ hó sŭ-mo muṅ tyŭt-ka nón găṅ lă kă-yu róṅ-ṅó yam-o ⁞ kă-yu mă-ró rel-lă să-či să-gyeṅ[1]) zóṅ ṅun nón-te-yam-o ⁞ a-lăṅ kă-yu-să kíṅ tsum-să să-tsŭk re kyer-mă-o ⁞ e kă-yu to-să mlem-ka ṅák bam-te yam-o ⁞ kă-yu gŭn-nă mak-ba lóm to-nŭn frín-bo te-yam-o ⁞ mă-ró rel-lă-să a-lŭt dot-fat-re zóṅ bóṅ líṅ mă-yă-nŭṅ-să fŭṅ-re kă-yum to-nŭn ju-te-yam-o ⁞ tʻam-bík tʻam-čáṅ-să tán dok-ka hó tʻi re ryu yaṅ lă a-lăṅ kă-yum čóm-yet-šăṅ-ă ⁞ kă-yu mak-ba lóm to-nŭn frón-bo lă bam-šăṅ gó-yam-o ⁞ pă-no yuk-mŭn to mat-te-yam-o ⁞ čʻo-bo-păṅ to-să lyaṅ-ka zum-šăṅ-gó-(94B) yam-o ⁞ rŭm-să tem-bo re to tsam-šăṅ-gó-yam-o ⁞ hó do-ka sak-číṅ-bo-să mă-ró-păṅ re to-să lyaṅ-ka zum-šăṅ-gó yam-o ⁞ hó do-să a-yu kă-kyăk păṅ lă tă-do-să lon čóm-ban o-re-păṅ lă a-do-să lon ryak-bam-re zóṅ-re a-lăṅ to-să mlem-ka ṅák bam-te yam-o ⁞ tʻíṅ vyet mă-nyín-nă zóṅ a-lăṅ to-să mlem-ka ṅák-bam-te-yam-o ⁞ ík tă-še-tʻíṅ hó lă Pát-lyaṅ a-re-ka kam bam bo yam-o ⁞ o-lo-yo šŭ-šen-lă ⁞ tă-še-tʻíṅ-nŭn li-ba: a-lăṅ pă-no-nŭn lón lóṅ-lŭṅ tă-še-tʻíṅ kă-sŭ-să ríṅ-ka nyăn-nă-yo li-yam-o ⁞ a-lăṅ go mă-bam-ne yo li-yam-o ⁞ tă-še-tʻíṅ go-nŭn Pát-lyaṅ a-re-ka tŭk-bo (95A) tʻíṅ-să čʻo rŭm gŭn-nă tʻít lel-pa-yam-o ⁞ lyaṅ uṅ gŭn-nă să-tsŭk lat-re zóṅ mat-pa-yam-o ⁞ čʻo-mat-bo-păṅ lă čʻo mya-pa-yam-o ⁞ pă-no lă čʻo-să pă-no ṅun-lel-pa-yam-o ⁞ mă-ró-gŭn-ṅă čʻo-ka gó lel-pa-yam-o ⁞ a-yu yăṅ lă čʻo mya-pa yam-o ⁞ a-lăṅ a-lo-yo-ba a-yu šu mat-lŭṅ hryóp-bam-te-yam-o ⁞ a-lo-yo-ba a-yu-do hryóp mă-gat-ne-yam-o ⁞ ză-tsáṅ-ṅă-ka pă-hu pă-nyi di-ba hryóp-šăṅ-să nam nyi-mă-o ⁞ čʻo-mat-bo-ka mă-tŭp mă-ryu-nă mat-bo-ka dŭk-kyóṅ-šăṅ-să nam nyi-mă-o ⁞ o-lom mat-

---

1) *Să-či să-gyeṅ* nach Watt, Dict. of the econ. products S. 1264 ist *săg-či* Nemorrhoedus bubalina the „serow", Tib. *bse-ru*, *să-gyeṅ* l. c. S. 1247 Antilope goral the „goral". Im Tibet. Text (vgl. unten) entspricht diesem Ausdruck das Wort *dud-agro*.

wird es euch furchtbar übel ergehen. Demgegenüber gibt es auch für mich, Padmasambhava, kein Mittel, wie ich handeln könnte. Indes, mein göttlicher Segen ist zu eurer Hilfe da. Wie nun? (95B) Es ist also nicht nötig, daß ich selbst, Padmasaṁbhava, bleibe."

Da kehrten einige von dort nach Tibet zurück. Der König und seine Leute folgten noch Padmasambhava nach. So kamen sie an die Berge, welche die Grenze von Tibet nach Nepâl bilden. So weit folgte der König und seine Minister.

Om Gott! Der Buddha weiß es.

Als sie soweit gekommen waren, da erschien am Morgen am Himmel eine Wolke und ein Regenbogen[1]) und kam nahe heran. Inmitten derselben stand ein Pferd, das trug einen goldnen und silbernen Sattel. Mit den Ohren zitternd kam es und stand da. Als es wiehernd da stand, vernahm man im Wiehern „Hier ist ein Thron von Gold, ein Thron von Jade". Der Name dieses Pferdes ist Valâha, König der Pferde (96A). Zur Seite des Pferdes kamen alle Göttinnen[2]) mit gebeugtem Körper unter dem Pferde. Dem Padmasambhava in Masse sich anschließend kamen sie. Da konnte alle Welt sehen, wie Padmasambhava mit ihnen zusammentraf: „Jetzt werde ich fortgehen, o König und Königin und ihr Verwandte derselben alle, verharrt in Gerechtigkeit. Ich will in das Land beim Untergang der Sonne gehen, um die Râksasîs zu bekehren. Ich will die Dämonen der Lehre Buddhas gewinnen. Dem, der Liebe hat, gib das ewige Leben!

Der Buddha weiß es.

Ich werde immerdar (euch) beschützen. Jetzt gehe ich fort. So sprach er und sprang flink auf das Pferd (96B). Als nun das Pferd mit ihm eine Elle weit am Himmel hochgeflogen war, folgten der König und seine Leute nach und weinten laut durcheinander. Da wandte

šen-lă nam nam jăn-lã nón-ne-yam-o ॥ ár zóṅ-ka tă-še-tʻíṅ go să-lom-lă mat să lóm mă-nyin-ne-yam-o ॥ găṅ-lă kă-do-sŭ-să a-gyăn-nŭn pón lel--mă-o ॥ să-lom (95B) mat găṅ-lă tă-še-tʻíṅ bam mă-tʻŭp-nă nón-ne-yam-o ॥ Pát a-flík o-ba-nŭn lót-mă-o ॥ Pát pă-no-săṅ re tă-še-tʻíṅ so-ka nón-ne-yam-o ॥ Pát lyaṅ să Pa-po-să lyaṅ šer hlo tet-ka tʻi-lŭṅ da-yam-o ॥ pă-no-să kŭr-tʻak kŭr-bŭm gŭn-nă lyaṅ o-ba tet-so-yam-o.

Om hla Saṅ-gye-la kʻyen-no.

O-tet luk-kal luk-lŭṅ tă-lyaṅ-nŭn pŭn-byóṅ ku ku[1]) *nă-nyak-kă díṅ-yam-o ॥ ár-să a-čʻŭk-kŭn on-bŭ-kat-re jer kóm-să go bŭ lat díṅ-nyi-yam-o ॥ a-nyor zăṅ-ṅă zăṅ-ṅa tʻi-lŭṅ díṅ-nyi-yam-o ॥ vyer-lă díṅ-ba jer hri 'ayŭ hri yăṅ vyer-lă díṅ nyi-yam-o ॥ on-bŭ-să a-bryaṅ-ka ba-la-ha on-să pă-no ka-yam-o ॥ (96A) on-să a-pun-ka rŭm să dar-mít-păṅ-nŭn tŭṅ dar-lŭṅ min-să tʻi-lŭṅ díṅ-nyi-yam-o ॥ tă-še-tʻíṅ-mŭm vóṅ lóṅ-lŭṅ díṅ-nyi-yam-o ॥ tă-še-tʻíṅ-mŭm tʻŭt lat-tŭṅ-re mă-ró gŭn-nă yă-nón-ne-yam-o ॥ a-lăṅ go nón-să-o ॥ pă-no pŭn-di mi-să tsaṅ-ko a-yu póṅ ryu-ryam-lă mat-lŭṅ bam-mă-o ॥ go tsŭk-kyer-să lyaṅ-ka sŭ-mo muṅ tyŭt-ka go nón-să-o ॥ muṅ-săṅ go čʻo-ka tʻap ka nón-să-o ॥ a-re nyi gó lón-bo-ka lă mă-rŭm mă-tʻók tʻap-bo-o ॥ [kyap tsʻa čʻi].*[3])

Saṅ-gye-la kʻyen-no ॥

go-nŭn să-tʻă-lă tsŭt-mă-o ॥ a-lăṅ go nón-să-o ॥ o-lo-yo li-ban on plăṅ-ka kryap-lă tsát-nón-ne (96B) yam-o ॥ o-tet-ka on-bŭ-nŭn tsun bŭ-lŭṅ tă-lyaṅ-ka pă-gróṅ kat-ka bŭ lám-lŭṅ nón-šen-lă

---

1) Die Lesart *ku ku* in D scheint auf einem Schreibfehler zu beruhen, E hat *tŭṅ-kuṅ* „Regenbogen", ebenso haben beide Handschriften in der Parallelstelle E 63; D 39 A. 2) E 167 nennt „vier Arten von Göttinnen", nämlich die des „Wassers" (*uṅ*), „des Blitzes" (*so lyóp*), „des Windes" (*sŭk-mŭt*), und „des Feuers" (*mi*). Die Parallelstelle E 63 hat dafür „*fat*" (Erde), „*uṅ*", „*sŭk-mŭt*", „*mi*", während D 39 A noch *a-gyăn-să dar-mít* „Göttinnen der übernatürlichen Kraft i. e. Vidyâdharî's zufügt und statt *fă-li* (vier): *fă-ṅo* (fünf) schreibt.
3) Transkription von Tibet. *kʻyab tsʻad cʻe* „der Umfang ist groß" Glosse.

sich Padmasambhava um (und sprach): „Als ob Tod und Krankheit sichtbar vor euch ständen, haltet unentwegt fest am Dharma, ihr Männer! Wenn ihr den ewigen Frieden begehrt, so gebt euch mit Ernst der Religion hin. Jetzt könnt ihr mir nicht folgen. Ihr werdet mich (wieder) finden. Da ich nun bereit bin, nach der Wohnung der Götter zu gehen, verlangt ihr nicht, mich auf meinem Wege zu begleiten. Ich und ihr, wir werden uns (wieder) finden auf immerdar. Mich zu befragen wird kein Ende sein. So sprach er und flog davon.

Der Buddha weiß es (97 A).

Der König und seine Leute, alle waren wie ein Fisch auf dem Sande. Ihren Jammer kann man nicht beschreiben. Von diesem Berge begaben sich der König und seine Leute bis an die Grenze. Als sie nun, ihm folgend, hinblickten, sahen sie ihn so groß wie ein Rabe, als sie wieder hinsahen, wie eine Drossel[1]), wieder glich er einer Fliege, und wieder erschien er unklar und verschwimmend wie ein Lauseei. Und als sie wieder hinsahen, sahen sie ihn nicht mehr.

Oṃ, das Kleinod im Lotus! Hûṃ! Der Buddha weiß es!

Als der König und seine Leute am Morgen durch göttliche Kraft hinschauten (97 B), sahen sie, wie Padmasambhava, im Lande der Râkṣasîs angekommen, im Schatten eines Calosanthesbaumes saß. Auch sahen sie, wie das göttliche Pferd daneben stand, mit Goldsand bestäubt. Die Râkṣasîs waren machtlos zu Padmasambhavas Füßen und gaben sich der Religion hin. Und Padmasambhava selbst tat dasselbe. Als der König und seine Umgebung den Padmasambhava in solcher Haltung auf einer mit Padmablumen bedeckten Wiesenfläche sitzen sahen, wandten sie sich nach ihm, warfen sich vor ihm zur Erde und kehrten dann nach Hause zurück (98 A).
Der Buddha weiß es! Dies ist das neunte Kapitel, wie Padmasambhava im Lande des Sonnenuntergangs die Râkṣasîs bekehrte. Oṃ, das Kleinod im Lotus! Hûṃ, Hri! Der Schutzgott

pă-no-săṅ ryak-lŭṅ jók-kă jók-ka hryóp-yam-o ‖ tă-še-tʻíṅ-nŭn lót-lŭṅ ṅák-ba mak dăk-šăṅ nyak-kă ši yaṅ-lă čʻo-ka sak mă-tʻák-nŭm-bo-să mă-ró-săṅ-ṅó yam-o ‖ să-tʻa-lă kyăt-tŭṅ-re gat-lă găṅ nă nan-tyʻen mat-lŭṅ čʻo mat-tă-o ‖ kă-sŭ-să lon-ka mă ban ryak-kă-o ‖ go-să tsŭm-mă-o ‖ go rŭm-să lyaṅ-ka nón dyet-tŭṅ-ka a-yu do kă-sŭm lóm so mă-gat-ne-yam-o ‖ go să a-yu să-tʻa-lă tsŭm-mă-o ‖ go să să-tʻa-lă vyăt mă-lel-nŭm-o ‖ o-lo-yo li-yet-ban lám nón-ne-yam-o ‖.

Saṅ-gye-la kʻyen-no (97 A)

pă-no-săṅ gŭn-nă ṅo-fat-ji-ka dot tʻo-re ṅun-nón-ne-yam-o ‖ šót nón-nŭṅ re dŭn mă-lel-ne-yam-o ‖ hlo o-re-nŭn pă-no-săṅ tsóm-nón-ne-yam-o ‖ pă-no-săṅ ryak-lŭṅ ṅák-šen-lă ár-ren o-lak-fo să-dok-lă nón ṅun-ka ši-yam-o ‖ ár-ren ṅák-šen-lă fo-tím-fo să-dok-lă nón ṅun-ka ši-yam-o ‖ ár-ren sŭm-bryoṅ să-dok-lă nón ṅun-ka ši-yam-o ‖ ár-ren ṅák-ba šák-ti să-dok-lă lyŭp-pă lyŭp-pă nón-nŭṅ-ka ši-yam-o ‖ ár-ren-nŭn ṅák găṅ lă mă-šín-nŭṅ-nón-ne-yam-o ‖.

Om ma-ni pe-me huṅ hri ‖ Saṅ-gye-la kʻyen-no ‖

pă-no-săṅ luk-kăl luk-lŭṅ a-gyăn-să ṅák-nóṅ-šen-lă (97 B) tă-še-tʻíṅ-re muṅ-să lyaṅ-ka tʻi-lŭṅ pŭr-gu-să rip băṅ-ka so-ʼayŭm tʻyók ṅan-nyi-nŭṅ-re ši-fat-yam-o ‖ rŭm-să on-bŭ re jer-să fat-ji-ka lyăp díṅ-nyi-re ši-yam-o ‖ muṅ-ma-săṅ lă bóṅ mă-nyín-ban tă-še-tʻíṅ-să kŭr-vóṅ-ka tʻi-lŭṅ čʻo mat ṅan-nyi-ṅŭṅ-re ší-yam-o ‖ tă-še-tʻíṅ do lă čʻo mat lă ṅan-nyi-yam-o ‖ tă-še-tʻíṅ-re o-lom mat-lŭṅ pe-mo pe-tʻáṅ pŭr-tam-ka ju ṅan-nyi-ṅŭṅ-re pă-no-săṅ-nŭn ši-lŭṅ tă-še-tʻíṅ-lem van-lŭṅ pʻyók tsa-lŭṅ pă-no-săṅ gŭn-nă lót-nón-ne-yam-o ‖ (98 A).
Saṅ-gye-lă kʻyen-no ‖ tă-še-tʻíṅ-re tsŭk-kyer-lem sŭ-mo muṅ tyŭt-ka nón-nŭṅ-să sŭṅ a-pról kă-kyót nóṅ-mă-o ‖ om ma-ni pe-me huṅ hri ‖ wi-dam Tʻu-je čʻŭm-pu čen-rek-zŭ-la kʻyen-no ‖

1) *fo-tím-fo* oder *fă-tím-fo* grünbrustige Prachtdrossel, vgl. Veröffentlichungen aus dem Königl. Museum für Völkerkunde 5, S. 105, Note ††.

Mahâkaruṇikâvalokiteśvara weiß es! Der Buddha weiß es!

Nachdem Padmasambhava in das gegen Sonnenuntergang gelegene Land gegangen war, um die Râkṣasîs zu bekehren, kehrte er in das Land der Götter zurück. Also im Lande der Götter wohnend, verbleibt er der gnädige Beschützer der ganzen Welt. Alle lebenden Wesen der ganzen Welt bleiben Gedanke seiner Gnade, die er nie vergißt (98B). Er hat im Lande Bod die Religion des Dharma aufgerichtet. An diese sollen alle lebenden Wesen ihre Gedanken richten. Wenn sie dies nicht tun, so kann man es als Vergleich annehmen, daß er der einzige gleiche einer erlöschenden Fackelflamme inmitten der Nacht.

Das möge jeder erkennen. Der König, der also die Religion des Dharma aufrichtete, hieß mit Namen Kʻri-sroṅ-lde-btsan. Damit ist die ganze erhabene Erzählung über Padmasambhava zu Ende.

Oṃ das Kleinod im Lotus! Hûṃ! Hri! Segen für alle! (99A).

Es ist nicht alles gefaßt in die Sprache des Volkes Róṅ.

rNam-tʻar der Kgl. Bibliothek, Berlin, vgl. S. 3, Kap. 82[1]), Fol. 258a.

Darauf bezeigten der König von Tibet und seine Minister alle dem Guru Padmasambhava ihre Verehrung, und nachdem sie ihn rechts umwandelt hatten, baten sie: O großer Guru, Nirmâṇakâya, dir zu Diensten sind wir, die Barbaren des Grenzlandes Tibet; es ist eine sehr große Gnade gewesen, daß du, eingetreten in eine Mon-Familie, welche das Dharma nicht kannte, in der Wiedergeburt als großer erhabener Erbarmer, als der alte König Sroṅ-btsan-sgam-po hundertundacht Tempel erbaut hast, um den Grenzländern die Bekehrung zu bringen, den Tempel *aPʻrul-snaṅ* in Lhasa und *Ra-mo-cʻe*, daß du also viele göttliche Werke vollbracht hast; es ist eine große Gnade gewesen, daß König Kʻri-sroṅ-lde-tsan dich den Lehrer selbst

Saṅ-gye-la kʻyen-no ༔

tă-še-tʻíṅ-re tsŭk-kyer-să lyaṅ-ka sŭ-mo-să muṅ tyŭt-ka nón-ren rŭm-să lyaṅ-ka lót tʻi-nón-ne-yam-o ༔ rŭm lyaṅ-ka tʻi-ban a-lo-yo-ba sŭk-dŭm lŭk miṅ-tam lyaṅ-să gŭn-rán-să dók mat-lă ṅan-nyi-yam-o ༔ sŭk-dŭm lŭk miṅ-tam lyaṅ-să tʻam-čáṅ tʻam-bík-să gŭn-rán-să sak-čín-re mă-myón-nă mat-lă ṅan-nyi-yam-o ༔ (98B) čʻo-să tem-bo-re Pát lyaṅ-ka tsăk-yet-mă-o ༔ tem-bo a-re-re tʻam-bík tʻam-čáṅ gŭṅ-nă sak-číṅ-ṅă-o ༔ mă-číṅ-nă găṅ nă tă-dok kă-ta-re so-nap-să lóm-ka mi bok zŭ la mak-kŭṅ-să pe-re to-lă yă-mă-o ༔ to gŭn-nă yă-ší-lă mat-tă-o ༔ o-tʻa čʻo-să tem-bo tsam-bo-să a-bryaṅ-ka gye-po Kri-suṅ-den-tsen yăṅ gŭm-o ༔ a-re čʻo-să tem-bo tsam-bo-să a-bryaṅ gŭm-o ༔ a-lăṅ găṅ tă-še-tʻíṅ-să sŭṅ ryu-wŭṅ gŭn-nă mók-mă-o ༔

om ma-ni pe-me huṅ hri ༔ sŭr-wó maṅ-ga-lam la kra-ši šo ༔ (99A)

Mo-tŭn-či róṅ-kŭp-să ríṅ-nŭn tsam-lŭṅ mă-šŭ-mă-o ༔.

༔ *de-nas Bod-kyi rgyal-blon tʻams-čad-kyis ༔ slob-dpon (1) Padma-abyuṅ-gnas-la pʻyag btsal ༔ skor-ba byas-nas žus-pa e-ma-ho ༔ slob-dpon cʻen-po sprul-pai sku lags ༔ bdag-čag Bod mtʻa-akʻob-kyi mi ༔ cʻos-med Mon-gyi rigs-su soṅ-bas ༔ sṅa-mai rgyal-po Sroṅ- (2) btsan-sgam-po yaṅ tʻugs-rje-cʻen-poi sprul-pa yin-pas ༔ lHa-sa aPʻrul-snaṅ*[2]) *daṅ ༔ Ra-mo-cʻe daṅ ༔ mtʻa adul yaṅ adul-la sogs-pa gtsug-lag-kʻaṅ brgya rtsa brgyad bžeṅs ༔ dam-pai cʻos maṅ-po bsgyur-nas (3) bod-la bka-adrin šin-tu cʻe ༔ de-nas Kʻri-sroṅ-lde-btsan-gyis ༔ slob-dpon ñid-la sogs-pai rgya-gar-gyi paṇḍita maṅ-po spyan draṅs ༔ bSam-yas-la sogs-pai gtsug-lag-kʻaṅ maṅ-po bžeṅs ༔ cʻos-kʻrims bčas-nas (4) Bod kʻams bde-ba-la skod-pa šin-tu bka-adrin cʻe*

1) Man vergleiche zu diesem Kapitel die Auszüge aus dem *Ma-ni bka-abum* bei W. W. Rockhill, The Land of the Lamas. Lond. 1891, bes. S. 331 ff., S. 355 ff.

2) Im Text *aKʻrul-snaṅ!*

und mit dir viele Paṇḍitas aus Indien herbeigeführt, daß er viele Tempel, *bSam-yas* und andere gebaut, die Lehren des Dharma eingeführt und so das Gebiet von Tibet in glückliche Lage gebracht hat. Jetzt ist der alte König zur Ruhe gegangen; wenn nun der Guru selbst nach Udyâna heimgekehrt, also Tibet wieder der Finsternis gleich geworden ist, so ist, bei der großen Ausdehnungssphäre der Bevölkerung, welche nun in eine Lage gekommen, wo alles schlecht gehen wird, also ohne Erlösung ist, hier der Allerbarmer Bodhisattva Âryâvalokiteśvara dem Königreich des Schneelandes Tibet als allgemeiner Gott versprochen worden; eine gute Folge der Bekehrung des Landes ist es (258B), daß uns eine Norm gegeben wird durch einen zur Erde geleiteten, vollendeten Buddha, da durch die Lehren des allerbarmenden Guru die Wiedergeburtstüre aller sechs Klassen von Wesen verschlossen ist. Nachdem der Bittsteller des Königssohns Mu-kʻri-btsan-po also gebeten hatte, antwortete der große Guru: O erhabener Prinz und ihr königliche Minister von Tibet, höret! Dies Gebiet des Schneelandes Tibet ist in alter Zeit, als der vollendete Buddha Śâkyamuni lebte, nicht von seinem Fuße betreten worden, nicht einmal das Wort Vinaya war bekannt; es war ein Reich der Tiere geworden. Zu der Zeit nun, als der Leib des Bhagavân ins Nirvâṇa eingegangen war, da erhielt Mahâkaruṇika Avalokiteśvara Bodhisattva eine Verheißung, und so wurde, als Geschöpf des Geistes des Mahâkaruṇika, ein Affenbodhisattva und die Göttin Târâ, als Râkṣasî der Felsen, als Geschöpf des Geistes nach Tibet geschickt, und da die Kinder von diesem Paare sich mehrten[1]), so wurde das betretene Tibet mit Menschen gemehrt. Da der Vater der Tibeter ein Affe war, so ist ihr Mund gewandt, die Einsicht klein, da die Mutter die Râkṣasî der Felsen war, so ist ihr Herz klein; sie freuen sich am Bösen und sind lässig im Dharma. Da das Paar der Stammeltern also Emanationen des Mahâkaruṇika und der göttlichen Târâ waren, so galten diese Emanationen der Bekehrung Tibets. Darum ist es eine gute Bitte (259A), die Bitte um Gewährung der Lehren des Mahâkaruṇika. So sprach er. Ein sehr großes Wunderwerk ist es. So sprach er.

ste ‖ da ni yab rgyal-po dguṅ-du gšegs ‖ guru ñid ni O-rgyan-du gšegs-na ‖ Bod mun daṅ adra-bar soṅ-nas ‖ tʻams-čad ṅan soṅ-gi gnas-su soṅ-nas tʻar-pa med- (5) par agro-ba šin-tu kʻams cʻe-bas ‖ byaṅ-cʻub-sems-dpa apʻags-pa sPyan-ras-gzigs dbaṅ-pʻyug tʻugs-rje-čan adi ‖ Bod kʻa-ba-čan-gyi rgyal-kʻams spyi-mtʻun-gyi lhar žal-gyi bžes-pa yin-pas ‖ adul-bai (6) (258B) žiṅ kʻams legs-par bda-bai ‖ slob-dpon cʻen-poi tʻugs-rje-cʻen-poi gdams-pa agro-ba rigs drug-gi skye sgo bčad-nas ‖ rdsogs-pai saṅs-rgyas-kyi sar adren-pai gdams-pa gčig gnaṅ atsʻal-lo ‖ žes lha (1) sras Mu-kʻri-btsan-poi žu-ba-po byas-nas žus-pa ‖ slob-dpon cʻen-poi bka stsal-pa ‖ rje lha sras Bod-kyi rgyal blon-rnams gson-čig ‖ Bod kʻa-ba-čan-gyi žiṅ-kʻams adi ‖ sṅon yaṅ-dag-par rdsogs-pai saṅs-rgyas Sʻākya (2) -tʻub-pa gžugs-pai dus-su yaṅ žabs-kyi ma bčag ‖ gdul-byai miṅ yaṅ med ‖ dud-agroi rgyal kʻams-su yod ‖ de-nas bčom-ldan-adas sku mya-ṅan-las ada kʻar ‖ byaṅ-cʻub sems-dpa tʻugs-rje cʻen-po sPyan-ras-gzigs (3) -la luṅ-bstan byin-gyis bslabs-nas ‖ byaṅ-cʻub-sems-dpa tʻugs-rje-cʻen-pos tʻugs-kyi sprul-pa spreu byaṅ-cʻub-sems-dpa gčig Bod-du btaṅ ‖ lha-mo sGrol-mai brag-srin-mo gčig tʻugs-las sprul-nas Bod (4) -du btaṅ ‖ pʻa ma de gñis-las bu byuṅ-ba gčig-la gčig apʻel-nas ‖ ajug-Bod-kyi mir apʻel-te ‖ Bod-kyi pʻa spreu yin-pas ‖ kʻa-sgrin-la bčol cʻuṅ ‖ ma brag-srin-mo yin-pas ‖ sñiṅ-rje cʻuṅ-žiṅ sdig-la dga cʻos-la (5) gnag ‖ on-kyaṅ pʻa ma gñis-ka tʻugs-rje-cʻen-po daṅ ‖ lha-mo sGrol-mai sprul-pa yin-pas ‖ Bod-kyi gdul-bya tʻugs-rje-cʻen-po daṅ ‖ lha-mo sGrol-mai sprul-pa yin-no ‖ de-la tʻugs-rje cʻen-poi gdams-pa žu-ba šin-tu (6) (259A) legs-so gsuṅs ‖ ṅo-mtsʻar šin-tu cʻe-o gsuṅs ‖

---

1) Vgl. J. Buddh. Text Soc. V, 1897, Pt. 1, S. 2, W. W. Rockhill, the Life of the Buddha, London 1884, S. 204–205 und die dort cit. Literatur, J. J. Schmidt, Forschungen im Gebiet der älteren Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, S. Petersburg 1824, S. 211 ff., *Çrî Sarat Das, Pag sam jon zang,* Part II, Calcutta 1903, S. 149.

Kap. 83.

Darauf berichtete Guru Padmasambhava den Königssohn und die königlichen Minister von Tibet: Als Mahâkaruṇika Avalokiteśvara den sechs Arten von Lebewesen ununterbrochen in Gnade sein Auge zuwandte, da ward seine Gnade zum Mitleid, ein Mitleid für die unleugbaren Leiden der lebenden Wesen, vergleichbar einer zärtlichen Liebe, als wären es nicht sechs Arten von Lebewesen, sondern der einzige Sohn, eine Gabe der Gnade, da der Drang zum Elend der Wesen aller sechs Arten nicht mehr zu ertragen war, die Liebe zu dem unleugbaren Elend in dem Worte: *Oṃ maṇi padme hûṃ.* Durch *Oṃ* beruhigen die Götter ihren Schmerz darüber, daß sie wieder herabsinken und erreichen so den Frieden, durch *ma* beruhigen die Asuras ihren Schmerz, durch *ṇi* beruhigen die Menschen den Schmerz, daß sie vom Leben scheiden, durch *pad* beruhigen die stummen Tiere den Schmerz ihrer Stummheit, durch *me* beruhigen die Pretas den Schmerz von Hunger und Durst, durch *hûṃ* beruhigen die Höllen Hitze und Kälte und erlangen den Frieden.[1])

Ferner, wenn die, welche früher als Könige an erster Stelle gestanden haben, da sie die zehn Tugendgebote erfüllt haben, als Götter wiedergeboren sind, so sind sie damit nicht vom Leiden (259B) erlöst. Vom Körper weicht der Glanz, nachdem ein nicht wohlriechender Schweiß sich eingestellt hat, die Devatâs fliehen die Gesellschaft des Gottes, der Palast büßt seinen Glanz und seine bunte Pracht ein; die nie genannte Stunde der Reife (zur Wiedergeburt) ist da, der Badeteich ist versiegt, die Rassepferde[2]) und die Wunderkuh *(Kâmadhenu)* sind fort. Da sendet der Mahâkaruṇika, nachdem er durch übernatürliche Erkenntnis erkannt hat, daß das Tugendverdienst des Gottes verbraucht ist, und daß er in die drei bösen Wiedergeburten herabsinken werde, einen Blick herab.

Als Asuras werden wiedergeboren, welche Haß und Streit übten, aber doch die zehn

slob-dpon Padma-la Bod-kyi lha-sras rgyal blon-rnams-kyis t'ugs-rje-c'en-poi gdams-pa gsuṅ-par žus-pas leu ste brgyad-ču-gya-gñis-pa o.

‖ de-nas slob-dpon Padma-abyuṅ-gnas-kyis ‖ Bod-kyi lha-sras rgyal-blon-rnams-la gdams-pa ‖ t'ugs-rje c'en-po sPyan-ras-gzigs dbaṅ-p'yug adi ‖ agro-ba rigs drug-la t'ugs-rje rgyun c'ad (2) med-par gzigs-pa yin-pas ‖ t'ugs-rje ni sñiṅ-rje yin-te ‖ sems-čan-rnams-la dmigs-pa med-pai sñiṅ-rje ni ‖ agro drug-la ma bu gčig-la sñiṅ brtse-ba ltar ‖ t'ugs-rje agro-ba rigs drug-gi sems (3) -čan sdug-bsṅal-gyi gdud-pa-la bzod t'abs med-par gzigs ‖ c'os-la dmigs-pa-med-pai sñiṅ-rje-ni ‖ oṃ maṇi padme hûṃ ‖ čes-pai yi-ge drug-pa adis ‖ oṃ gyis lha ltuṅ-pai sdug-bsṅal ži-bar byas-nas ‖ bde (4) -ba t'ob ‖ ma lha-ma-yin-gyi sdug-bsṅal ži-bar byas-nas bde-ba t'ob ‖ ṇi mi ap'o-agyur-gyi sdug-bsṅal ži-bar byas-nas bde-ba t'ob ‖ pad byol sod glen lkugs-kyi sdug-bsṅal ži-bar byas-nas bde-ba t'ob ‖ me yi-dvags (5) skres skom-gyi sdug-bsṅal ži-bar byas-nas bde-ba t'ob ‖ hûṃ dmyal-ba ts'a graṅ-gi sdug-bsṅal ži-bar byas-nas bde-ba t'ob ‖

de yaṅ sṅa rgyal gtsor byas dge-ba bču byas-pai lhar skyes kyaṅ ‖ sdug-bsṅal-las ma (6) (259B) adas ‖ lus-la dri mi žim-pa laṅs-nas lus-kyi 'od ats'or ‖ lha-mo-rnams daṅ lhai grogs-kyi bor ‖ gžal-yas k'aṅ-gi 'od daṅ k'a-dog ats'or ‖ ma smos-pai lo-t'og skam ‖ k'rus-kyi rdsid-bu skam ‖ čaṅ-šes[1]) -kyi rta daṅ adod-ajoi-ba (1) gtor ‖ mṅon-par-šes-pas lhai bsod-nams zad-nas ‖ ṅan soṅ gsum-du lhuṅ-ba mt'oṅ-nas ‖ sdug-bsṅal-la bzod rlag-med-pa de-la ‖ t'ugs-rje-c'en-poi spyan-gyis gzigs-so ‖ k'oṅ-k'ro daṅ p'rag-dog byas-nas dge (2) bču spyad-pai ‖ lha-ma-yin-du skye-te ‖ lha daṅ lha-ma-yin at'ab-pai dus-su ‖ lha bsod nams c'e-bai lha-ma-yin ap'ab-pa maṅ ‖ mts'on-c'as ak'or-los lus gnad-pa daṅ ‖ rmas-pa daṅ ‖ ši-ba daṅ ‖ adrad-pa daṅ ‖ lha-ma-yin naṅ (3) at'ab-pa daṅ ‖ rtsod-pa daṅ ‖ sdug-bsṅal drag-po bzod-par

1) Vgl. E. S. Pallas, Hist. Nachrichten über die histor. Völkerschaften II. S. Petersburg 1801, S. 90. J. J. Schmidt, Forschung. S. 200ff. Laufer, Roman, Kap. 22, S. 224, Zeile 8 lies: „die Hölle, die Pretas, die Tiere" statt: „die Pretas und Tiere der Hölle". 2) Blockdruck: *lčaṅ-šes* vgl. oben S. 15, 16.

Tugendgebote befolgten. Zu der Zeit einer Schlacht zwischen Devas und Asuras erleiden die Asuras, da das Tugendverdienst der Devas größer ist, viele Niederlagen, von Schwertern und Cakras werden sie getroffen, verwundet, sie sterben, sie werden zerfleischt. Es gibt auch innere Kriege der Asuras, Kämpfe mit Waffen; dies furchtbare Leiden ist schwer zu ertragen, und wenn sie nun sehen, daß sie nach dem Tode eine üble Wiedergeburt erhalten, ist ihr Leiden außerordentlich groß.

Wer als Mensch geboren ist, wird vom Leiden nicht frei. Da sind zuerst die Schmerzen der Geburt. Zur Zeit, wo (das Kind) im Leibe der Mutter wohnt, ist es wie an Eisen gebunden, wenn die Mutter hungert und ißt, zur Zeit, wo die Mutter gebärt, ist es wie zwischen Felsen gepreßt; sobald die Mutter ausgeht, glaubt es vom Winde fortgetragen zu werden; sobald die Mutter liegt, glaubt es sich von einem Berg gedrückt. Wenn sie von der furchtbaren Last ermüdet ist, ist der Leib wie zerschnitten. Sowie das Kind geboren ist, ist es nahe daran zu ersticken, nahe daran zu sterben. Als ob ihm die Haut abgezogen würde, fühlt es sich in dem Moment, wo Vater und Mutter es nehmen, wie ein junges Vögelchen von Geiern erfaßt.

Und nun das Leiden der alten Männer! Wenn die physische Kraft des Körpers nachläßt (260A), verschwindet der Glanz der Haut, die Sinnesorgane werden stumpf, das Auge trübe, das Ohr taub, die Nase trieft, die Zähne fallen aus, die Zunge stammelt. Wenn er aufstehen soll, hält es der Körper nicht mehr aus, wenn er aufrecht steht, so hält er sich an. Für Kinder und Enkel und alle Leute ist er abstoßend. Der Gedanke, „ich bin alt", ist ein Leiden ohne Ende.

Was das Unglück des Sterbens betrifft, so wird der geliebte Leib aufgegeben, man trennt sich von der Umgebung der Freunde, Kinder und Enkel und Hausangehörige verlassen (uns); den Besitz mitzunehmen, und wenn es auch noch so wenig wäre, dazu hat man nicht mehr die Macht; der Körper wird wie ein Feldstein hingeworfen. Dieses Gefühl des Wesens selbst ist ein sehr schweres Leiden, da man wandern muß zu schlechterem Leben. Da ist die Ermüdung über dem Begehren nach dem Nichterlangten, während man doch nach dem, was man nicht hat, suchte, in dem Gedanken, daß ich nicht sterbe; da ist der Trieb darnach, was (nun) verlassen ist, wenn man niemand als Behüter dessen finden kann, was man hat. Im Herzen krank, ist man schlaflos, daß man seinen Feind nicht abwehren kann. Bei den Folgen der Erbsünde ist es eine große Strafe für den Mann, wenn er keinen Zusammenhang mit Verwandten hat, es ist eine große Strafe sogar das Glück, daß er einen Sohn förderte, eine Tochter ausstattete. Da ist Übersättigung darüber, daß man verlassen ist, nachdem man stets das Leben eines Hausvaters geführt hat. Solche und ähnliche Leiden enden nicht.

dka-ba daṅ ‖ tsʻe apʻos-nas ṅan soṅ-du agro-ba raṅ-gi šes-nas sdug-bsṅal šin-tu cʻe-o ‖ mir skyes kyaṅ sdug-bsṅal-ba las ma adas-te ‖ daṅ-po skye-bai sdug-bsṅal (4) ni ‖ mai kʻoṅ-nas gnas-pai tsʻe ‖ ma ltogs-pai dus-su zo-ba lčags-la btags-pa daṅ adra ‖ ma abraṅs-pai dus-su brag bar-du rtsir-ba daṅ adra ‖ ma pʻyin rtsa-na rluṅ-gis[1]) kʻyer-ba daṅ adra ‖ ñal-bai tsʻe rii mnan-pa daṅ adra ‖ (5) drag šul ltaṅ dub byas tsa-na lus cʻag-pa adra ‖ skye tsa-na sub-la kʻad ši-la kʻad ‖ pags-pa šus-pa tsam ‖ pʻa mai blaṅs-pai tsʻe ‖ bye-pʻrug kʻras kʻyer-ba daṅ adra ‖ rgas-pai sdug-bsṅal ni ‖ lus abyuṅ-ba zad-pas bkrag (6) (260A) ‖ mdaṅs acʻor ‖ dbaṅ-po ñams ‖ mig mi gsal ‖ rna-ba 'on ‖ sna-cʻu adsag ‖ so don ‖ lče sdib ‖ laṅs-na lus mi tʻeg ‖ sdod-na sdebs ‖ bu tsʻa daṅ mii sñiṅ-du mi sdug ‖ sdug-bsṅal rgas adug (1) sñam-ba rgyun mi acʻad-do ‖ acʻi-bai sdug-bsṅal-ni ‖ gčes-pai lus bor ‖ adus-pai grogs daṅ bral ‖ bu tsʻa daṅ akʻor-gyog ajog ‖ nor ji tsam yod kyaṅ akʻyer dbaṅ med ‖ lus sa-rdo ltar bor ‖ sems-ñid rig (2) pa adi ṅan soṅ-du akʻyams-pai šin-tu sdug-bsṅal-lo ‖ ma ši-bar yaṅ ‖ med-pa btsal-gyi mi rñed ltogs-la tʻaṅ-cʻad ‖ yod-pa bsruṅ-gi mi laṅs-pa brel[2]) -la kʻa skom ‖ dgra ma tʻul-bar sñiṅ-na la gñid (3) yar ‖ gñen daṅ abrel-pa ma akʻyoṅs-pas ‖ ñon-moṅs-la sems kʻral cʻe ‖ bu abogs bu-mo

1) Blockdruck: *rluṅ-gi.* 2) Blockdruck: *drel.*

Wer in der Welt der Tiere wiedergeboren ist, dessen Leiden hören nicht auf; ist es in der Zahl der neun Haustiere des Menschen, so ist das Tier des Menschen Knecht; da gibt es Pflügen und Lasten schleppen und auch die Schlachtung; bei Jagdtieren die Tötung durch die Jagd, bei Fischen durch den Fischer; von den wilden Tieren tötet eines das andere. Ihrer Leiden ist kein Ende.

Auch bei der Geburt als Preta ist des Leidens kein Ende. Glühende Kohlen sehen sie für Speise an (260B), Eiter und Blut für Trank; haben sie Essen gefunden, Wasser genossen, so brennt ihr Leib, Essen und Trinken haben sie nicht erhalten. Und wenn sie's erhalten, geht es nicht zum Munde ein, und wenn es eingeht, so sättigt es nicht den Bauch. Nicht imstande, Speise zu essen, beobachten sie die Menschen und gehen, selbst wenn sie Speise erlangt haben, auf Raub bei andern aus; sie heißen dann die Pretas der Luftspiegelung. Über sich selbst nicht Herr, wollen sie den Menschen Schaden bringen, und wie sie auch den nicht verlassen, welcher an der Krankheit *gŠin-se-rag* gestorben ist, so bleiben sie auch bei dem Kranken, der eine andere Krankheit hat, und indem sie das, was ein anderer gesammelt hat, aufzählen, haben sie maßloses Leid.

In der Hölle wiedergeboren zu werden, ist des Leidens in heißen und kalten Höllen kein Ende. Es gibt acht heiße Höllen. In der Hölle *Sañjîva* lebt man hundert- über hundertmal auf, stirbt hundert- über hundertmal; in *Kâlasûtra* wird zum Halbieren des Leibes eine Schnur aufgelegt und die Höllenfürsten sägen darnach mit einer eisernen Säge; in *Sanghâta* werden sie in einer Höhlung durch einen darauf passenden Eisenblock zerquetscht, in der Hölle *Raurava* machen die an Stricken Gebundenen ein Geschrei, in *Tapana* werden sie in einen großen, bis an den Rand gefüllten Kupferkessel geworfen und gekocht; in *Pratapana* werden sie mit eisernen Zangen gefaßt und gebrannt; in *Avîcî* leiden sie Schmerzen, welche nicht einen Augenblick ertragen werden können, niedergedrückt durch einen Berg unter den Folgen (Sturm) ihres Karman.

rdsoṅ-ba skyid kyaṅ sems kʿral cʿe ‖ so-nam rgyun-du byed-pas brel-la[1]) tʿaṅ cʿad ‖ de-la sogs-pa sdug-bsṅal-las ma (4) adas-so ‖ byol soṅ-du skyes kyaṅ sdug-bsṅal-las ma adas ‖ mi nor sna dgur skyes kyaṅ mii akʿol-ba daṅ ‖ rmo rmod[2]) -pa daṅ ‖ kʿal agel-pa daṅ ‖ gsod-pa daṅ ‖ ri dvags rṅon-pas gsod-pa daṅ ‖ ña ña-pas (5) gsod-pa daṅ ‖ gčan-gzan gčig-gis gčig gsod-pa daṅ ‖ sdug-bsṅal-las ma adas-so ‖ yi-dvags-su skyes kyaṅ sdug-bsṅal-las ma adas-te ‖ zas-la me ma-mur-du mtʿoṅ-ba daṅ ‖ skom-la snag-kʿrag (6) (260B) -tu mtʿoṅ-ba daṅ ‖ lto zas skom zas kyaṅ lus sregs-pa daṅ ‖ zas skom mi rñed ‖ rñed-kyaṅ kʿar mi šoṅ ‖ šoṅ kyaṅ sus-pa mi kʿeṅs ‖ zas-la bza dbaṅ-med-par mii bsruṅ-ba daṅ ‖ zas rñed kyaṅ gžan-gyi apʿrog-tu yoṅ-ba (1) daṅ ‖ mkʿa-la rgyu-bai yi-dvags bya-ba ‖ raṅ dbaṅ-med-par mi-la gnod-pa byed-pa ‖ gšin-se rags bya-ba nad gaṅ-gi ši-ba de yaṅ ma bral-bar gžan nad dei na-bar ajug-pa daṅ ‖ gžan-gyi sdud brtags byas-pai (2) tsʿe-na[3]) sdug-bsṅal dpag-tu med-pa yod-do ‖ dmyal-bar skyes kyaṅ tsʿa graṅ-gi sdug-bsṅal-las ma adas-te ‖ tsʿa-bai dmyal-ba brgyad-la ‖ yaṅ-sos bya-ba žag-re-la lan brgya brgya bsos ‖ lan brgya brgya acʿi-ba yod ‖ tʿig (3) nag bya-ba lus pʿyed-du tʿig btab-nas ‖ dmyal-dpon-gyi sog-les ages-pa[4]) yod ‖ bsdus-ajoms bya-ba lčags-kyi bstun kʿuṅ-du brduṅ-ba yod ‖ ṅu-abod bya-ba skye-nas tʿag-pa btags-nas cʿo-ṅes adebs-pa yod ‖ (4) tsʿa-ba bya-ba zaṅs rgya-ma kʿa bčad-du bčug-nas atsʿod-pa yod ‖ rab-tu tsʿa-ba bya-ba lčags-kyi skam-pas bzuṅs-nas bsreg-pa daṅ ‖ mnar-med bya-ba las-kyi rluṅ-gi riis[5]) mnan-nas ‖ sdug-bsṅal skad čig tsam yan bzod (5) rlag-ned-pa yod ‖ graṅ-bai dmyal-ba brgyad-la ‖

---

1) Blockdruck: *drel-la.* 2) Blockdruck: *smod-pa.* 3) Blockdruck: *na-tsʿa.*

4) Blockdruck: *sog-le agra-ba* (?). Die Parallele im *aJig-rten-bžag-pa* S. Petersburger Tandschur *mdo* Fol. *kʿu* 96b, wo die *Kâlasûtra*-Hölle beschrieben wird, hat *sog-les gšag-par* ....

5) Blockdruck: *rii.*

Es gibt acht kalte Höllen. In der Hölle *Arbuda* entstehen Frostbeulen unter dem kalten Wind ihres Karman, in *Nirarbuda* platzen die Beulen und ziehen Eiter; in *Aṭaṭa* frieren sie, daß die Zähne klappernd schlagen; in *Utpala* platzen vor (261 A) Frost (die Lippen) in vier Lappen, in *Mahotpala* in acht wie (die Blätter) einer Lotusblume und vom Frostwind ihres Karman ihr Leib in zweiunddreißig.

In *Ñi-ts'e* ist einen Tag lang Pein, in der Nacht sterben sie, in *Ñin-'k'or* sterben sie am Tage hundertmal, das ist ihre tägliche Pein. Sie müssen knietief in einem Pfuhl roten Feuers waten, sie müssen in einem Pfuhl von Leichenresten gehen, auf dem Messerwege wird das Fleisch vom Beine geschnitten, ein Schwertregen fällt herab, auf dem eisernen *S'âlmali*-Baum, der 16 Spannen hoch ist, müssen sie aufwärts und abwärts klettern. Solche und andere maßlose Leiden gibt es in der Hölle.

Da nun also die sechs Lebewesen aus eigener Kraft von ihren Leiden nicht frei werden, so hat der Herr des Erbarmens Âryâvalokiteśvara auf endlose Zeit in Gnade herabgeblickt. Der Blick des Erbarmens über das unleugbare Elend hat den Kreislauf der sechs Wesenklassen unterbrochen: *oṃ ma-ṇi pad-me hûm*, so hat *oṃ* die Wohnung der Götter, welche als Devas geboren, ihr Leben genossen, *ma* die der Asuras, welche als Asuras ihr Leben genossen haben, *ṇi* die der Menschen, welche als Menschen ihr Leben genossen haben, *pad* die der Tiere, welche als Tiere geboren waren, *me* die der Pretas, welche als Pretas ihr Leben abgeschlossen haben (261 B), *hûm* die der Hölle, welche als Höllenwesen ihr Leben abgeschlossen haben, leer gemacht. So bilden also, nachdem er den Wohnort der sechs Wesenklassen leer gemacht und also der Kreislauf der Reihe nach verschwunden ist, das Herz des Allerbarmers, welcher die Wesen zur Wohnung der Bodhi zieht, die sechs Silben.

c'u-bur-čan bya-ba ‖ las-kyi lhag-pai c'u-bur 'oṅ-ba daṅ ‖ c'u-bur rdol-ba-čan bya-ba ‖ c'u-bur rdol-nas c'u-ser ababs-pa daṅ ‖ so t'am stag bya-ba daṅ ‖ ak'yags nas-so (b) (261 A) sgra rtog-rtog-pa daṅ ‖ utpala-ltar gas-pa bya-ba ‖ ak'yags-nas ts'al-pa bžir gas-pa daṅ ‖ utpala c'en-po ltar gas-pa bya-ba ‖ ts'al-pa brgyad-du gas-pa padma ltar gas-pa bya-ba ‖ las-kyi lhag (2) -pai lus sum-rtsa-gñis-su gas-pao ‖

ñi-ts'e bya-ba ñin-mo sdug-bsṅal ‖ mts'an-mo ac'i-ba daṅ ‖ ñin-ak'or-ba bya-ba ñin-mo lan brgya ac'i ‖ t'un-moṅs-kyi sdug-bsṅal ni ‖ me dmar-poi adam-la spus nub agro (2) dgos-pa daṅ ‖ ro-myags-kyi adam-la agro dgos-pa daṅ ‖ spu-grii lam-gyi ša-rus bčod-pa daṅ ‖ ral-grii c'ar abab-pa daṅ ‖ lčags-kyi šal-ma-ri sor bču drug yod-pa-la yar-šan mar-šan byed-pa daṅ ‖ de-la (3) sogs-pa dmyal-bai sdug-bsṅal dpag-tu med-pa yod-do ‖ de-ltar agro-ba drug-po sdug-bsṅal-gyis[1]) raṅ-bžin-las ma adas-pas ‖ de-la t'ugs-rjei bdag-po ap'ags-pa sPyan-ras-gzigs-kyis dus rgyun-c'ad-med-par sñiṅ (4) -rjei gzigs-so ‖ dmigs-pa med-pai sñiṅ-rjei agro drug ak'or-ba rgyun bčod-pa gzigs-te ‖ oṃ ma-ṇi pad-me hûṃ ‖ čes-pai ‖

oṃ-gyis lhar skye-bai g,yaṅs-sa spyad-nas lhai gnas stoṅ ‖

mais[2]) lha-ma-yin-du (5) skye-bai g,yaṅs-sa spyad-nas lha-ma-yin-gyi gnas stoṅ ‖

ṇiis[3]) mir skye-bai g,yaṅs-sa bčad-nas mii gnas stoṅ ‖

pad-kyis[4]) byol-soṅ-du skye-bai g,yaṅs-sa bčad-nas byol-soṅ-gi gnas stoṅ ‖

meis[5]) yi-dvags-su skye-bai (6, 251 B) g,yaṅs-sa bčad-nas yi-dvags-kyi gnas stoṅ ‖

hûṃ-gis dmyal-bar skye-bai g,yaṅs-sa bčad-nas dmyal-bai gnas stoṅ ‖

agro drug gnas stoṅ-bar byas-nas ak'or-ba ka-nas dag-ste ‖ byaṅ-c'ub-gyi gnas-su adren-par byed-pa (1) t'ugs-rje c'en-poi yaṅ sñiṅ-yi-ge drug-pa yin-no ‖

t'ugs-rje c'en-poi sñiṅ-rje gsum gyes rigs drug-la gzigs-pai leu gya-gsum-pa-o.

---

1) Blockdruck: *gyi.* 2) Blockdruck: *mai.* 3) Blockdruck: *ṇii.* 4) Blockdruck: *kyi.* 5) Blockdruck: *mei.*

ERKLÄRUNGEN ZU DEN TAFELN.

TAFEL I.

Tempelbild aus West-Tibet, Sammlung Dr. von Le Coq, Padmasambhava und sein Parivâra.

In der Mitte als große Hauptfigur Padmasambhava auf der Lotusblume im See Dhanakośa sitzend. Er trägt Donnerkeil (r.), Schädelschale (l.) und im linken Arm den Khaṭvaṅga mit dem Dreizack darüber. Vor ihm sitzen zwei Dâkinîs mit Schädelschalen, vielleicht seine zwei Hauptfrauen *Ye-šes mts'o rgyal* (r.) und *Mandârava* (l.). Über ihm in der Luft sieht man den Dhyânibuddha *Amitâbha*, rechts über ihm *S'âkyamuni-buddha*, links *Maitreya*.

TAFEL II.

Saṃsâra-Cakra oder Bhava-Cakra, schematische Darstellung eines tibetischen Bildes, nach einer von Prof. Denison-Roß übersandten Photographie.

LITERATUR:

Alphabetum Tibetanum .... editum studio et labore Fr. Augustini Antonii Georgii Romae MDCCLXII, Tab. II ad pag. 487, Reproduziert bei Foucaux, Annales du Musée Guimet VI, 1224, S. 290.

Adolf Bastian, Ethnologisches Bilderbuch, Berlin 1887, Taf. V. Vgl. hierzu F. W. K. Müller, Bemerkungen zu einem japanischen Saṃsârabild, T'oung-Pao IV, Leiden 1893, Mélanges pag. 363ff.

Očerki byta Buddijskich monastyrej i Buddijskago duchovenstva v Mongolii ... A. Pozdněeva, S. Peterburg 1887, pag. 71–83 Tablica. (Sehr klar und deutlich überall mit tibet. Inschriften versehen, während der Text die mongol. Bezeichnungen gibt).

L. A. Waddell, The Buddhist Pictorial Wheel of Life: Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal 61, 1892, Nr. 3, pag. 133–55;

—, Buddha's Secret from a sixth Century Pictorial Commentary and Tibetan Tradition: Journ. of the Royal As. Soc. April 1894, 2 Taf. (Bestimmt ein Gemälde in Ajaṇṭâ als Bhavacakra.).

—, Lamaism in Sikhim pag. 241–391 von: H. H. Risley, The Gazetteer of Sikhim, Calcutta 1894. (Pag. 266, Taf. VII: Description of the pictorial wheel of life).

—, The Buddhism of Tibet or Lamaism, London 1895, S. 91 u. 108ff.

—, Lhasa and its mysteries, London 1905, pag. 222 und Tafel, Tafel zu pag. 442.

S. Chandra Dás, Journal of the Buddhist Text Society III, 1895, Pt. 1, Tafel: ein Gelbmützenbild, anders angeordnet als das bei L. A. Waddell Buddhism of Tibet etc. abgebildete aus Ta-si-ding. Vgl. ebenda I, 1893, Pt. 3, S. 6ff.

—, ebenda V, 1897, Pt. 1. Tafel (ungezählt) bei S. 41, 42.

Paul Carus, The Mythology of Buddhism: The Monist 7, Nr. 3, 1897. Auf S. 431 stellt V., anknüpfend an den Artikel von Caroline A. Foley, Journ. of the Royal As. Soc. 1894, S. 389 die tibet. Bilder A. Bastians (nach Georgi) und L. A. Waddell J. Royal. As. Soc. 1894 und endlich das japanische Bild aus der Samml. E. Riebeck (bei A. Bastian l. c.) zusammen und weist auf S. 436 auf ein assyrisches Bronzetablet hin, das er nach Lenormant (auch bei E. Babelon, Manual of Oriental Antiquities, London 1906, S. 131, 132 reproduziert) abbildet. Dies Tablet, welches in vier Reihen mythologische Darstellungen enthält, wird von einer geflügelten Dämonenfigur in ähnlicher Weise gehalten, wie das Bhavacakra.

L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Études et matériaux, London 1898, S. 98. Vgl. auch A. Schiefner, Tibet. Lebensbeschreibung des Çâkyamuni S. 95, Note 57.

N. W. Thomas, On a pictorial representation of the wheel of life from Japan: Man, a monthly record of Anthropological Science 1, 1901 mit Taf. A. Die Erklärungen des Bildes sind von T. Watters.

Verwandt sind die abendländischen Glücks- und Lebensräder:

John Winter-Jones, Observations on the Origin of the Division of Man's Life into Stages: Archaeologia, Vol. XXXV, 1853, S. 167–89.

Karl Weinhold, Glücksrad und Lebensrad: Abhandl. königl. Preuss. Akad. Wissensch. 1892, Berlin 1892.

Julius von Schlosser, Jahrbuch der kunsthistor. Sammlung des Allerhöchsten Kaiserhauses, Wien 1893, S. 287 und die dort gegebenen Zitate.

Διονυσίου τοῦ ἐκ Φοῦρνα, Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης, ἐκδιδομένη ... ὑπὸ Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως. Ἐν Πετροπόλει, 1909, S. 213–4.

Katalog Börner 1911, Manuskripte, Abendl. und Orient. Miniaturen, Leipzig 1911, S. 8–10, Nr. 11; Französ. Bild: Die Mutter Natur hält das Lebensrad hoch, oben eine dreiköpfige geflügelte Figur: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft usw.

Nach den Mitteilungen L. A. Waddells gehörte das Bild in *bSam-yas* dem alten Stil an, während die neuen lamaistischen Bilder aus Tibet und der Mongolei einen jungen Stil repräsentieren, den der berühmte Atîśa (11. Jahrh.) in Tibet einführte. Sein Bild soll aus der Schule des Asanga stammen. Immerhin gibt die neue Form noch Anhalt genug, um als Illustration zu dem oben Erwähnten zu dienen.

Der alte indische Stil soll auf Nâgârjuna zurückgehen. Der berühmte Brief des Nâgârjuna an König Udayana geht in V. 63–112 (Suhṛllekha aus dem Tibetanischen übersetzt von H. Wenzel, Leipzig 1886) so auf die Bilder ein, daß man sie wohl als zugehörig bezeichnen kann.

Es ist interessant zu erfahren, daß der neue Stil außer in einigen Kleinigkeiten sich besonders dadurch unterscheidet, daß die Figur des Avalokiteśvara usw. eingefügt sein soll.

Daß die Legende das Bild in Buddhas Zeit zurückversetzt, ist keine verwunderliche Sache, vgl. Divyâvadâna XXI, 299–300 und über die Wirkung des Bildes ebenda 180, 567.

Da die schematische Zeichnung hier beigefügt ist, um die oben gegebenen Stellen zu illustrieren, gebe ich hier nur das zum Verständnis Nötigste und verweise den Leser auf die Literatur.

Den Rand des Kreises bilden die Nidânas, der sogenannte Kausalnexus (Pratîtyasamutpâda). Die Bilder beginnen unten, steigen rechts im Bilde an und schließen wieder unten links. Vgl. oben S. 11.

Aus Unwissenheit (*avidyâ:* blinde, alte Frau), Mangel des Bewußtseins des höchsten Zieles der Erlösung, entstehen die formlosen Bildungen, Einkleidungen (*saṃskâra:* Töpfer mit Gefäßen), es entsteht Bewußtsein (*vijñâna:* Affe, Frucht essend), das Bewußte scheidet sich vom Unbewußten (*nâmarûpa,* Schiff mit Fährleuten), die Bereiche der fünf Sinne und das geistige Organ entwickelt sich (*ṣaḍâyatana:* leeres Haus), sie treffen, berühren die Sinnesobjekte (*sparśa:* Liebespaar), empfinden Freude oder Schmerz (*vedanâ*: Pfeil im Auge), verlangen nach Mehr (*tṛṣṇâ:* Weintrinker), geben sich dem Genuß hin (*upâdâna:* Blumensammler), es entsteht Kontinuität der Existenz (*bhava:* schwangere Frau), Geburt i. e. Wiedergeburt (*jâti:* Gebärende), Zerfall und Tod (*jaramaraṇa:* Leiche, welche eingebündelt weggetragen wird).

Im Mittelfelde des Kreises: die Repräsentanten der drei Laster: *râga:* Wollust, Vogel; *dveṣa*: Haß und Wut, Schlange; *moha:* Dummheit, Schwein. Vgl. L. A. Waddell, Lamaism, S. 109 usw.

Der Rand des inneren Kreises: weiße Hälfte, die guten Wiedergeburten. Ein Tantriker führt Mönche, Nonnen, fromme Laien (einen mit Gebetmühle und Rosenkranz) gegen oben; schwarze Hälfte: die Boten des Todesgottes bringen Sünder nach unten. Vgl. Pallas, Samml. histor. Nachrichten von mongol. Völkersch. S. Ptg. 1801, II, 54.

Die sechs großen Felder:

Oben in der Mitte: die Himmel vgl. S. 19, 32 und Suhṛll. V. 69–74, 98–101.

Links im Bilde daran anschließend: die Asuras. Schlacht mit den Göttern vgl. S. 19, Zeile 11–12, 32–33, und Suhṛll. V. 102. Rechts die Menschenwelt vgl. S. 20, 33 und Annal. du Musée Guimet V, 523–6.

Von oben an folgende Gruppen: brahmanischer Asket im Gebirge von einer Gottheit besucht, buddhistischer Mönch-asket, Altar Buddhas mit Mönchen, Kloster, Sterbender mit Mönch der ihm den Puls fühlt, Fest im Hause, ein Tier wird geschlachtet, Reisende zu Pferde, Markt, wandernde Asketen und häusliches Leben, tafelnde Gruppe.

Untere Reihe rechts im Bilde unter der Menschenwelt: die Tierwelt vgl. S. 19, 34, Ann. V, 520–1, Pallas II, 60, B. Bergmanns Nomad. Streifereien unter den Kalmüken, Riga 1904, III, 227. Von unten an: Makara, Drache, Schlangen und Schildkröten, Palast des Nâga-Königs, Nâgakanyâs mit Edelsteinen, dahinter im Bergland allerlei Vierfüßler und Geflügel.

Untere Reihe links im Bilde: die Pretas (Gespenster) vgl. S. 18–19, 34 und Bergmann III, 226, Pallas II, 55, Ann. V, 521f. Auf dem Thron der König der Pretas. Buddha, Avalokiteśvara (vgl. oben) bringen Erfrischung. Im Hintergrunde: Vajrapâṇi und Mañjuśrî. Vgl. auch Graham Sandberg, Tibet.-English Dict. (C. Dás) Calcutta 1902, S. 1132.

Mittelfeld unten: die Hölle S. 11, 17, 34, Ann. V, 1883, 516ff. S. Chandra Dás, Pag sam jon zang I, 5. Vgl. auch die Paraphrase (nicht Übersetzung) eines tibetanischen Textes *ZDMG* 56, 3, 1911, S. 471ff. Oben in ausschreitender Stellung Yama S. 17: Ratnadharmarâja mit Keule und Spiegel, neben ihm die Seelenwage (Bergmann III, 141) und schwarze und weisse Steinchen. Davor die folgenden Szenen: Links unten ein ochsenköpfiger Dämon mit Messer einen Verdammten verfolgend: Sanjîva S. 17, Zeile 16, S. 34, Bergmann III, 219aa, Pallas II, 57, Suhṛll. V, 77; zwei Teufel einen Verdammten zersägend (die schwarze Schnur = unsere Rötelschnur fehlt): Kâlasûtra S. 34, Bergmann III, 220bb, Pallas II, 57, Suhṛll. V. 78, daneben in der Ecke die Verdammten zwischen Berge gepreßt: Saṁghâta S. 34, Bergmann III, 220cc, Pallas II, 58, Suhṛll. V, 77, 78, ein eiserner Kasten in der Mitte repräsentiert die Höllen Raurava und Mahâraurava S. 17, Zeile 6, S. 34, Bergmann III, 220–1dd, ee, Pallas II, 58, Suhṛll. V, 77, ein Teufel, der einen Verdammten spießt, repräsentiert die Höllen Tâpana und Pratâpana Bergmann III, 220ff, gg, Pallas ebenda. Das Mittelfeld nimmt Avîcî ein: ein großer Kessel, in welchem tierköpfige Teufel die Verdammten kochen, Bergmann III, 221hh, Suhṛll. V. 77. Dies sind die acht Haupthöllen etwas verkürzt dargestellt. Es folgt über der Sägeszene der S'âlmalibaum (nicht botan. corr.) und ein Raubvogel darüber, S. 17, Zeile 12, S. 35, Bergmann III, 228, Pallas II, 56, Suhṛll. V. 80, das Aufreihen auf Pfähle Suhṛll, V. 79, neben dem eisernen Haus der Schmutzsumpf mit den giftigen Würmern, S. 35, Bergmann III, 223, Pallas II, 56, Suhṛll. V, 81. In der Ecke daneben die Strafe der Religionsverächter (Var. von Saṃghâta) Zermalmung durch heilige Bücher und der Verächter der Klerisei: die Zunge wird ausgezogen und darauf gepflügt. Dahinter rechts von Yama die kalten Höllen S. 35, Bergmann III, 224–5, Pallas II, 59.

BEITRÄGE ZUR ETHNOGRAPHIE DER LOLO.

KATALOG DER SAMMLUNG WEISS IM KGL. MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE ZU BERLIN.

VON

HERBERT MUELLER.

Hierzu Tafel III und IV und 1 Karte.

VORBEMERKUNG.

Das Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin besitzt seit einiger Zeit eine Sammlung ethnographischer Objekte, die der deutsche Konsul in 成都府 *Tsch'êng-tu-fu* (Prov. *Szĕ-tsch'uan*), Herr E. Weiss, auf einer Reise in dem zu seinem Amtsbezirk gehörigen 建昌 *Kien-tsch'ang*-Gebiet dankenswerterweise zusammengebracht hat. Ethnographica von den Lolo sind nur in wenigen Museen vorhanden, und nur eines dieser Museen hat – unseres Wissens – seine Lolo-Sammlung publiziert: das Public Museum of the City of Milwaukee, Wisc., dessen Sammlung von Mr. Owen L. Stratton in 峩邊廳 *O-pien-t'ing* (Prov. *Szĕ-tsch'uan*) angelegt wurde.[1]) Unter solchen Umständen erschien es wünschenswert, einen ausführlichen Katalog der Berliner Sammlung zu veröffentlichen. Dem Kataloge selbst, der den II. Teil dieser Arbeit bildet, sind einige Kapitel vorangestellt, die – ohne irgendwie Anspruch auf erschöpfende Ausführlichkeit zu machen – versuchen, einen Überblick über die Verbreitung der Lolo und einige Grundzüge ihres ethnischen Charakters[2]) zu geben und damit zugleich die Resultate gewisser, mit der Katalogisierung verbundener Arbeiten einem weiteren Kreise zugänglich zu machen. Zu einer ausführlicheren monographischen Behandlung ist dieses Gebiet noch nicht reif.[3])

Anmerkung: Die für diese Arbeit verwendeten chinesischen Schriftzeichen sind von der kaiserl. Reichsdruckerei gütigst zur Verfügung gestellt worden, wofür die Redaktion hiermit ihren verbindlichsten Dank ausspricht.

NAME.

Die Lolo sind – gleich vielen anderen Völkern – nicht unter einem einheimischen Namen in der europäischen Literatur bekannt geworden, sondern unter dem, der ihnen wohl als ein Spottname von ihren Nachbarn, den Chinesen, gegeben worden ist. Diese schreiben den Namen „Lolo“ auf verschiedene Weise: 羅羅 oder mit dem Klassenzeichen „Hund“ daneben.[4]) 玀玀 „*Lo-lo*“; 猓玀 „*Lo-lu*“; 盧鹿 oder 鹿鹿 „*Lu-lu*“; endlich auch 果羅 oder 猓玀 „*Kuo-lo*“, welch letzterer Name nur aus dem obigen *Lu-lu* verderbt sein soll.[5]) Die Lolo selbst betrachten diese ihnen von den Chinesen gegebenen Namen als beleidigend und ziehen die allgemeineren Benennungen für „Aboriginer“ vor, von denen als die höflichste gilt: 老本家 Lau-pen-kia, während solche Bezeichnungen wie 夷人 oder 彝人 *I-jen* und 蠻子 *Mantzĕ* von den Chinesen im Sinne von „Barbaren“ gebraucht, von den Lolos aber jedenfalls lieber gehört werden als der Name „Lolo“.[6])

---

1) S. Frederick Starr, Lolo Objects in the Public Museum Milwaukee (Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee, vol. I, 1911, S. 209–220). 2) Eine Übersicht des derzeitigen Standes der Kenntnisse und eine Bibliographie lieferte Henri Cordier: Les Lolos, état actuel de la question (T'oung Pao, s. II, vol. VIII, 1907, S. 597–686. 3) Die Forschung an Ort und Stelle stößt auf große Schwierigkeiten und eine Reihe von Forschern sind bereits von den Lolo ermordet worden, so unter anderen der Engländer J. Weston Brooke (1908).

4) Mit der Beifügung dieses Klassenzeichens drücken die Chinesen ihre Verachtung gegenüber den Stammesfremden aus. Arend bemerkt einmal, daß in der Peking-Zeitung der Name der Mohammedaner 回回 *Hui-hui* mit dem Klassenzeichen „Hund“ 徊徊 jedesmal erscheint, wenn diese sich bei der Regierung mißliebig gemacht haben. 5) C. Sainson, 南詔野史 *Nan-tschao ye-che* (Paris 1904) S. 165 6) cf. u. a. E. Colbourne Baber, Travels a. Resarches in Western China (Royal Geographical Society, Supplementary Papers; London 1882) S. 67; W. N. Fergusson, Adventure, Sport and Travel to the Tibetan Steppes (London 1911) S. 320.

Über den Ursprung des Namens „Lolo“ sind verschiedene Hypothesen aufgestellt worden. P. Vial glaubte die Lösung in folgendem gefunden zu haben[1]): die Chinesen seien bei Beginn ihrer Beziehungen zu den Lolo naturgemäß (?) zunächst mit den oberen Schichten dieses Volkes in Berührung gekommen, die sich selbst *„No-su“* nennen. Die erste Silbe dieses Namens hätten die Chinesen durch *„Lo“* wiederzugeben versucht, woraus dann durch Reduplikation der Name „Lolo“ entstanden sei. Die Schwächen dieses Erklärungsversuches liegen auf der Hand und werden auch dadurch nicht aus der Welt geschafft, daß man hinzusetzt, daß in der Gegend von 馬 遍 *Ma-pien* (Prov. *Szĕ-tsch'uan*) für *„No-su“* auch *„Lo-su“* gebraucht wird.[2])

Der Beachtung mehr wert ist die von P. Liétard[3]) entdeckte Tatsache, daß in einem Gebiet, etwa 100 km ONO von *Ta-li-fu,* nahe einem Orte, den er *Djo-kou-le* schreibt, mit anderen Lolo-Stämmen, wie *I-li-p'o* und *La-wu-p'o* ein Stamm lebt, dessen Angehörige sich selber *La-lo-p'o* nennen. Es ist wohl möglich, daß sich entweder bei diesem Stamme die früher allgemein übliche Bezeichnung erhalten hat, oder daß der Name dieses einen Stammes von den Chinesen auf die verwandten Stämme im allgemeinen angewandt worden ist.

Eine neuere Erklärung, die ebenfalls sehr einleuchtend erscheint, haben zwei im letzten Jahre fast gleichzeitig erschienene Werke gebracht.[4]) Danach geht der Name „Lolo“ darauf zurück, daß die Lolo an Stelle der bei den Chinesen üblichen Ahnentäfelchen ein Bündel aus Bambus, Stoff, Schafwolle und Bast für den Sitz der Seele ihrer verstorbenen Vorfahren halten. Die Verehrung eines solchen Bündels mußte den Chinesen als eine lächerliche Sitte erscheinen, und nach diesem „Bündel“ (chinesisch 羅 oder 籮) haben, dieser Erklärung zufolge, die Chinesen dem ganzen Volke den Spottnamen „Lolo“ angehängt.

Einen eigenen Namen, der in Verbreitung und Gebrauch dem chinesischen „Lolo“ entspricht, besitzt das Volk nicht. Die Lolo selbst bezeichnen sich entweder mit besonderen Stammesnamen, wie z. B. *Nyi-pe* (*Gni* bei P. Vial), oder aber sie bezeichnen sich als *No-su* „schwarze Knochen“. Dieser Name, der dem Gebrauch nach unserem „Blaublut“ gleichzusetzen ist, gilt aber nicht für die Lolo im allgemeinen, sondern nur für einen besonderen Zweig des Volkes, dem gegenüber die übrigen Lolo als „weiße Knochen“ eine geringere Stellung einnehmen. Von diesen beiden Kasten der Lolo wird weiter unten noch ausführlicher die Rede sein. Übrigens scheinen Stammesnamen nicht überall zu existieren, sonst wäre die auffällige Tatsache, daß auch mit den Dingen gut vertraute und sonst zuverlässige Berichterstatter uns keine solchen nennen, kaum zu erklären.

WOHNSITZE UND STÄMME.

Die Wohnsitze der Lolo liegen in einem Gebiete, das sich durch fast zehn Breitengrade (vom 20.⁰–30.⁰ n. Br.) erstreckt und zwischen dem 100.⁰ und 107.⁰ östl. L. von Greenwich liegt. Sie gruppieren sich anscheinend um drei Zentren, von denen das wichtigste im 建 昌 *Kien-tsch'ang*-Gebiet im Süden der Provinz *Ssĕ-tsch'uan* liegt, das zweite auf der Linie 昭 通 府 *Tschau-t'ung-fu* (Provinz *Yün-nan,* nördlichster Teil, 威 甯 縣 *Wei-ning-hien,* 安 順 府 *An-schun-fu* und 貴 陽 府 *Kuei-yang-fu* (letztere drei in der Provinz *Kuei-tschou*), das dritte

1) P. Vial, Les Lolos (Chang-hai 1898), S. 69 sequ. 2) Henri Cordier l. c. S. 623/624, nach E. Colbourne Baber l. c. S. 67. 3) Bei Cl. Madrolle, Quelques Peuplades Lo-lo, T'oung Pao, sér. II, vol. IX (1908), S. 531–532. 4) W. N. Fergusson l. c. S. 320: “Some Chinese claim that the name Lolo arose from the custom of writing the name of the departed on a piece of paper and placing it in a basket which is hung in a certain position on the wall. This is why the Black Bloods look upon the name as an insult to their ancestors.” Desgleichen Sammlung R. Clarke, Among the Tribes in South-West China (London 1911), S. 112: “The term Lolo is a name used for them by the Chinese, because they keep, or believe they keep, the souls of their parents in a miniature basket or hamper, just as the Chinese believe they have the souls of their ancestors in ancestral tablets. The Chinese word for such a basket is lo-lo, and hence the name by which these people are generally known to foreigners.” Des weiteren beschreibt Clarke ein solches “spirit hamper” genauer und bildet auch ein Exemplar ab.

endlich südlich von 雲南府 *Yün-nan-fu.* Daneben aber finden sich zahlreiche kleinere und größere Lolo-Gruppen nicht nur in den drei genannten chinesischen Provinzen *Szĕ-tsch'uan, Kuĕi-tschou* und *Yün-nan,* sondern auch in den nördlichen Teilen von Birma und Tonkin und vielleicht auch in der Provinz *Kuang-si.* Doch hält es oft schwer zu entscheiden, welche der Stämme noch als Lolo, welche als mehr selbständige Verwandte dieses Volkes aufzufassen sind.

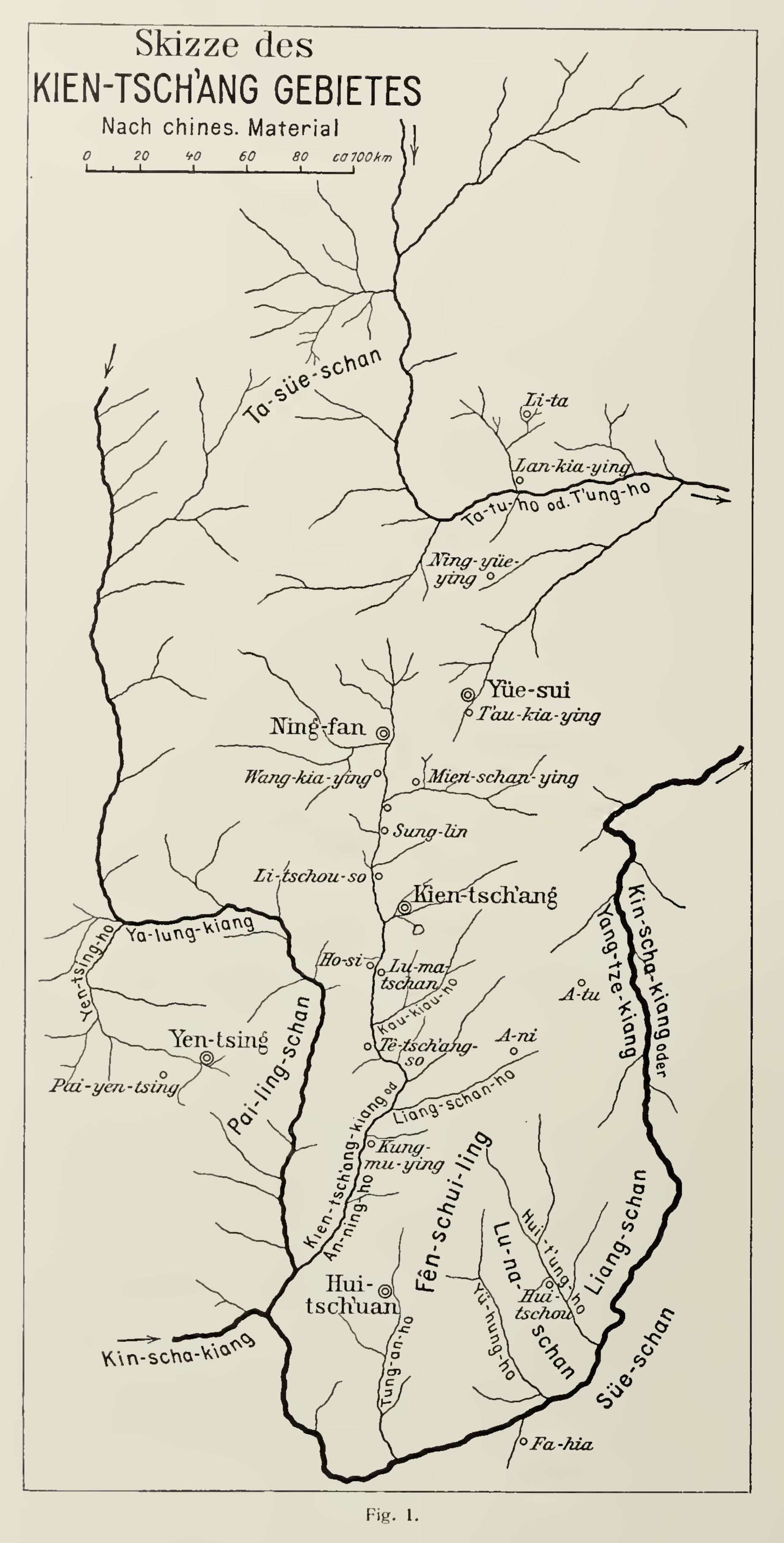


Fig. 1.

In der Provinz *Szĕ-tsch'uan* heben sich die Lolo schärfer als an einer anderen Stelle von ihren Nachbarn ab, leben unter eigenen Häuptlingen in einem schwer zugänglichen Gebiet, über das die chinesische Regierung eine nur nominelle Herrschaft besitzt. Dieses Gebiet wird begrenzt im Norden etwa von dem 大渡河 *Ta-tu-hoo* der 通河 *T'ung-ho,* im Osten und Süden von dem großen Bogen des *Yang-tze-kiang* (金沙江 *Kin-scha-kiang*) und greift im Westen nur um ein Geringes über den 牙龍江 *Ya-lung-kiang* hinüber. Es wird von den chinesischen Geographen als 建昌五衛 *Kien-tsch'ang-wu-wei* „die fünf Distrikte des *Kien-tsch'ang*" bezeichnet.[1]) Diese fünf Distrikte heißen mit ihren alten und mit ihren heute gebräuchlichen Namen

建昌 *Kien-tsch'ang* oder
寧遠 *Ning-yüan*
會川 *Hui-tsch'uan* oder
會理 *Hui-li*
鹽井 *Yen-tsing* oder
鹽源 *Yen-yüan*
寧蕃 *Ning-fan* oder
冕寧 *Mien-ning*
越嶲 *Yüe-sui* oder
越雋 *Yüe-tsüan.*

Die Lage dieser Orte und die ungefähre Topographie dieses Gebietes ist aus nebenstehender Kartenskizze, die auf chinesischem Material beruht, zu ersehen. Das *Kien-tsch'ang*-Gebiet

1) Vgl. die Enzyklopädie 圖書集成 *T'u-schu-tsi-sch'êng,* Abteilung: Topographie, Kap. 641–642.

wird durchschnitten von dem 安寧河 *An-ning-ho* oder 建昌江 *Kien-tsch'ang-kiang*, einem linken Nebenflusse des *Ya-lung-kiang:* in seinem Tale allein liegen die chinesischen Ansiedelungen und Städte. Das ganze Gebiet westlich und vor allem östlich des Flustales, teils von einem wilden Hochgebirgscharakter, teils eine ziemlich flache Hochebene, ist in den Händen der Aboriginer. Während alte chinesische Berichte noch von fünf verschiedenen Völkern im *Kien-tsch'ang*-Gebiet sprechen, nämlich von 1. 摩些 *Mo-sie (Moso)*, 2. 白彝 *Pai-i (Pa-yi)*, 3. 西番 *Si-fan*, 4. 吐番 *T'u-fan* (Tibeter) und 5. 鹿鹿 *Lu-Lu (Lo-lo)*, sind heute die Lolo dort so vorherrschend, daß man das ganze Gebiet als Lolo-Land bezeichnen kann. Die Tibeter, *Sifan* und *Mo-so* kommen nur noch an der Westgrenze dieses Gebietes vor, ein *Pa-yi*-Stamm[1]) ist vielleicht noch in der Umgegend von *Hui-tsch'uan* zu finden, einige *Miao-tze* ebenso in derselben Gegend. Der Name 大梁山 *Ta-liang-shan*, der in letzter Zeit für dieses Gebiet gebraucht wird, bezieht sich eigentlich nur auf einen kleinen Gebirgsrücken zwischen dem *Yang-tze-kiang* und dem *Hui-t'ung-ho*.

Die Lolo der Provinz *Ssĕ-tsch'uan* sind uns noch recht wenig bekannt, wenn sie auch als die ersten ihres Volkes in der europäischen Literatur genannt worden sind. Den meisten Europäern ist es nur gelungen, bis an die Grenzen des eigentlich unabhängigen Gebietes zu gelangen, verschiedene Reisende haben beim Versuchen, dieses Gebiet zu betreten, den Tod gefunden, und nur einer Expedition, der des Capitain d'Ollone[2]), ist es im Jahre 1907 mit Hilfe des mit den dortigen Verhältnissen sehr gut vertrauten Missionars P. de Guébriant gelungen, das unabhängige Lolo-Land zu durchqueren. Wenn die Expedition sich auch nur sehr kurze Zeit dort aufgehalten hat, so ist doch von der noch ausstehenden Publikation ihrer wissenschaftlichen Resultate manch wertvoller Beitrag zur Kenntnis der Lolo zu erwarten.

Von den verschiedenen Stämmen, die das *Kien-tsch'ang*-Gebiet bewohnen, nennt uns keine europäische Quelle die Namen. In dem 1761 veröffentlichten Werke *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u* 皇淸職貢圖 finden wir acht Gruppen von Lolo unterschieden.

1. 阿都沙馬猓玀 *A-tu Kuo-lo* und *Scha-ma Kuo-lo*, unter der Kontrolle des mittleren Lagers von *Kien-tsch'ang*,

2. 猓玀 *Kuo-lo* in 祭祀田 *Tsi-szĕ-t'ien* u. a. O., unter der Kontrolle des linken Lagers von *Kien-tsch'ang*,

3. 猓玀 *Kuo-lo* in *A-schi* 阿史, *Fan-tscha* 審札 u. a. O., unter der Kontrolle des rechten Lagers von *Kien-tsch'ang*,

4. 西番猓玀 *Si-fan Kuo-lo* in 卭部暖帶 *Ang-pu-nuan-tai* u. a. O., unter der Kontrolle des Lagers von *Yüe-sui* u. a. O.,

5. 千戶猓玀 *Ts'ién-hu Kuo-lo* vom rechten Gebiet unter der Kontrolle des Lagers von *Hui-yen*,

6. 猓玀 *Kuo-lo* in *Hü-lang* u. a. O. unter der Kontrolle der Lager von *Kien-tsch'ang*, *Tschön-yen* und *Huai-yüan*,

7. 千戶狢狫夷人 *Ts'ien-ĥu Lo-lu I-jen* vom mittleren Gebiet unter der Kontrolle des Lagers von *Hui-yen*,

8. 大田猓玀 *Ta-t'ien Kuo-lo* unter der Kontrolle des rechten Lagers von *T'aining-hié*.

Zwei von diesen Gruppen seien hier nach der zitierten chinesischen Quelle geschildert, und zwar die oben unter Nr. 1 und Nr. 4 aufgeführten Stämme.

---

1) Das dortige Vorkommen von *Pa-i* und *Miau-tzĕ* wird für das 18. Jahrhundert bezeugt von dem Werke 皇淸職貢圖 *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u*.

2) Eine populäre Schilderung seiner Reise hat Capt. d'Ollone in dem Werke: Les derniers Barbares (Paris 1911) gegeben. Es sei gestattet, eine Äußerung des Bedauerns hier einzufügen darüber, daß es jetzt offenbar immer mehr Brauch wird, Reisewerke ohne jeden Index und ohne Itinerar herauszugeben. Außer dem Tage der Konstituierung der Expedition findet sich in dem d'Olloneschen Werke von 372 Seiten nicht ein exaktes Datum. Es muß ausgesprochen werden, daß durch derartiges der wissenschaftliche Wert jedes Buches berührt wird.

A-tu und *Scha-ma Kuo-lo* unter der Kontrolle des mittleren Lagers von *Kien-tsch'ang.*[1]) (Fig. 2 *a* u. *b.*)

„*Kien-tsch'ang* ist dasselbe Gebiet wie das alte *K'iung-pu.* Zur *Hán*-Zeit bildete es *Yüe-sui-kiün.* In der *T'ang*-Zeit ging es an die *T'u-fan* (Tibeter) verloren. Die *Yüan*-Dynastie gründete dann *Kien-tsch'ang-lu.* Unter der *Ming*-Dynastie wurde dann der 阿 都 長 官 司 *A-tu T'schang-kuan-ssi* eingesetzt. Der jetzigen Dynastie ergaben sie sich um die Mitte der Regierungszeit *K'ang-his.* Im 7. Jahre *Yung-tschöng* (= 1729) wurde noch ein *Fu* (= Vice) *T'sch'ang-kuan-ssi* eingesetzt und dazu auch ein 沙 馬 宣 撫 司 *Sch-ma Süan-fu-ssi.* Das friedliche Volk unterwarf sich zusammen mit *A-tu.* Unter der Kontrolle des mittleren Lagers von *Kien-tsch'ang* sind nur Lolo. Sie wohnen tief in den Bergen, wählen sich dort Gebirgsbäche aus, über die sie auf Holzstützen ihre Häuser bauen. Sie säen Buchweizen und nähren sich davon. Sehr geben sich sie ab mit dem Weiden von Vieh. Die Männer binden ihr Haar hoch zusammen. Ihr Gesicht lassen sie schmutzig. Ihre Kleider sind ärmlich und kurz. Auf dem Rücken tragen sie einen Filzmantel, und in diesen hüllen sie sich auch zum Schlafen. Auf dem linken Arme tragen sie eine Röhre aus rotlackiertem Leder, die ihnen im Kampfe zum Schutz dient. Die Frauen tragen ihr Haar in einem Zopf und darüber eine blaue Mütze. Goldperlen, die sie um die Stirne legen, dienen ihnen als Schmuck. Sie tragen mit Vorliebe lange Borten. Der Kragen reicht bis zum halben Arm. Sie lieben fünffarbige feine Kleidung und Unterkleidung. Einen Hut aus Filz tragen sie beim Gehen in der Hand.

Als Tribut zahlen sie jährlich Pferde."

Si-fan Kuo-lo.[2]) (Fig. 3 *a* und *b.*)

邛 部 „*K'iung-pu,* so unter der *Han*-Dynastie das eigentliche Land von *K'iung-pu.* Unter der *Yüan*-Dynastie wurde ein 安 撫 司 *An-fu-szĕ* eingesetzt. Zur Zeit des Kaisers *Hung-wu* der *Ming*-Dynastie unterwarf sich 嶺 真 伯 *Ling Tschön-po* und erhielt den Titel 指 揮 使 *Tschi-hui-schi.* Unter der Regierung *K'ang-his* von der *Ts'ing*-Dynastie ergab sich die Familie *Ling* und erhielt das erbliche Amt eines *Süan-fu-ssi.* Auch die 煖 帶 土 千 戶 *Nuan-tai-t'u Ts'ien-hu* und *Nuan-t'ai- mi* (密)- *t'u Ts'ien-hu* sind Nachkommen der Familie *Ling* und unterwarfen sich zur selben Zeit. Sie gehören den beiden Stämmen *Si-fan* und *Kuo-lo* an. Die Männer binden ihr Haar hoch und umwickeln es mit einem blauen Tuch. Sie tragen kurze Röcke und Filzmäntel. Sie führen Schwert und Stock mit sich. Die Frauen tragen eine große Kopfbekleidung aus blauem Tuch, womit sie ihr Haar bedecken, mit herabhängenden Enden vorne und hinten. Ein Zipfel roten Tuches liegt auf der Stirn. Die Oberkleider sind lang, die Unterkleider kurz. Immer gehen sie barfuß. Wenn sie bei der Feldarbeit einmal Muße haben, so spinnen sie Wolle zu Geweben. Vom *K'iung-pu* zahlen die Leute von *Nuan-tai-mi* eigentlich keine Steuern. Doch geben die von *Nuan-tai,* die zum Lager von *Ning-yü* gehören, Pferde und 8 Tael Silber."

In der Provinz *Kuéi-tschóu* sitzen die Lolo westlich der Hauptstadt *Kuei-yang-fu* hauptsächlich in den Distrikten 安 順 府 *An-schun-fu,* 大 定 府 *Ta-ting-fu,* 永 寧 府 *Yung-ning-fu,* 普 定 府 *P'u-ting-fu* und 威 甯 州 *Wei-ning-tschóu,* das heißt bis an die Grenze von *Yün-nan,* wo die um 昭 通 府 *Tschau-t'ung-fu* sitzenden Lolo in engster Beziehung zu den genannten Stämmen zu stehen scheinen.[3]) Überall hier sind die Lolo sehr gering an Zahl und bilden nur eine dünne Oberschichte über der alten Urbevölkerung der 猺 *Yau* und der 苗 子 *Miau-tzĕ.* Es scheint so, als ob die Stammesverfassung hier gänzlich gelockert ist und an ihre Stelle eine neue soziale Gliederung getreten ist, bei der die (durchweg *No-su* sich nennenden) Lolo die Rolle der Herren spielen. Es ist Grund zu der Vermutung vorhanden, daß hier die Lolo früher viel zahlreicher gewesen sind und daß erst die sogenannten *Miau-tzĕ*-Feld-

---

1) cf. *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u* vol. 6, S. 53 sequ. 2) cf. *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u* vol. 6, S. 65 sequ.
3) Sam. R. Clarke ist der erste in seinem oben zitierten Werk, der die Aufmerksamkeit auf diese Gruppe von Lolo gelenkt hat. Für die *Tschau-t'ung*-Lolo benutzte er eine Arbeit des Rev. C. E. Hicks (Chinese Recorder 1910).



Fig. 2 *a* und *b*. *A-tu* und *Scha-ma Kuo-lo*.

Fig. 3 *a* und *b*. *Si-fan Kuo-lo*.

züge des Kaisers *K'ien-lung* ihre Macht gebrochen haben. Heute ist ihre Zahl in ständigem, schnellem Rückgang begriffen, was auf die ungesunde Art ihres Lebens, auf Trunk, Opium und andere Laster zurückgeführt wird.[1])

Das oben zitierte Werk *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u* bringt Abbildungen und Beschreibungen von folgenden Lolo-Gruppen in dieser Provinz:

1. 玀猓 *Kuo-lo* in *Ta-ting-fu* und *Yüe-ning-tschou,*
2. 黑猓玀 *Hei-Kuo-lo* (schwarze *Kuo-lo)* in *Ta-tin-fu Wei-ning-tschou,*
3. 白猓玀 *Pai Kuo-lo* in *Ta-ting-fu Wei-ning-tschou.*

Im folgenden gebe ich als Probe aus diesem Werk Abbildung und Beschreibung der *Hei Kuo-lo* in *Wei-ning-tschou.*

Die schwarzen Lolo *(Hei Kuo-lo)* in *Wei-ning-tschou* in der Präfektur *Ta-ting-fu.* (Fig. 4 *a* u. *b.*)

„Die *Hei Kuo-lo* wohnen in *Wei-ning-tschou* westlich des Flusses und an anderen Orten. Sie gehören zu der *Kuo-lo*-Rasse. In der *Sung*-Zeit gehörten sie zum 烏撒部 *Wu-sa-pu (= Nyo-su)*[2]), in der *Yüan-* und *Ming*-Zeit zu 水西宣慰使 *Schui-si Süan-wei-schi.* Die Leute dieses Stammes haben tiefliegende Augen und tätowierte Nasen. Sie sind von großer Gestalt. Sie rasieren sich den Schnurrbart und halten den Bartwuchs zurück. Um den Zopf winden sie sich ein blaues Tuch. Ihre Kleidung ist schwarz, ihr Oberkleid ist kurz mit weitem Ärmel. Die Frauen legen ihr Kleid in feine Falten und tragen breite Säume. Ihr Charakter ist ohne Bildung, aber zuverlässig. Sie haben ihre Freude an der Pferdezucht und lieben Wettrennen. Sie verstehen sich auf Lanzen und Armbrüste. Schießen und Jagen ist ihr Handwerk."

Pai Kuo-lo. (Fig. 5 *a* und *b.*)

„Die *Pai Kuo-lo* sind eines Stammes mit den *Hei Kuo-lo.* Sie heißen auch *Pai-Man.* Die *Hei* („schwarzen") bilden die erste Klasse, die *Pai* („weißen") die zweite. Sie heiraten nicht untereinander. Sie wohnen überall in *Ta-ting, An-schun, Yung-ning, P'u-ting* u. a. O. Die in *Ta-ting* wohnen, bildeten zur *Sung*-Zeit mit den *Hei Kuo-lo* zusammen *Wu-sa-pu.*

Die in *An-schun-fu* wohnen, bildeten zur selben Zeit 普里部 *P'u-li-pu.* In dem Beginn der *Ming*-Zeit wurde dann *An-schun-fu* errichtet. Die in *Yung-ning* und *P'u-ting* Wohnenden wurden zur *Ming*-Zeit je einem *Tsch'ang-kuan-szĕ* unterstellt. Zu Anfang der Regierung *K'ang-hi* der *Ts'ing*-Dynastie wurden 土司 *T'u-szĕ* eingesetzt, um sie in Frieden zu halten.

Männer und Frauen tragen weiße Kleider und binden sich ein weißes Tuch um den Kopf. Zum Essen haben sie weder Teller noch Tassen. Um einen drei Fuß großen Tiegel sitzen Männer und Frauen zusammen und essen daraus.

Die Leute in *P'u-ting* heißen 阿和 *A-ho,* sie handeln mit Tee. Ihre Steuern bezahlen sie an den Terminen mit Getreide anstatt in Geld."

In der Provinz *Yün-nan* bilden die Lolo den Grundstock der sehr stark gemischten einheimischen Bevölkerung und sind wohl das zahlreichste Element derselben. Für das Zentrum der am meisten unbeeinflußt gebliebenen Stämme ist wahrscheinlich der Distrikt 蒙化廳 *Möng-hua-t'ing* (südlich von 大理府 *Ta-li-fu)* anzusehen. Am besten bekannt sind jedoch einige Stämme weiter östlich, die bereits den Einfluß der chinesischen Kultur in stärkerem Grade empfunden haben und von französischen Missionaren missioniert worden sind.

Im ganzen kann man wohl vier Zentren der Lolo in *Yün-nan* unterscheiden: im Süden: 普洱府 *P'u-erh-fu* und 思茅 *Szĕ-mau* mit den *Wo-ni*-Stämmen; im Westen: 蒙化廳 *Möng-hua-t'ing*; im Osten: 陸涼州 *Lu-liang-tschou,* 陸南州 *Lu-nan-tschou,* 彌勒縣 *Mi-lê-hien,* 廣西州 *Kuang-si-tschou* (südöstlich von *Yün-nan-fu)* mit den Stämmen *Nyi* (Gni)[3]), *A-schi* (Achi, Ahi)[4]), *Sa-nyi* (Sagni), *Ko, Kodabe, Ali* u. a. m., unter denen die französi-

1) S. R. Clarke op. cit. S. 121. 2) *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u* vol. 8, S. 55 sequ. 3) Über diesen Stamm sind wir einigermaßen durch die Schriften P. Vials unterrichtet, der auch ein Wörterbuch der Sprache dieses von ihm Gni genannten Stammes herausgegeben hat. 4) Dieser Stamm ist linguistisch genauer untersucht von dem französischen Missionar P. A. Lietard. Siehe weiter unten.



Fig. 4 *a* und *b*. *Hei Kuo-lo.*

Fig. 5 *a* und *b*. *Pai Kuo-lo.*

schen Missionare tätig sind und die uns darum auch verhältnismäßig am besten bekannt sind; im Norden endlich: 昭通府 *Tschau-t'ung-fu.*[1]) Daneben gibt es aber in nahezu allen Gegenden der Provinz kleinere Gruppen Lolo. Außer der Tatsache ihrer Existenz ist uns aber nur sehr wenig von ihnen bekannt.

Das schon zweimal zitierte Werk *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u* bringt Notizen über folgende Lolo-Stämme:

1. 黑猓玀 *Hei Lo-lo* (schwarze Lolo) in *Yün-nan-fu,*
2. 白猓玀 *Pai Lo-lo* in *Yün-nan-fu,*
3. 乾猓玀 *Kan Lo-lo* (auf trockenem Gebiet wohnende Lolo) in *Yün-nan* und anderen Präfekturen,
4. 妙猓玀 *Miau Lo-lo* in *Kuang-nan* und anderen Präfekturen,
5. 海猓玀 *Hai Kuo-lo* in *K'ü-tsing-fu,*
6. 阿者玀玀 *A-tšchö Lo-lo* in *Kuang-si-fu,*
7. 魯屋玀玀 *Lu-wu Lo-lo* in *K'ü-tsing-fu.*

Die Liste im *T'u-schu-tsi-tschöng*[2]) erlaubt, noch folgende zwei Lolo-Stämme dieser Aufzählung hinzuzufügen:

8. 撒彌玀玀 *Sa-mi Lo-lo,*
9. 措完玀玀 *Sa-wan Lo-lo.*

Von den hier unter 1, 2 und 4 angeführten Stämmen hat Devéria Bild und Beschreibung nach dem *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u* gegeben.[3]) Ich füge hier die Beschreibungen zweier weiteren Stämme hinzu: der *Kan Lo-lo* (Nr. 3 der Liste) und der *Lu-wu Lo-lo* (Nr. 7). Die Abbildungen zeigen deutlich zwei ganz verschiedene Typen von Menschen.

Kan Lo-lo.[4]) (Fig. 6 *a* und *b.*)

„Zur *T'ang*-Zeit gehörten sie zum *Tung-Ts'uan-pu.* Heute sind bei ihnen die beiden Klassen der „Schwarzen" *(Hei)* und der „Weißen" *(Pai)* vermischt. In den drei Bezirken *Yün-nan, K'ü-tsing* und *Tung-tsch'uan* gibt es keine besonderen *T'u-szĕ* mehr. Die *Kan Lo-lo* wohnen in turmartigen Häusern. Sie essen aus *Kuei-tschou* importierten Lauch. Im Gesicht sind sie ganz schwarz. Die Männer tragen ihr Haar in ein Horn zusammengewickelt. In den Ohren tragen sie runde Ringe. Sie kleiden sich in bunte Stoffe und tragen kurze Röcke, darüber werfen sie einen Schafspelz. Ferner tragen sie bis auf die Knöchel hinuntergehende Beinwickel aus Hanfstoff und Strohsandalen. Die Frauen teilen mit weißem Hanf ihre Zöpfe. Sie tragen eine Kopfbedeckung, die vom Scheitel bis zum Halse hinunterreicht. Bei ihren Hochzeiten geben sie außerordentlich viel aus und protzen damit. Vor jeder Mahlzeit stecken sie erst ihre Stäbchen in das Essen, heben ihre Hände in die Höhe und beten schweigend zur Vergeltung. Von Natur sind sie tapfer und lieben den Streit. Sie verstehen nicht Chinesisch. Sie sind sehr fleißig im Ackerbau, im Weben, Holzhacken und Pflücken von Maulbeerblättern."

Lu-wu Lo-lo.[5]) (Fig. 7 *a* und *b.*)

„Die *Lu-wu Lo-lo* gleichen in der Art ihres Wohnens und in ihrem Essen den *Hei Lo-lo,* bilden aber doch einen besonderen Stamm. Im Anfang der *Yüan*-Zeit wurden sie unterworfen. Jetzt leben sie nur noch in *K'ü-tsing-fu* mit aller Art Leuten zusammen. Die Männer wickeln ihr Haar auf dem Kopfe in ein blaues Tuch zusammen. Sie tragen kurze Röcke und dazu Hosen, an den Füßen Holzpantoffeln. Die Frauen tragen ein blaues Stirnband. In den Ohren tragen

1) Der hier tätige amerikanische Missionar Rev. C. E. Hicks schrieb im Chinese Recorder for 1910 über die Lolo seines Bezirkes einen Bericht, den Rev. S. R. Clarke op. cit. S. 114 sequ. für seine Darstellung benutzt hat. 2) Vgl. den vierten Teil der Beschreibung der *Yün-nan-t'u-ssi* in Kapitel 1518 des topographischen Teiles. 3) G. Devéria, La Frontière Sino-Annamite (Paris 1886) S. 140 resp. 138 resp. 122. 4) cf. *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u* vol. 7, S. 10 sequ. 5) cf. *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u* vol. 7, S. 66 sequ.



Fig. 6 *a* und *b*. *Kan Lo-lo*.

Fig. 7 *a* und *b*. *Lu-wu Lo-lo*.

sie große Ringe. Sie kleiden sich in kurze Röcke und lange Unterkleider. Sie gehen barfuß. Es ist ihre Art, zu pflügen und zu säen. Auch verstehen sie sich auf die Jagd. Ihr Boden trägt Hirse und Buchweizen, davon zwei Sorten: eine süße und eine bittere."

In Tonkin[1]) bewohnen als „Lolo" schlechtweg bezeichnete Leute, an Zahl etwa 18 000, die Gegend von *Bao-Lac* an der Grenze von *Yün-nan* und *Kuang-tung*. Eine ihnen nahestehende Gruppe von etwa 200 Personen in den Distrikten *Hoang-su-Phi*, *Muong-Khuong* und *Ba-Xat*, westlich von den vorigen, wird *P'ou-la* genannt und bezeichnet sich selbst als *Peu-pa;* sie dürften mit den *P'ua-la* in *Süd-Yünnan* identisch sein. Eine weitere Gruppe von etwa 6000 Köpfen in der Gegend von *Bao-Ha* und *Coc-Leu* nennt sich *Lao-Pa* und wird von ihren Nachbarn mit dem Namen *Xa-Pho* bezeichnet. Den Lolo mindestens sehr nahestehend, wenn nicht ihnen überhaupt zuzurechnen, sind die *Wo-ni* oder *Houo-ni*, chinesisch 和 泥, deren Hauptmasse im Süden *Yün-nan's* — wie erwähnt — und zwar hauptsächlich in den Distrikten *T'a-lang-t'ing* und *P'u-erh-fu* sitzt, von der sich aber versprengte Teile außer in *Kuang-tung*[2]) auch in Tonkin finden, und zwar 200 Individuen etwa in den Distrikten *Phong-Tho* und *Trinh-Thuong*. Ungefähr 30 Familien endlich, die in dem Distrikte *Yen-minh* leben, werden als 本 地 羅 羅 *Pön-ti Lo-lo* bezeichnet und gelten für die ältesten Bewohner jener Gegenden. Von den *Meo* werden sie *Mang*, von den *Tho Khon-mon* genannt, während ihr einheimischer Name *Han-Peo* ist.[3])

Alle die im Vorstehenden aufgeführten Stämme werden von den Chinesen als Lolo bezeichnet. Es kann als eine durchaus gesicherte Tatsache angesehen werden, daß somatisch-anthropologisch diese Zusammenfassung keine Berechtigung hat, daß vielmehr unter diesen Lolo recht verschiedene somatische Typen vertreten sind, und besonders zwischen den Lolo des Nordens und denen des Südens starke Unterschiede bestehen. Größer ist die Berechtigung der Zusammenfassung dieser Stämme auf Grund linguistischer Verwandtschaft. Es ist dann aber kaum einzusehen, warum man den Lolo nicht noch weitere Stämme in West-China zurechnen sollte, deren Sprachen sich — soweit unsere Kenntnisse reichen — nicht weiter von dem Typ der Lolo-Sprachen entfernen, als einzelne dieser Lolo-Sprachen. Nichtsdestoweniger müssen wir den Begriff Lolo in seiner geschilderten und historisch wohl berechtigten Ausdehnung anerkennen und annehmen.

HERKUNFT UND GESCHICHTE.

Wie es scheint, halten sich die Lolo in keinem ihrer heutigen Sitze in *Mina* für die ursprünglichen Bewohner des Landes, sondern leiten überall ihren Ursprung von anderen Gegenden her. So geben sie als ihre Urheimat unter anderem selbst die so weit entfernten Provinzen *Schen-si* und *Schan-tung* an.[4]) Derartige Angaben sind aber kaum als einheimische Überlieferungen anzusprechen, sondern gehen, wie man wohl mit Bestimmtheit sagen kann, auf chinesische Quellen zurück, und zwar auf die Erwähnung der *San-miau* in dem Buche *Yü-kung* des *Schu-king*, die gemeinhin von den Chinesen als die Vorfahren der gesamten nichtchinesischen Bevölkerung angesehen werden. Andererseits haben sich aber doch auch glaubwürdige Erinnerungen an die Geschichte des Volkes überall erhalten. So berichten Stämme in *Sze-tsch'uan*, daß sie, von anderen Völkern bedrängt, einst aus *Yün-nan* und *Birma* eingewandert seien.[5]) In *Kuei-tschou* ist noch die Erinnerung an die Herkunft aus dem Westen

---

1) Als Grundlage für diesen Abschnitt diente: Lunet de Lajonquière, Ethnographie du Tonkin Septentrionale (Paris 1906) S. 322—341. 2) Vgl. H. R. Davies, *Yün-nan*, the Link between India and the Yangtze (Cambridge 1909) S. 393. 3) Nach Lunet de Lajonquiere op. cit. S. 339 bezeichnet das *Khon* in *Khon-mon* und das *Han* in *Han-Peo* „Menschen". Sollte darin nicht vielmehr das chinesische Wort 漢 *„Han"* zu suchen sein, das hier wie in dem in China selbst ganz gebräuchlichen 漢 人 *Han-jen* gebraucht ist, nämlich gleich „Chinesisch"? Es würden diese Bezeichnungen „chinesische *Mon*" und chinesische *Peo*" (vgl. dazu oben *Peu-Pa* als Eigen-Bezeichnung der Lolo in Tonkin), also auf Einwanderung dieser Lolo aus China hindeuten. 4) Legendre, Far West Chinois (T'oung Pao, s. II, vol. X, S. 637). Auch 湖 南 *Hu-nan* wird von einigen als ihre Heimat angesehen, vgl. W. N. Fugusson op. cit. S. 293. 5 Legendre l. c.

lebendig und Tibet wird als die Heimat des Volkes angegeben.[1]) Ebenso bezeichnen die von P. Vial untersuchten Lolo in *Yün-nan* das tibetisch-birmanische Grenzgebiet als ihre eigentliche Heimat.[2]) Wann diese Wanderungen stattgefunden haben, ist schwer zu sagen, und es ist wohl möglich, daß manche der Traditionen sich auf eine verhältnismäßig nahe Vergangenheit beziehen. Immerhin geben uns schon recht frühzeitig chinesische Berichte Anhalt zur Annahme der Existenz von Lolo-Stämmen in *Yün-nan* und selbst *Sze-tsch'uan* und *Kuei-tschou*. Hingewiesen sei hier nur darauf, daß in den Annalen der früheren *Han*-Zeit (206 v. bis 24 n. Chr. Geb.) von den damals in der Gegend von 會理州 *Hui-li-tschou* sitzenden 邛 *K'iung*-Stämmen berichtet, sie bänden ihr Haupthaar zu einem hornförmigen Knäuel zusammen, wie das auch heute noch die Lolo tun.[3]) Und auch die Stämme, denen die Eroberungszüge *Tschu-ko Liang's* galten, wurden in chinesischen Werken als die Vorfahren der heutigen Lolo hingestellt. In den folgenden Jahrhunderten bereitete sich die Entstehung des buddhistischen *Thai*-Reiches in *Yün-nan* vor, daß die Chinesen 南詔 *Nan-tschau* nennen und das unter einer Dynastie, die sich der direkten Abstammung von König Aśoka von Magadha (!) rühmte, von 649 bis 902 und unter einigen anderen Dynastien bis 1253 bestand. In der Geschichte dieses Reiches, im 南詔野史 *Nan-Tschau-ye-schi*, das im Jahre 1550 verfaßt ist, werden eine Reihe von Lolo-Stämmen, als im Gebiete von *Nan-tschau* wohnend, beschrieben. Es sind dieses die folgenden:

1. 猓玀 *Kuo-lo*,
2. 白猓玀 *Pai Kuo-lo* oder 撒馬都 *Sa-ma-tu*,
3. 黑猓玀 *Hei Kuo-lo* oder 烏蠻 *Wu-man*,
4. 乾猓玀 *Kan Kuo-lo*,
5. 海猓玀 *Hai Kuo-lo* oder 壩猓玀 *Pa Kuo-lo*,
6. 妙猓玀 *Miau-Kuo-lo*,
7. 葛猓玀 *Ko Kuo-lo*,
8. 阿者猓玀 *A-tschê Kuo lo*,
9. 阿烏猓玀 *A-wu Kuo-lo*,
10. 魯屋玀猓 *Lu-wu Kuo-lo*,
11. 撒米猓玀 *Sa-mi Kuo-lo*,
12. 老悟猓玀 *Lau-wu Kuo-lo*.

Unter den *Sa-mi Kuo-lo* werden noch folgende Stämme genannt: 魯兀 *Lu-wu*, 老烏 *Lau-wu*, 撒完 *Sa-wan*, 洒泥 *Scha-ni*, 阿蝎 *A-ho* und 阿係 *A-hi*. Die Beschreibungen dieser 12 Lolo-Stämme sind von Sainson[4]) übersetzt.

Da das Reich *Nan-tschau* zeitweise auch das südliche *Szĕ-tsch'uan* mitumfaßte, gehörten auch die *Kien-tsch'ang*-Lolo zum Teil zu diesem Reiche, zu einem anderen Teile sollen sie damals zu Tibet gehört haben, hatte dieses doch während der *T'ang*-Zeit auf *Nan-tschau* selbst – trotz mancher unglücklicher Kämpfe mit ihm – so großen Einfluß, daß selbst tibetische Titel dort üblich waren, wie z. B. 贊普鍾 *tsan-p'u-tschung* = tibetisch *rgyal-po-tsch'ung* „jüngerer Bruder des Königs".

Schon 1244 waren die ersten Heere der Mongolen bis nach dem Norden *Yün-nan's* gedrungen, hatten sich aber wieder zurückgezogen. 1252 aber führten der spätere Kaiser Khubilai und ein in den chinesischen Annalen 兀良合台 *Wu-liang-ho-t'ai* genannter Feldherr, ein Sohn des berühmten Subutai, ein großes Heer von *Kan-su* her, durch die tibetischen Grenzgebiete heran, und eroberten *Nan-tschau* endgültig. Das ganze Gebiet erhielt eine administrative Organisation, nach dem im übrigen China üblichen Muster, das *Kien-tsch'ang*-Gebiet wurde zum ersten Male als eine Verwaltungseinheit zusammengefaßt, und die Lolo gehörten von nun an zum eigentlichen China. Die Veränderungen, die in der Folgezeit vor sich gingen, sind zu gering, als daß sie Anspruch auf ausführlichere Behandlung an dieser Stelle machen könnten. Vereinzelte Aufstände von Lolo-Häuptlingen wurden stets unterdrückt. Die Bildung eines größeren Staates ist wohl durch die Eifersucht der Häuptlinge und Stämme verhindert worden. Die

1) S. R. Clarke op. cit. S. 114. 2) P. Vial op. cit. p. 1. 3) A. v. Rosthorn, Die Ausbreitung der chinesischen Macht in südwestlicher Richtung (Wien 1895), S. 33. 4) op. cit. S. 165 sequ.

Kämpfe mit der chinesischen Obrigkeit und ihre Streitigkeiten untereinander haben die Lolo kulturell verarmen lassen. Dieses Volk, das – wie alles vermuten läßt – in vergangenen Zeiten eine andere Rolle gespielt hat, ist heute überall in schnellem Rückgange begriffen. Nur in dem *Kien-tsch'ang*-Gebiet hat es noch einigermaßen seinen alten Charakter bewahrt.

Leider hat man es bis jetzt noch nicht unternommen, zu sammeln, was an historischen Überlieferungen noch bei den Lolo selbst vorhanden ist. Einige wenige Notizen finden sich wohl gelegentlich bei dem einen oder anderen Autor. Was hier aber Not tut, ist die Sammlung von größeren zusammenhängenden Texten historischen Inhaltes in der Ursprache und – wenn diese, was anzunehmen, vorhanden sind – auch die Sammlung von einheimischen Manuskripten historischen Inhaltes. Ein Volk, das alte Inschriften besitzt, dürfte doch wohl auch im Besitze anderer Schriftwerke von historischem Werte sein.

ALLGEMEINES UND SOMATISCHER TYPUS.

Die über ein so weites Gebiet zerstreuten, von Völkern so verschiedener Art umgebenen Lolo, die zudem im Laufe der Zeiten die mannigfachsten Geschicke haben über sich ergehen lassen müssen, bilden heute in keiner Beziehung, weder in somatischer, noch in kultureller, die Einheit, als die sie der ihnen unterschiedslos zugelegte Name „Lolo" erscheinen läßt, am wenigsten, scheint es, in somatischer.

Exakte anthropologische Untersuchungen sind bisher nur von den Lolo des *Kien-tsch'ang*-Gebietes bekannt geworden.[1]) Die Messungen, die sich auf 19 Individuen erstreckten, wurden von Dr. Legendre vorgenommen, der inzwischen von der Hand der Lolo gefallen ist, und sind von ihm im *T'oung Pao* veröffentlicht worden. Ich gebe hier nur diejenigen Daten, die in ihrer Art die körperliche Erscheinung der *Kien-tsch'ang*-Lolo so charakterisieren, daß man ihnen gegenüber die Schilderungen der anderen Lolo – auch wenn von ihnen keine Maße bekannt sind – als übereinstimmend oder abweichend zu erkennen imstande ist. Ich ordne die Individuen nach der Zugehörigkeit zu den beiden Kasten und nach der Körperlänge, gebe dazu aber die Zahlen der Legendreschen Liste zur Erleichterung der Nachprüfung.

„Schwarze Lolo" (Männer).

Legendre Nr.	1,7	2,5	1,13	2,3	2,6	2,2	2,4	1,5	2,1	1,6
Größe	156	160	161	167	167	169	172	175	175	178
Brustumfang	80	86	84	82,5	82,25	92,5	93,75	86	92	85
Kopfindex	79	81,7	82	82,7	79	82,9	75,3	79,3	82,9	81,4
Alter	36	21	21	29	22	29	27	22	25	42

„Weiße Lolo" (Männer).

Legendre Nr.	1,11	1,12	1,10	1,4	1,1	1,2	12,3	1,9	1,8
Größe	163	164	166	169	170	170	170	173	174
Brustumfang	89	84	83	83	89	90	95	98,5	88
Kopfindex	79,4	78,6	82,7	79	83,5	76,7	81	78	80
Alter	41	42	42	33	41	25	23	29	42

Aus der Gegenüberstellung der Daten für die „schwarzen" und die „weißen" Lolo ergibt sich zunächst das eine, daß ein starker Unterschied somatisch jedenfalls nicht besteht, wenn auch sonst die Zahlen der wenigen Messungen kein abschließendes Urteil erlauben. Wir können

1) Messungen an Lolo in *P'u-êrh-fu*, also im Süden von *Yün-nan*, sind nach Fl. Madrotte (*T'oung Pao*, sér. II, vol. IX, S. 529) von Dr. Gaide in der Revue Indochinoise 1905 veröffentlicht worden, sind mir aber nicht zugänglich. Die Mittelzahlen von 10 Messungen (Größe 163 cm, Brustumfang 80 cm, Kopfindex 80,10) geben im allgemeinen etwas kleinere Zahlen als die Messungen Dr. Legendres im *Kien-tsch'ang*-Gebiet. Weitere Daten, die M. Beauvais besitzen soll (l. c. S. 532), sind meines Wissens bisher leider noch nicht veröffentlicht worden.

unter Hinzuziehung der sonstigen Beobachtungen Dr. Legendres den Lolo des *Kien-tsch'ang*-Gebietes charakterisieren als einen großen, schlanken Menschen von grazilem Bau, von mesokephalem bis leicht brachykephalem Typus. Der Nasenrücken ist höher als beim Chinesen, niedriger als beim Europäer, das Auge zeigt nur eine geringe Schrägstellung und die Mongolenfalte ist nur schwach entwickelt. Prognathie kommt kaum vor. Das Haar ist stets tief schwarz, die Haut bronzefarben, an bedeckten Stellen und besonders bei Frauen jedoch recht hell und ohne gelblichen Ton.

Gegenüber diesem Typ erscheinen die Lolo der Provinzen *Kuei-tschou* und *Yün-nan,* besonders die im Süden der letztgenannten Provinz, auf den Bildern, die wir von ihnen haben, recht klein, schwächlich und überhaupt anders geartet, wenn sich darunter allerdings auch manchmal Leute des *Kien-tsch'ang*-Typus finden. Es scheint so, als ob viel *Thai*-Blut sich hier mit dem der Lolo vermischt habe. Da exakte Untersuchungen hier noch nicht angestellt sind, verzichten wir auf weitere Ausführungen zu diesem Thema.

SPRACHE.

Über die Sprache der Lolo sind wir durch größere Arbeiten zweier Autoren und eine ganze Reihe von Sprachaufnahmen von Forschungsreisenden unterrichtet. Die letzteren haben den großen und sehr bedauerlichen Fehler, nur Wortlisten zu enthalten und nicht einen — sei es auch der kürzeste — Text. Am besten bekannt sind uns zwei Dialekte aus dem östlichen *Yün-nan:* über den Dialekt *Nyi* (Gni) hat P. Vial gearbeitet, über den Dialekt *A-hi* P. Liétard, von beiden Dialekten haben wir kurze Grammatiken, von dem *Nyi*-Dialekt ein französisch *Nyi*-Wörterbuch, von dem *Ahi*-Dialekt ein *Ahi*-französisches Wörterbuch. Wörterlisten sind uns aus folgenden Gegenden bekannt geworden:

Provinz *Sze-tsch'uan:*
- *Hai-tang:* Alex. Hosie,
- *Ma-pien:* E. Colb. Baber,
- *n. v. T'ung-ho:* idem,
- *Ta-schi-p'eng:* H. R. Davies.

Provinz *Kuei-tschou:*
- *An-schun-fu:* Sam. R. Clarke,
- *Wei-ning:* idem.

Provinz *Yün-nan:*
- *Yüan-kiang:* Fr. Garnier,
- *Yüan-kiang,* Stamm *Ka-to:* idem,
- *Yüan-kiang,* Stamm *Honi*: idem,
- *Tschau-T'oung:* Sam. R. Clarke,
- *Meng-hua:* H. R. Davies.

Die Lolo-Sprache gehört nach Wortschatz wie nach Satzbildung dem tibeto-birmanischen Sprachkreise an.

Wenige Worte mögen genügen, das grammatische System der Lolo-Sprache zu erklären. Die Sprache ist einsilbig (das *Nyi* besitzt nach P. Vial 203 Silben, ungerechnet der Veränderungen durch die Töne) und besitzt fünf Töne. Prinzipielle Unterschiede zwischen Substantiv, Adjektiv und Verb existieren nicht. Die Individualisierung erfolgt — wenn überhaupt — durch Postposition von *-po* (männlich) oder *-mo* (weiblich). Z. B. *Dza* „stehlen", *dza-po* „Dieb", *Tscho* „dienen", *tscho-p'o* „Sklave", *tscho-mo* „Sklavin". Die Syntax hat folgendes Schema:

Genetiv — Nomen — Adjektiv

Subjekt — Objekt — Verb

Einige wenige Texte mit Interlinearversion finden sich bei P. Vial und P. Liétard. Auf diese sei zur näheren Information hingewiesen.

SCHRIFT.

Das 元史類編 *Yüan schi lei-pien,* das nach Bretschneider[1]) im Jahre 1699 veröffentlicht sein soll, von dem jedoch das British Museum in London eine bereits von 1656 da-

1) Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources (London 1888), vol. I, S. 191. Bretschneider nennt als Verfasser *Kiai Schan.*

tierte Ausgabe besitzt[1]), erwähnt in seinem 42. Kapitel, das Devéria zitiert, daß die Barbaren 爨 *Ts'uan* eine eigene Schrift besäßen, die von *A-pi* 阿 呲 aus dem Stamme 納 垢 *Na-hou* im Distrikte 馬 龍 *Ma-lung* in *Yün-nan* erfunden sei. Es wird von dieser *Ts'uan*-Schrift gesagt, sie besäße 1840 Silben-Zeichen und ähnele in ihrer äußeren Erscheinung der alten chinesischen Schrift, die unter dem Namen 科 斗 *K'o-tou* bekannt ist. Diese *Ts'uan*-Schrift, in der zwei – angeblich aus der *Ming*-Zeit stammende – Inschriften aus *Yün-nan* bekannt geworden sind[2]), ist die heute noch unter den Lolo verbreitete Schrift.[3]) Sie findet sich nicht bei allen Stämmen der Lolo: Beweise ihrer Existenz sind bisher nur erbracht bei den *Kien-tsch'ang*-Lolo, von denen Baber schon im Jahre 1881 ein Manuskript erwerben konnte, und von den *Nyi* (Gny) im westlichen *Yün-nan*. Die Lolo in Süd-*Yünnan* kennen die Schrift anscheinend überhaupt nicht, bei den Lolo in *Kuei-tschou* dagegen ist sie, dem *Huang-Ts'ing-tschi-kung-t'u*[4]) zufolge, wenigstens im 18. Jahrhundert noch bekannt gewesen, von ihrer heutigen Existenz dort haben wir keine Zeugnisse.

Nach dem Material, das bis jetzt vorliegt, ist kein Zweifel mehr möglich, daß es mehrere Lolo-Schriften gibt, die zwar alle denselben Grundcharakter haben, im einzelnen aber erhebliche Verschiedenheiten aufweisen. Leider besitzen wir von keiner dieser Schriften ein vollständiges Verzeichnis aller darin vorkommenden Zeichen. Auch die etwa 425 Zeichen, deren sich P. Vial in seinem Dictionnaire Français-Lolo bedient, bilden von den den *Nyi* (Gni) bekannten nur einen Bruchteil. Welche Unterschiede in der Schrift bestehen, zeigt die Zusammenstellung von Schriftproben auf S. 53.

Über die Schrift der Lolo sind verschiedene Hypothesen aufgestellt worden, von der hier nur die gänzlich verfehlte des sonst sehr verdienten Terrien de Lacouperie[5]) erwähnt sei, der in ihr ein der koreanischen Schrift ähnliches Konstruktionsprinzip sehen und sie außerdem mit der Schrift auf dem Siegel von Harapa (bei Lahore) in Zusammenhang bringen wollte. Am einleuchtendsten erscheint noch die Ansicht P. Vials[6]), daß die Zeichen ursprünglich Bilder gewesen seien, deren Bedeutung in Vergessenheit geraten sei, so daß man schließlich dem ursprünglichen ganz fremde Begriffe mit einem bestimmten Zeichen verbunden habe. Die Notiz des *Yüan-schi-lei-pien*, die uns in durchaus glaubwürdiger Weise die Erfindung der Lolo-Schrift erzählt und ihren Silbenschrift-Charakter ausdrücklich hervorhebt, gibt uns indessen eine sehr einfache und wohl auch die richtige Erklärung der Schrift: die Zeichen für die einzelnen Silben sind frei erfunden, auf die Gestaltung des einen oder anderen hat jedoch die sinnliche Vorstellung eines bestimmten mit einer bestimmten Silbe verbundenen Begriffes oder auch das Vorbild eines chinesischen Zeichens[7]) mitgewirkt.

Das Material an Lolo-Schriften, das bereits vorliegt, ist ein recht großes. Einige Proben, die auf der „Schrifttafel" zusammengestellt sind, zeigen besser als jede Beschreibung den Charakter der Lolo-Schrift, und lassen auch die Unterschiede erkennen, die die Schrift in den verschiedenen Dokumenten aufweist. Als das älteste Lolo-Dokument kann wohl die Inschrift in der Provinz *Yün-nan, Wu-ting-tschou, Lu-küan-hien* gelten, die nach der Überlieferung der Regierungszeit des ersten *Ming*-Kaisers *Hung-wu* (1368–1398) entstammen soll.[8]) Die Schrift

1) Catalogue of Chinese Printed Books etc. by R. K. Douglas (London 1877), S. 179, wo als Autor 邵 遠 平 *Schau Yüan-p'ing* angeführt wird. 2) Auf Anregung P. Pelliots besorgte S. Charria Abschreibungen dieser Inschriften, die publiziert sind im Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient, vol. 5 (1905), S. 196. 3) Die Identität der *Ts'uan* mit den Lolo geht auch daraus hervor, daß sich die *Ts'uan* (ebenso wie die Lolo) nach *Ma-tuan-lin*, der um 1319 schrieb, in „weiße" und „schwarze" schieden, vgl. Marquis d'Hervey de St. Denis. 4) Vol. 8, fol. 54 gelegentlich der Schilderung der Lolo in *Wei-ning:* 有 文 字 曰 鬼 字 „sie haben Schriftzeichen, die man «Teufelszeichen» nennt". 5) On a Lolo-Manuscript written on Satin, Journal of the Royal Asiatic Society vol. XIV (1882). 6) Dictionnaire Français-Lolo S. 4. 7) Bei manchen Zeichen vielleicht auch die äußere Form eines tibetischen Buchstabens. 8) Auf die Existenz dieser Inschrift machte zuerst Paul Pelliot („BEFEO" vol. IV, S. 155) aufmerksam. Abschreibungen dieser sowie einer zweiten Lolo-Inschrift besorgte und veröffentlichte Sylvain Charria („BEFEO" vol. V, S. 196 sequ.)

LOLO SCHRIFT-TAFEL.

I. Die Erzählung „Warum die Erdoberfläche uneben ist", in den Charaktern der *Nyi* (Gni). (Nach Vial.)

II. Aus der Inschrift von Lu-K'üan Yünnan. (Nach Sylvain Charria.)

III. Aus dem Msk. Baber I. (Nach Colbourne Baber.)

IV. Schluß (Namen, Datum und Titel?) des Msk. Baber. (Terrien de Lacouperie. Nach E. H. Parker).

V. Äußere Einrichtung des Msk. Weiss I.

VI. Aus dem Msk. Weiss.

VII. Aus dem Msk. Weiss II.

ist nach chinesischer Art in von rechts nach links laufenden Kolumnen geschrieben. Die Herausrückung gewisser Zeilen, die wohl mit dem Namen des Kaisers oder der Dynastie beginnen dürften, und die Anordnung der Schlußkolumnen zeigt deutlich das chinesische Vorbild. Gelesen ist diese Inschrift ebensowenig wie die anderen, die bis jetzt bekannt geworden sind. Nur noch eine Inschrift ist bisher, zusammen mit der erstgenannten, veröffentlicht worden. Die Expedition d'Ollone hat aber noch Abklatsche einer ganzen Anzahl anderer Inschriften mitgebracht, deren Publikation bevorsteht. In einem Stil, der mit dem der Inschriften nahe verwandt ist, ist ein Manuskript geschrieben, das Colborne Baber von einem Lolo-Häuptling erhielt und das Terrien de Lacouperie schon im Jahre 1882 zum Gegenstand seiner bekannten, leider völlig verfehlten Arbeit „On a Lolo Ms. written on satin" machte.[1]) Dieses in acht Teile gefaltete Manuskript ist auf Seide geschrieben, die auf einer Seite rot, auf der anderen blau gefärbt ist. Es will mir scheinen, als ob wir hier nichts anderes vor uns haben als eine Nachahmung der bekannten chinesisch-mandschurischen Beamten-Diplome. Unter Nr. IV der „Schrifttafel" ist als Probe dieser Schrift der Schluß des Textes auf der blauen Seite dieses Dokumentes wiedergegeben. Die gleiche Anordnung der Zeilen von rechts nach links finden wir auf einem ebenfalls von E. Colborne Baber beschaffenen Manuskript, das neben jedem Lolo-Zeichen seine Transskription in chinesischen Zeichen gibt. Zugleich mit diesem[2]) veröffentlichte Baber ein längeres, achtseitiges Manuskript, dessen Schriftkolumnen von links nach rechts laufen (Nr. III), und hierin haben wir wohl die eigentliche Anordnung der Lolo-Schrift zu erblicken. Ein noch umfangreicheres Manuskript von 20 Seiten ist in Amerika in geringer Auflage vervielfältigt worden[3]), doch hatte ich keine Gelegenheit, dieses zu sehen. In der Schrift, die P. Vial in seinem Dictionnaire français-lolo benutzt hat, sind bisher keine Original-Manuskripte reproduziert worden. Die Probe dieser Schrift, die von den sonst bekannten Lolo-Schriften stark abweicht (Schrifttafel Nr. I), ist der Einleitung zu dem genannten Wörterbuch entnommen.

Das Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin ist in den Besitz zweier umfangreicher Lolo-Manuskripte mit der Sammlung Weiß gekommen. Die Schrift dieser Manuskripte steht der der Baberschen Manuskripte sowie der der Inschriften sehr nahe (Nr. VI, VII). Jedes Manuskript besteht aus einer größeren Anzahl länglicher Blätter schlechten chinesischen Papieres, die auf eine merkwürdige und bisher noch nicht beschriebene Art miteinander verbunden sind (vgl. Nr. V). Ein dünnes Bambusstäbchen, das dicht unterhalb eines Knotens abgeschnitten ist, ist von oben her bis zu diesem Knoten gespalten. In den Spalt sind die Blätter mit dem einen schmalen Ende eingeklemmt und an zwei oder drei Stellen durch einen mehrfach um das gespaltene Bambusstäbchen gelegten und durch die Blätter geführten blauen Baumwollfaden zusammengehalten. Das Manuskript I. D. 24988 enthält 17 kürzere und 15 längere Blätter, die bei gleicher Höhe von 12 cm ungefähr 22 bis 26 und 30 bis 35 cm lang sind. Das Manuskript I. D. 24889 enthält in gleicher Anordnung 17 Blätter, die etwa 20 cm hoch und 25 cm lang sind. Jedes der beiden Manuskripte enthält eine Anzahl verschiedener Texte, die wohl auch von verschiedenen Schreibern geschrieben sind. Die Schrift läuft in Kolumnen von links nach rechts. Die Titel der einzelnen Texte sind halb oder ganz umrändert, und hinter der letzten Schriftkolumne findet sich fast stets ein Abschluß durch zwei oder von oben nach unten laufende Zickzacklinien. Eine genaue Transkription oder eine Übersetzung ist von keinem der in diesen Manuskripten enthaltenen Texte bekannt. Die Texte des zweiten Manuskriptes sollen einen religiösen Inhalt haben und beim Neujahrsfest gelesen werden. Von einem kürzeren Texte im ersten

1) „IRAS" vol. XIV. Eine besser fundierte Arbeit über dieses Ms. sowie Reproduktionen einiger Seiten finden sich im „Indian Antiquary" vol. XXIV (1895), S. 172–175: E. H. Parker, The Lolo written character. Diese Arbeit ist weder in Henri Cordier's Bibliotheca Sinica noch in der oben zitierten Abhandlung desselben Autors im *T'oung Pao* erwähnt. 2) Travels and Researches etc., S. 126 und S. 128. 3) Vgl. Frederick Starr op. cit., S 218–219.

Manuskript, das eine mythologische Erzählung in Form eines Gespräches zwischen Mutter und Tochter enthalten soll, ist uns wenigstens die – wenn leider auch nicht vollständige – Transskription gegeben, die es ermöglicht, den Lautwert von etwa 40 Zeichen mit einiger Sicherheit festzustellen. Ich gebe diese Zeichen hier in alphabetischer Anordnung, ohne die Transkription von E. Weiß im wesentlichen zu ändern.

a	*hi*	*kö*	*nä*	*su*
bo	*hi*	*ku*	*ne*	*shu*
bu, bi	*hni*	*ku*	*ne*	*tso*
djö	*ĭĕ, nyĭĕ*	*ma*	*ne*	*tso*
dju	*ja, je*	*ma*	*nyĭĕ*	*wo*
djui	*je*	*me, mu*	*sa*	*ye*
do	*ke*	*mo*	*sa, se*	
ěĭ	*ko*	*mo, mu*	*se*	

Weiteres über die Schrift zu sagen, erübrigt sich wohl in dieser Zeit, da die Bearbeitung des durch die Expedition d'Ollone nach Paris gekommenen reichen Materials schon wichtigere Resultate ergeben haben dürfte, deren Publikation bevorsteht.

SOZIALE VERFASSUNG.

Die Lolo des *Kien-tsch'ang*-Gebietes, um die es sich im Folgenden allein handelt, teilen sich in zwei Kasten, die scharf voneinander geschieden sind und zwischen denen keine Ehen möglich sind. Keinem der europäischen Reisenden in diesen Gegenden ist der Unterschied entgangen: schon zur Zeit Marco Polos sprechen westliche wie östliche Berichte von *Kara dschang* und *Tsagan dschang* (mong. *kara* „schwarz" und *tsagan* „weiß"). Nichtsdestoweniger sind wir selbst auch nur über die Namen, die die Lolo selbst diesen beiden Kasten geben, nur sehr unzureichend unterrichtet, noch weniger allerdings über die Einzelheiten dieses Kastensystems. Von chinesischen Bezeichnungen dieser beiden Kasten werden uns genannt: *Hei Li* „schwarze Li" und *Pai Li* „weiße Li", *Hei I* „schwarze Barbaren" und *Pai I* „weiße Barbaren", in den oben übersetzten chinesischen Beschreibungen haben wir den Unterschied von *Hei Kuo-lo* und *Pai Kuo-lo* auch bereits kennen gelernt. Colborne Baber gibt als entsprechende einheimische Bezeichnungen der Lolo *Ngo-su* oder *No-su* und *Le-su*, welch letzterer Name mit dem der *Li-su*, die einen verwandten, aber doch von den eigentlichen Lolo streng unterschiedenen Stamm bilden, nicht verwechselt werden darf. Als Bedeutung wird angegeben für *Ngo-su* „schwarze Knochen" und für *Le-su* „weiße Knochen", was den chinesischen Namen *Hei-ku-tu* und *Pai-ku-tu* entsprechen würde. Doch ist zu bemerken, daß zwar *ngo* oder *no* für „schwarz", aber weder *le* für „weiß" noch *su* für „Knochen" in irgendeinem Lolo-Dialekt bis jetzt belegt ist. In manchen Teilen des *Kien-tsch'ang*-Gebietes existiert auch noch eine dritte Klasse, die der *Wa-tze*, die Sklaven, die zum Teil wohl auch Lolo oder Lolo-Mischlinge, in der Überzahl aber Chinesen, Tibeter und Angehörige anderer Stämme sind, die von den Lolo geraubt und dann in der Gefangenschaft als Arbeiter und Handwerker gehalten werden. In Gegenden, in denen keine *Wa-tze* vorkommen, sollen dafür verschiedene Unterabteilungen der zweiten Lolo-Kaste bestehen, die – wenn auch nicht dem Namen, so doch der Tat nach – nichts anderes als Sklaven darstellen. In diesen lokalen Verschiedenheiten innerhalb eines verhältnismäßig kleinen Gebietes mag es wohl auch begründet sein, daß manche europäische Reisende davon sprechen, daß die zweite Kaste eigentlich nicht aus Lolo, sondern aus denjenigen Elementen bestehe, die sonst als die Komponenten der *Wa-tze*-Klasse erwähnt werden. Rassenhafte Unterschiede der „schwarzen" und der „weißen" Lolo werden im allgemeinen entschieden bestritten, und auch die wenigen anthropometrischen Daten, die wir oben mitteilen konnten, lassen nichts von einem solchen Unterschiede erkennen. Jedenfalls bilden die *No-su* überall die Oberschicht

und sind in manchen Gegenden, außerhalb *Szĕ-tsch'uans,* auch nur allein vorhanden, wie z. B. in *Kuei-tschou,* wo die *No-su* die *Miao-tze* in eine Abhängigkeit zu sich gebracht haben, die der der *Le-su* im *Kien-tsch'ang*-Gebiet durchaus ähnelt. Die *No-su* beteiligen sich nirgends an Feldarbeit oder sonst irgendeiner körperlichen Beschäftigung Werte schaffender Art, überlassen diese vielmehr den *Le-su* und *Wa-tze* und leben selber der Jagd und den häufigen Stammesfehden. Die einzige Beschäftigung, die sie sonst ihrer würdig erachten, ist die Pferdezucht. Die *No-su* unterscheiden sich schon in der Kleidung von den anderen Elementen ihres Stammes: sie allein tragen ihr Haar zu einem nach vorne gebogenen Horn zusammengedreht und umwickeln es manchmal turbanartig mit einem weißen Tuch, sie allein tragen auch in der Regel eine Fußbekleidung, ein Paar aus Bambus geflochtener Sandalen.

An der Spitze eines oder mehrerer Stämme steht ein Häuptling, dessen Stellung meist in seiner Familie erblich ist und der heute in der Regel mit einem chinesischen Range bekleidet ist. In manchen Gegenden sind noch Reste der Feudalverfassung vorhanden, dergestalt, daß unter dem Häuptling eine Reihe von Vasallen steht, deren jeder für Kriegszeiten eine genau bestimmte Anzahl Bewaffneter zu stellen hat.

KULTURBESITZ.

Der Besitz an äußeren Kulturgütern ist recht gering, so daß das Kultur-Inventar dieses Volkes bald aufgestellt ist. Irgendwelche einheimischen höheren Industrien sind nicht bekannt: die Metallurgie dürfte den Lolo erst durch die fremden Nachbarn bekannt geworden sein, obwohl Metalle aller Art im *Kien-tsch'ang*-Gebiet vorkommen; die Töpferei ist ihnen heute noch unbekannt; die Färberei haben sie erst vor kurzer Zeit gelernt, vor anscheinend nicht allzulanger auch erst die Weberei. Einheimisch scheinen lediglich zu sein: die Filzbereitung zu Kleidungsstücken, insbesondere zu den bekannten großen Regenmänteln, die Bearbeitung von Holz, vor allem zu Gefäßen, das Gerben von Leder, das zu Gefäßen und zu den eigenartigen Schutzwaffen der Lolo verarbeitet wird, und die Gewinnung eines einfachen Lackes aus der Eloeococca. Von Farben zur Ausschmückung der wenigen Erzeugnisse ihrer Tätigkeit sind ihnen von Hause aus nur drei bekannt: schwarz, rot und gelb.

Die Wohnung ist höchst primitiv aus Holz, Bambus und Erde gebaut und enthält nur wenige kleine und dunkle Räume. Die Kleidung der Männer besteht aus Sandalen, Filzstrümpfen, Beinkleidern aus einem einfachen Hanf- oder importierten Baumwollgewebe, einer kurzen Jacke mit langen Ärmeln und eventuell einem turbanartig gewundenen Tuch auf dem Kopf. Zuweilen kommen noch Beinwickel dazu. Das Kostüm der Frauen unterscheidet sich von dem der Männer fast nur durch den weiten (wie bei fast allen chinesischen Aboriginern), vielfach auch eng gefältelten Rock. Der Regenmantel aus Filz und neuerdings aus einem filzähnlichen Stoff wird allgemein getragen und gibt der hohen Figur der Lolo ein charakteristisches Gepräge. Die Waffen bestehen aus einer bis zu vier Meter langen Lanze, einem Schwert tibetischer Form, einem einfachen kleinen, aber sehr starken Bogen und vor jedesmaligem Gebrauch vergifteten kurzen Pfeilen, die in einem sehr eigenartigen und wohl altchinesischen Köcher aufbewahrt werden. Als Schutzwaffen dienen: ein Panzer, dessen raffinierte Konstruktion kaum zu der sonstigen so primitiven Kultur des Volkes passen will, und verschiedene Armschutze für den Bogenschützen. Auch in der Ausrüstung des Reiters, besonders in den merkwürdigen Steigbügeln, haben wir wohl Überbleibsel der alten chinesischen Kultur zu sehen.

Einfach wie die ganze persönliche Ausrüstung ist auch die Nahrung der Lolo: erlegtes Wild sowie die Erzeugnisse eines primitiven Ackerbaues, vor allem Buchweizen, bilden die Hauptnahrung.

An Musikinstrumenten sind bekannt: die – wahrscheinlich aber nur importierte – Maultrommel, die bekannte Schan-Orgel, die aber ebenfalls Import sein dürfte, und eine einfache Flöte.

Im ganzen gibt ein Überblick über den Kulturbesitz der Lolo den Eindruck, als ob hier

eine merkwürdige Mischung ganz primitiver Kulturgüter mit den Gütern einer sehr hoch entwickelten Kultur, der chinesischen oder der vielleicht auch auf anderer Grundlage begründeten des untergegangenen *Man*-Reiches, der *Nan-tsch'au,* vorliege.

KATALOG DER SAMMLUNG WEISS.

1. Jacke. I. D. 24958 (Fig. 8). Die Jacke besteht aus zwei Rückenteilen und zwei Vorderteilen, die in der Mitte zusammenstoßen. Während die beiden Rückenteile auf ihrer ganzen Länge miteinander verbunden sind, sind sie mit den beiden Vorderteilen nur dicht unter dem Ärmelloch zusammengenäht, so daß an beiden Seiten die Jacke offen bleibt. Ein Verschluß ist nicht vorhanden, nur vorne über der Brust ist beiderseitig ein Faden angebracht, der, zusammengeknüpft, das Gewand festhält. Um den Hals sitzt ein Stehkragen aus schwarzer, gemusterter (europäischer?) Seide von 5 cm Höhe und 32 cm Weite. Die Ärmel sind nicht sehr weit und zeigen schmale Querstreifen. Die Länge der Jacke beträgt, ohne Kragen gemessen, vorne 85 cm, hinten 94 cm. Das Material ist ein grobes, dunkelblaues Gewebe.



Fig. 8. Jacke.

Längs der offenen Kanten laufen von oben nach unten 6 bis 7 cm breite Borten in Stoffapplikationen in den Farben schwarz, hellblau, weiß und rot, die Streifen- und Dreiecksmuster bilden. Die beiden Rückenteile sind unten zwischen den seitlichen Streifen geschmückt mit einer Anzahl unregelmäßig verlaufender Reihen von Zickzacklinien, die mit weißen, gelben, roten und grünen Fäden genäht sind, wodurch zugleich auf der sonst ungefütterten Innenseite ein heller Stoffstreifen festgehalten wird.

Die Form dieser Jacke ist nicht die gewöhnliche chinesische, erinnert eher an die der chinesischen Reitjacke. Sie ist geradezu identisch mit der der „Kumapolong" genannten Männerjacken der Mischmi (Assam).

2. Jacke zu einem Männerfestanzug. I. D. 24959 (Fig. 9). Die Jacke hat



Fig. 9. Jacke zu einem Männer-Festanzug.

die bekannte chinesische Form und wird von links nach rechts hinüber mit je zwei oben und unten befestigten Knebeln zugeknöpft. Die mittlere Rückenlänge ist 75 cm. Das Material der Jacke selbst ist ein dünnes Gewebe von ziegelroter Farbe, während die eingesetzten Ärmel aus einem dunkelblauen Stoff sind. Die Jacke selbst hat eine merkwürdig „runzelig“ aussehende Oberfläche, die dadurch erhalten ist, daß durch diagonal verlaufende weiße und rote Stiche der Oberstoff zusammengezogen und mit einem dünnen, ursprünglich weißen, jetzt meist ziegelrot abgefärbten filzigen Unterstoff verbunden ist. Die Jacke ist am Halse und an dem Rande des übergeschlagenen Vorderteiles mit Borten aus Stoffapplikation in den Farben rot, blau und weiß versehen. Das Muster, das so entsteht, zeigt Dreiecke, Vierecke und Zickzacklinien. Im übrigen ist die Kante mit blauem Stoff umnäht, und ein schmaler Streifen desselben Stoffes begleitet den Rand in etwa 1 cm Abstand.


Fig. 10. Frauenrock.

3. Frauenröcke, drei. I. D. 24960—24962 (Fig. 10.) Die Röcke der Frauen zeigen eine recht europäisch anmutende Form, doch ist dieselbe Form bei nahezu allen Aboriginern in Südchina verbreitet und wird bereits im Ta-Ts'ing-tschi-kung-t'u, also vor mehr als 100 Jahren, erwähnt und abgebildet. Den Sarong, den wir heute noch bei einigen Stämmen in Assam finden, haben die Lolo anscheinend also schon lange abgelegt. Die Röcke bestehen durchweg aus einer Anzahl von Querstreifen, die nach unten zu an Weite bedeutend zunehmen und gefältelt oder gekräuselt sind.

a) Der oberste Streifen besteht aus einem naturfarbenen groben Gewebe und ist 16 cm breit. Daran schließt sich ein zweiter, schwarzer Streifen von 42 cm Breite aus demselben Stoff. Der dritte Streifen von 10 cm Breite ist gekräuselt und dunkelblau gefärbt, der unterste von 25 cm glatt und hellblau. Das Material dieser beiden Streifen ist ein leinenartiges glattes Gewebe. Die Taillenweite ist 72 cm.

b) Der oberste Streifen von 15 cm Breite ist naturfarben, der nächste, 40 cm breite Streifen dunkelblau, der dritte hellblau und 11 cm breit, der vierte von 9 cm Breite gekräuselt, der fünfte glatt und 16 cm breit. Der Stoff ist leinenartig. Die Taillenweite beträgt 85 cm.

c) Der oberste Streifen aus einem groben (sackleinenartigen) Gewebe ist 27 cm breit und ungefärbt. Daran sitzen zwei Streifen aus einem feineren Stoff, und zwar ein 24 cm breiter von heller Farbe und ein 29 cm breiter von blauer Farbe, der sehr eng gefältelt ist. Die Taillenweite ist 68 cm.

4. Panzer. a) Neuer Panzer. I. D. 24966 (Taf. III, 2). Der Panzer besteht aus zwei grossen Platten für Brust und Rücken, acht kleineren Platten zum Schutz des Leibes und einem Hüftkranz von sechs Reihen kleinerer Platten. Die Platten bestehen sämtlich aus dickem Leder, das innen gelb und außen rot lackiert ist. Die Verbindung der Platten untereinander erfolgt durch Verschnürung vermittels dicker weißer Lederstreifen.

Die Grundlage der Konstruktion bildet für die Vorder- wie für die Rückseite des Panzers je ein Stab aus dem gleichen Material wie die Platten, 19 cm lang, 4 cm breit, oben etwas zugespitzt, außen rot und innen schwarz lackiert. An den Stab schließen sich rechts und links zwei Platten an, die von dem Stabe überlagert werden und mit ihm durch je vier Löcher hindurch verschnürt sind. Der obere zugespitzte Teil des Stabes liegt in einer Nase auf der Innenseite des Brust- resp. Rückenschildes. Dieses Schild wird in seiner Lage gehalten durch Verschnürungen, die es durch ein Loch mit dem Mittelstab, durch je drei Löcher mit den sich an diesen anschließenden Platten verbinden. Das Brustschild zeigt oben, herzförmig, eine Einbuchtung, seine Höhe an den höchsten Stellen beträgt ca. 36 cm, seine untere Breite 23 cm. Das Rückenschild entspricht in seiner Form im allgemeinen dem Brustschild, zeigt oben aber eine Spitze und ist bis zu dieser 38 cm hoch. Die mittleren Vorder- und Rückenplatten haben ungefähr die gleiche Form und Maße, es sind Rechtecke von 18 zu 12 cm. Die Seitenplatten sind oben ausgebuchtet, um die Bewegungen der Arme nicht zu hindern und messen unten $10\frac{1}{2}$ cm bei einer geringsten Höhe von 17 cm und einer höchsten Höhe von 24 cm. Die Platten überlagern einander und sind unter sich durch Lederverschnürungen, die durch je vier Löcher hindurchgehen, verbunden. Die beiden Seitenplatten rechts sind nicht verbunden, um das Anlegen des Panzers zu ermöglichen. Wo die Platten aufeinander liegen, ist zu ihrer Schonung ein Streifen blauen Zeuges zwischen ihnen befestigt. An dem unteren Rande der großen Platten sind, diese überlagernd, die kleinen Platten der obersten Reihe des Hüftkranzes befestigt, ebenfalls – wie die großen Platten untereinander – mit Lederstreifen, die nach unten laufen, dann durch Löcher in den Platten der zweiten Reihe gehen, die die erste überlagert, und weiterhin ebenso die dritte, vierte, fünfte und sechste Reihe der kleinen Platten tragen. Jede Plattenreihe ist etwas größer, so daß der ganze Hüftkranz, sich nach unten verbreiternd, ziemlich steif und weit vom Körper absteht. Während die Taillenweite des geschlossenen Panzers nur 80 (!) cm beträgt, ist der äußere Umfang der untersten Plattenreihe des Hüftkranzes etwa 175 cm. Die Platten der letzten Reihe sind zudem am unteren Rande in fast rechtem Winkel nach außen geknickt und verstärken so den Eindruck des Abstehens. Die Befestigung des Panzers auf dem Körper geschieht anscheinend lediglich durch einen breiteren Lederstreifen, der durch die Verschnürung der obersten Plattenreihe des Hüftkranzes läuft und an einem Ende eine Schlaufe trägt. Der Befestigung dient wohl auch ein breiter Riemen, der an den Enden geteilt und mit diesen in den beiden Vorder- und Rückenplatten festgeknotet ist. Es scheint, als wenn dieser Riemen bestimmt sei, über die eine Schulter gelegt zu werden.

Das helle Rot des Panzers, sowie die gelbe Bemalung der Brust- und Rückenschilde und der Platten geben im Verein mit der weißen Lederverschnürung, die auf den beiden Mittelstäben besonders kunstvoll ist, dem Panzer ein schmuckes Aussehen. Der Schutz, den der Panzer gewährt, kann dagegen nur gegen Pfeilschüsse und vielleicht auch gegen Lanzenstöße einigermaßen wirksam sein, zudem wird durch ihn nur ein Teil des Körpers gedeckt.

Parallelen zu diesem Panzer sind kaum bekannt, doch scheint – soweit sich nach den erhaltenen Bildern urteilen läßt – eine gewisse, wenn auch entfernte Verwandtschaft mit den alt-chinesischen Panzern vorhanden sein.

b) Alter Panzer. I. D. 24965. (Taf. III, 1) Dieser Panzer entspricht in allem dem vorher beschriebenen, nur sind Brust- und Rückenschild etwas kleiner. Die Platten der untersten Reihe des Hüftkranzes weisen die bei dem ersten Panzer beschriebene Umbiegung nach außen kaum auf. Die Farbe des Lackes, die anscheinend früher viel heller war und es an den Stellen, wo die Platten übereinander liegen, auch jetzt noch ist, ist stark nachgedunkelt und innen wie außen dunkelrotbraun, die Bemalung hellbräunlich. Die Lederverschnürung ist ebenfalls dunkelbraun und weist, wie der Panzer überhaupt, die Spuren des Gebrauchs und des Alters auf.

5. Schwert in Scheide mit Gehänge. Beschreibung des Schwertes. I. D. 24967 (Fig. 11). Die Klinge ist 66 cm lang und in der Nähe des Griffes 3,5 cm breit. Nach der Spitze zu nähert

sich die Schneide dem Rücken der Klinge, der nicht ganz bis zur Spitze völlig gerade verläuft, bis auf 2,5 cm und vereinigt sich dann mit dem hier ein wenig abgerundeten Rücken in einem recht scharfen Winkel zu einer stumpfen Spitze. Die Klinge ist aus mehreren Lagen Eisen geschmiedet, die eine unregelmäßig wellenförmige Musterung ergeben. Sie ist ohne jede Kehlung, eher leicht konvex. Der Rücken, der am Griff etwa 11 mm stark ist, weist noch Spuren der Schmiedearbeit auf. Die Klinge hat einen langen Dorn, der anscheinend durch den Griff hindurchgeht und oben über einem scheibenförmigen Holzknauf und über einer daraufliegenden dünnen gezähnten Scheibe aus Gelbmetall breitgehämmert ist. Der Griff besteht anscheinend nur aus dickem Leder, das als zusammengenähter Schlauch über den Dorn gezogen, in feuchtem Zustande zu drei Wülsten zusammengeschoben und aufgeschrumpft ist. Den Knauf bildet eine Holzscheibe von etwa 4,5 cm Durchmesser und 2,5 cm Dicke. Der ganze Griff, der 11,5 cm lang ist, ist mit dickem schwarzen Lack bedeckt. Ein Stichblatt ist nicht vorhanden.

Die Scheide, die eine Länge von 69,5 cm hat, besteht aus zwei Stücken Holz, die mit einem stark lackierten Überzug aus dünnem Leder versehen sind. Das Ortband ist verloren gegangen. Drei aus zusammengenähtem Leder gebildete Ringe sind in unregelmäßigen Abständen (von dem oberen Ende 11, 30 und 55 cm entfernt) um die Scheide gelegt. Die beiden oberen dienen der Befestigung am Gehänge und sind zu diesem Zwecke an der einen Breit-



Fig. 11. Schwert mit Scheide.

seite der Scheide mit aus ihrem Leder herausgehobenen steifen Schlaufen versehen, der untere Ring dient wohl lediglich dem Schmuck. Die schwarze Lackierung der Scheide geht über diese Ringe hinweg. Die Befestigung der Scheide am Gehänge erfolgt dadurch, daß durch die Schlaufen der beiden oberen Lederringe je ein Rohlederstreifen um die Scheide geknüpft ist. Durch diese Streifen ist das Gehänge gezogen.

Das Gehänge besteht aus einem gelbbraunen Ledergurt, der in der Form [‾‾‾‾‾‾] zusammengelegt ist, eine Länge von 150 cm und eine Breite von 17 mm hat. Die Außenseite dieses Gurtes ist durch zwei Reihen eingepreßter Vertiefungen verziert. Die beiden Enden des Gurtes sind durch einen Rohlederstreifen miteinander verknüpft.

Das Schwert hat völlig den Charakter der tibetischen Schwerter (jedoch nicht der in Derge fabrizierten) und ähnelt in der Form der Klinge auch den chinesischen und japanesischen Schwertern. Es ist möglich, daß dieses Schwert — zum mindesten die Klinge — tibetischer Import ist.

6. Bogen, drei Exemplare. I. D. 24968, 24969, 24970 (Fig. 12). Der Bogen der Lolo ist ein einfacher kurzer Stabbogen mit stark verjüngten und abgesetzten Enden. Der Stab ist nur den Enden zu von kreisrundem oder nahezu kreisrundem Querschnitt, in der Mitte hingegen stark abgeflacht. Der Befestigung der Sehne dienen einfache Kerbe, die sich dicht unterhalb der Enden finden. Über die Befestigung der Sehne ist nichts zu sagen: die Sehnen zu den im Museum vorhandenen drei Bogen sind verloren gegangen, und dasselbe ist bei dem Bogen im Museum in Milwaukee der Fall.[1]) Das Holz der Bogen ist ziemlich schwer, sehr hart und zäh.

1) Nach Legendre (T'oung-Pao 1909, S. 607) wird der Bogen mit einer Tiersehne bespannt.

I. D. 24968. Länge: 106 cm, Umfang an der Griffstelle: 7,5 cm, an den beiden Enden: 3,5 cm. Der Bogen ist zum Teil dunkelbraun lackiert und an der in der Mitte des Bogens befindlichen Griffstelle mit schmaler Bast- (?) Umwickelung versehen, die jedoch anscheinend früher den ganzen Griff bedeckte.

I. D. 24969. Länge: 98 cm, Umfang in der Mitte: etwa 7 cm. Der Bogen ist in gleicher Weise wie der vorige lackiert, besitzt jedoch keinerlei Umwickelung.

I. D. 24970. Länge: 112 cm, Umfang in der Mitte: etwa 7 cm. Dieser Bogen ist aus hellem Holz und zeigt einen Lackanstrich von hellerer brauner Farbe auf dem Rücken und sechs Lackringe in ziemlich regelmäßiger Verteilung.

Der Lolobogen hat weder in China noch in Tibet Parallelen, steht vielmehr zu dem zusammengesetzten asiatischen Bogen in schroffem Gegensatz. Hingegen finden wir bei den Mischmi in Assam neben dem Bambusbogen auch einen Bogen aus festem Holz, der durchaus dem Bogen der Lolo ähnelt. Bespannt ist er mit einer Rotangsehne.

7. Köcher mit sieben Pfeilen. I. D. 24971 (Fig. 13, 14; vgl. Taf. III, 3). Der Köcher besitzt eine sehr eigenartige und schwer zu beschreibende Form. Er setzt sich im wesentlichen aus drei Teilen zusammen: 1. einem Mittelstück, dem konstruktiven Hauptteil des ganzen Köchers, bestehend aus einem einfachen Bambuszylinder, der keinerlei Spur von Bearbeitung zeigt, 2. aus einem Bodenteil von der Form eines beiderseitig (aber sehr ungleich) abgestumpften Doppelkegels, der teils aus Bambus, teils aus Holz besteht, und 3) einem aus Holz bestehenden Oberteil komplizierter Form.

ad 1. Der Bambuszylinder hat eine Länge von etwa 16 cm, von der jedoch nur 12 cm sichtbar sind, die die unveränderte Naturfarbe des Holzes zeigen, und ist einem größeren Bambusstamme zwischen zwei Knoten entnommen. Sein Umfang beträgt 15,5 cm, auf ihm sind Ober- und Unterteil des Köchers vermittels Lederringen befestigt.

ad 2. Von dem Unterteil sind die beiden Kegel aus verschiedenem Material konstruiert und miteinander durch einen Lederstreifen, der mit einer dicken Lackschicht bedeckt ist, verbunden. Der obere Kegel scheint derart zustande gekommen zu sein, daß das untere Ende des Bambuszylinders in acht Teile aufgesplißt und nach außen gebogen wurde, worauf die so entstehenden Lücken durch dreieckige Bambusstücke geschlossen wurden. Es zeigt dieser Teil des Köchers also je acht Rechtecke und Dreiecke paarweise nebeneinander geordnet. Der so entstandene abgestumpfte Kegel mißt an dem oberen Lederring 17 cm im Umfange, an dem unteren 30 cm bei einer Seitenlänge von 8,5 cm. Der eigentliche Boden wird von einem Stück Holz gebildet, das eine sehr niedrige abgestumpfte Kegelform zeigt von nur 2,5 cm Seitenlänge, sein nabelartig ausgebildeter Boden hat einen Durchmesser von etwa 6 cm.

Fig. 12. Bogen 1/5 nat. Gr. Bogenenden u. Querschnitt 1/2 nat. Gr.

ad 3. Der obere Teil des Köchers wird von einem sich nach oben verbreiternden und rund abschließenden Kasten mit senkrecht stehender Seitenwand gebildet und ist anscheinend aus einem Stück Holz herausgearbeitet. Er ist auf den Bambuszylinder, der sich in ihm bis zur Öffnung fortsetzt, aufgestülpt und mit ihm durch eine breite Ledermuffe verbunden, die auch über die unterhalb der Öffnung aus dem Holz herausgeschnittene Nase hinweggeht. Die Öffnung an der Vorderseite dieses Oberteiles wird verschlossen durch eine Holzplatte, die auf der Innenseite ein mit Eisennieten

an einem Ende befestigtes Eisenstück von 10 cm Länge und 1 cm Breite trägt, das beim Schließen des Köchers sich mit dem freien Ende gegen die Seitenwand des Oberteiles legt und so wirksam verhindert, daß etwa der Deckel sich von selbst löse. Zur Öffnung wird ein aus Eisen zierlich gearbeiteter Haken benutzt, der durch eine kleine runde Öffnung des Deckels hindurchgesteckt, unter die Eisenfeder geführt und angezogen wird. Dadurch wird der die Öffnung verhindernde Reibungswiderstand des Eisens am Holze aufgehoben, und der Deckel ist nun leicht herauszunehmen.

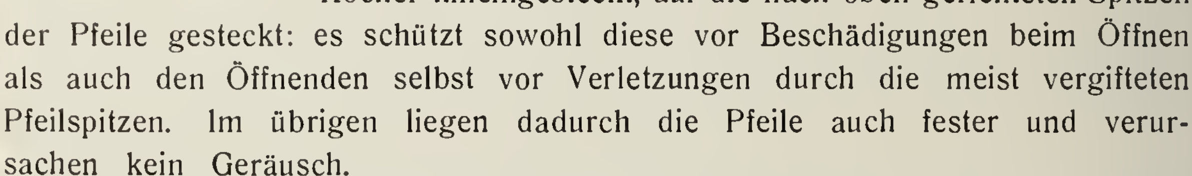


Fig. 13. Köcher, geschlossen.

An dem Köcher hängen außer dem eisernen Haken und dem ebenfalls mit dem Köcher durch eine Lederschnur verbundenen Deckel in geöffnetem Zustande noch folgende Gegenstände: ein Bündel zusammengebundener weiß-schwarzer Federn (anscheinend vom Fasan), die fächerförmig in eine Tülle aus rotem Stoff zusammengenäht sind; ferner eine mit einer gestickten Überklappe versehene Tasche aus blauem Stoff, die wahrscheinlich zur Aufbewahrung des Pfeilgiftes dient. Das Federbündel wird vor Einsetzen des Deckels in den Köcher hineingesteckt, auf die nach oben gerichteten Spitzen der Pfeile gesteckt: es schützt sowohl diese vor Beschädigungen beim Öffnen als auch den Öffnenden selbst vor Verletzungen durch die meist vergifteten Pfeilspitzen. Im übrigen liegen dadurch die Pfeile auch fester und verursachen kein Geräusch.

Die Holzteile des Köchers sind in den auch sonst üblichen Farben schwarz, rot und gelb lackiert. Die Ornamente sind auf Taf. IV zu finden.

Das in der Arbeit von Frederick Starr beschriebene und dort auf Taf. III abgebildete Exemplar eines Loloköchers zeigt im allgemeinen dieselbe Form, besteht aber nach der Beschreibung zum größeren Teile aus Geflecht, ist schwarz lackiert und mit weißen Stücken Porzellan oder Muschelschale verziert.[1])

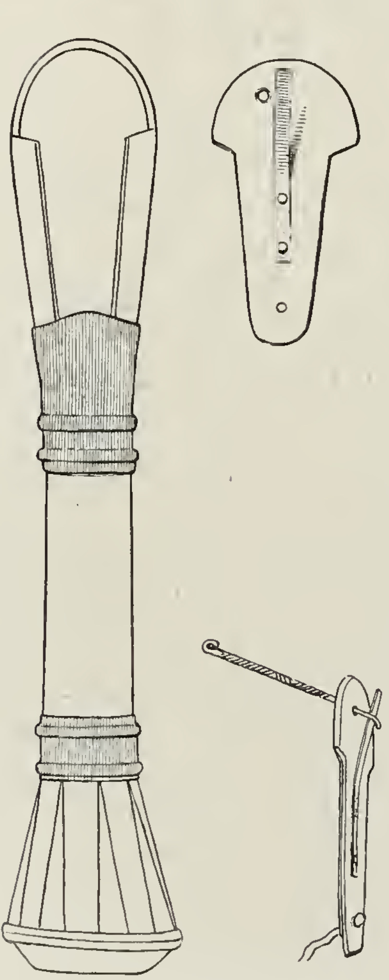


Fig. 14. Konstruktion des Köchers und Verschluß.

Die Form des Loloköchers weicht — wenn auch eine gewisse Ähnlichkeit mit den durch eine Haube verschlossenen Bambusköchern der Naga und verwandter Völker nicht zu übersehen ist — durchaus von den uns sonst bekannten Formen ab. Insbesondere ist der Umstand höchst auffällig, daß darin die Pfeile mit den Spitzen nach oben gerichtet liegen. Nur zwei Parallelen dazu sind uns bekannt, und sie verdienen um so größere Beachtung, als sie sich auf zwei aus dem Ende des ersten Jahrtausends stammenden Freskogemälden finden, die von der zweiten preußischen Turfan-Expedition aus den Ruinen von Bäzäklik bei Murtuq und von Chotscho (Chin. Turkistan) nach Berlin gebracht worden sind und sich jetzt im Kgl. Museum für Völkerkunde befinden. Herr Dr. v. Lecoq, der die Freundlichkeit hatte, mich auf diese Ähnlichkeit aufmerksam zu machen, gestattete mir dankenswerterweise die Publikation nebenstehender Zeichnungen, aus denen die Verwandtschaft dieser Köcher mit dem von den Lolo stammenden wohl am besten hervorgeht. Auf dem Gemälde der linken Wand der Cella im Tempel *Q*, Bäzäklik bei Murtuq, ist ein Ausritt eines Königs zur Jagd dargestellt. Ein Diener im Gefolge trägt nun in den Armen, mit einem Schwert von der üblichen chinesischen Form zusammen, einen Köcher, der im Oberteil in breiter

1) op. cit. S. 215.



Fig. 15. Köcher auf einem Fresko-Gemälde in einem Tempel zu Bäzäklik bei Murtuq (Chines. Turkistan).

Öffnung die breiten Spitzen vieler Pfeile erkennen läßt (Fig. 15). Aus der Öffnung heraus hängt ein anscheinend rot ausgeschlagener Verschluß. Der Köcher ist breiter als der Lolaköcher und reich verziert, weist sonst aber, auch in der Gestaltung des oberen Teiles alle Charakteristika desselben auf. Auf einem Gemälde, das der sog. „Bibliothek", Ruine *K*, Chotscho, entstammt, sehen wir eine Reihe uighurischer Feldherren dargestellt, deren, in Kartuschen beigegebene Namen zum Teil noch lesbar sind. Sie sind bewaffnet mit Fahnenlanzen und Bogen und jeder hat in seinem Gürtel einen Köcher hängen von der in der Fig. 15 gegebenen Gestalt. Seine Form weicht etwas mehr als die des vorher beschriebenen Köchers von der Loloform ab; aber auch hier sehen wir die Pfeilspitzen aus der seitlichen Öffnung des Oberteiles herausragen. Der heruntergeklappte Deckel scheint hier auf der Innenseite selbst eine Wattierung zu tragen. (Fig. 16.)

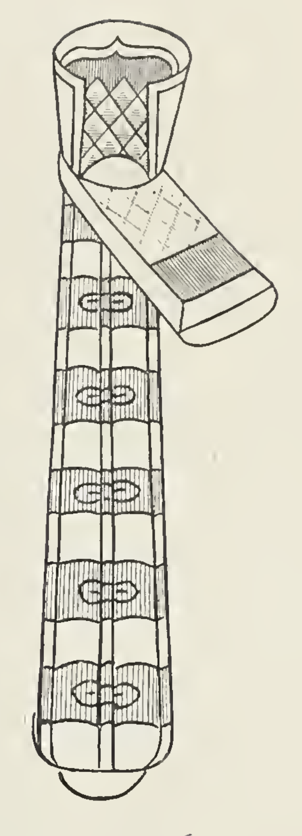


Fig. 16. Köcher auf einem Fresko-Gemälde in den Ruinen von Chotscha (Chin. Turkistan).

Es scheint, daß wir in diesem Köcher eine alte chinesische Form vor uns haben. Auf einem von Ed. Chavannes[1]) aufgefundenen Relief vom Grabe des Kaisers der T'ang-Dynastie T'aitsung (gestorben 649), das eines seiner berühmten sechs Lieblingspferde darstellt, sehen wir vor dem Pferde einen Krieger stehen, von dessen Gürtel ein Köcher herabhängt. (Fig. 17.) Dieser Köcher, den man, unglücklicherweise, auf der Photographie nur undeutlich erkennen kann, scheint vollkommen mit den Köchern auf den Turfanfresken übereinzustimmen und somit auch dem Loloköcher nahezustehen. Die Ansicht von dem chinesischen Ursprung dieser Köcherform wird weiter gestützt dadurch, daß es in Japan einen Köcher gibt, der dem der Lolo in mancher Beziehung ähnlich ist, wenn seine Dimensionen auch meist wesentlich größer sind. Das in Fig. 18 wiedergegebene Stück aus den Sammlungen des Kgl. Museums für Völkerkunde ist 98 cm lang und besteht aus einem länglichen, in dem oberen Drittel etwas eingezogenen, schwarz lackierten Kasten von ovalem bis kreisrundem Durchschnitt. Die Öffnung des Köchers befindet sich oben an der Seite und wird mit einem in einfacher Weise befestigten Deckel, der zum Teil auf der Innenseite einen Lederschutz trägt, verschlossen. Der Köcher ist durch eine innen angebrachte Inschrift datiert und stammt demzufolge aus dem Jahre 1854. Ob die Pfeile in ihm ebenfalls mit der Spitze nach oben getragen werden, läßt sich aus dem Museumsmaterial nicht feststellen.

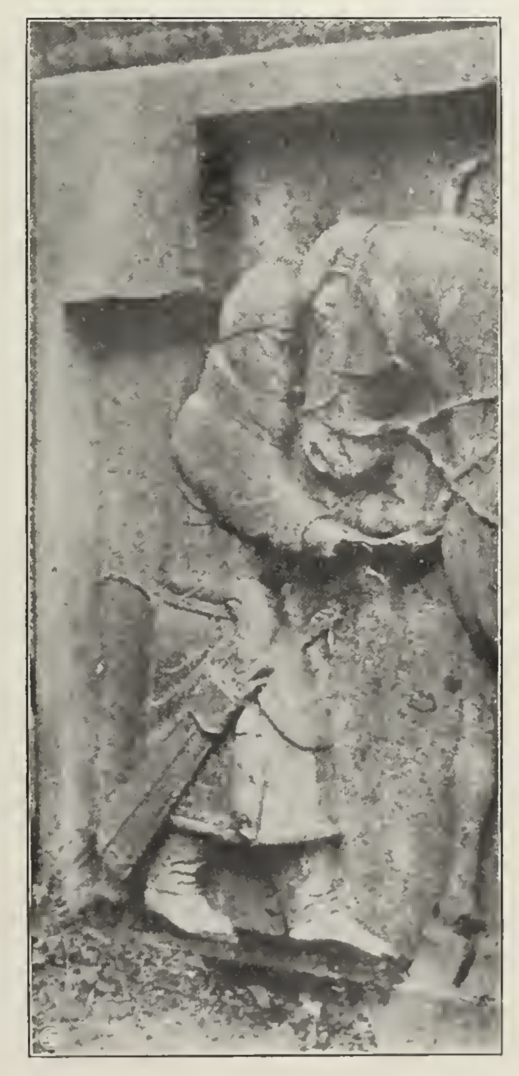


Fig. 17. Relief vom Grabe des T'ang-Kaisers T'ai-tsung (627—649 n. Chr.)

1) Voyage archéologique, T'oung-Pao, série II, vol. IX (Leiden 1908), S. 526.

Die Pfeile sind ungefähr 45 cm lang. Sie tragen auf einem ungefiederten, unten mit einer Kerbe versehenen dünnen Bambusschaft eine aus Eisen geschmiedete Spitze, die etwa ein Fünftel der Gesamtlänge des Pfeiles ausmacht (Fig. 19). Drei verschiedene Typen von Pfeilspitzen sind vorhanden (Fig. 20), von denen eine mit einer Tülle auf dem Schaft aufsitzt, während die beiden anderen mit einem Dorn in diesen hineingesteckt sind. Die Lolo vergiften ihre Pfeile kurz vor dem Gebrauch mit den Wurzeln einer Ranunculacee, die sie zu diesem Zwecke bei sich tragen.

8. Armschiene zum Schutz beim Bogenschießen. I. D. 24972. Die Armschiene besteht aus dickem Leder, das mit schwarzem Lack bedeckt ist. Sie bildet eine enge Röhre von nur 7–8 cm (!) lichte Weite und 15,5 cm Höhe, die sich auf der Ellenbogen-Außenseite in elegant geschwungener Form bis zur Höhe von 31 cm fortsetzt. An dem der Hand zunächstliegenden Ende ist die Armschiene etwas nach außen umgebogen (Fig. 21).

9. Handschutz zum Bogenschießen. I. D. 24973. Dieser Handschutz besteht aus einem länglichovalen Stück Leder, das einfach – jedoch so, daß die beiden Enden sich nicht berühren – zusammengebogen ist, um über das Handgelenk gestreift zu werden. Zwei in den Enden angebrachte Löcher dienen wohl zur Befestigung einer Schnur. Der Handschutz ist stark lackiert und weist innen eine hellere, außen eine dunklere bräunliche Färbung auf. Einige wellenförmige flache Falten dienen wohl dem Schmuck, der Rand zunächst der Hand ist etwas aufgebogen. Die größte Länge beträgt 12 cm (Fig. 22).

10. Steigbügel. I. D. 24974a, b (Fig. 23). Die beiden Steigbügel sind aus Holz geschnitzt und bilden lediglich Stützen für die Spitze des Fußes; sie erinnern darin an gewisse japanische Steigbügel. Im übrigen ist ihre Form durchaus eigenartig. Sie sind unten gelb, oben rot lackiert und zeigen innen das rohe Holz. Oben ist ein Loch, durch das wohl der Riemen durchgezogen und über einer Rinne, die auf der Figur zu erkennen ist, zusammengeknotet wird.

11. Holzschüssel auf Fuß, mit Deckel. I. D. 24975 (Fig. 24). Die aus leichtem Holz gedrehte Schüssel ist 19 cm hoch, innen 8 cm tief, hat einen weitesten Umfang von 70 cm und eine Öffnung von 16 cm Durchmesser. Fuß und Deckel entsprechen sich in ihrer Form. Die Schüssel ist außen mit einem dünnen, glänzend schwarzen Lacküberzug versehen. Auf der Bauchung der Schüssel, auf dem Rande des Deckels und auf dessen oberem vertieften Teile finden sich Ornamente in schwarzer, roter und gelber Farbe.

12. Holzbecher mit Fuß. I. D. 24976 (Fig. 25). Der aus leichtem Holz gedrehte Becher ist 9 cm hoch und $4\frac{1}{2}$ cm tief. Sein oberer Durchmesser beträgt 9 cm, der des Fußes 7 cm. Außen ist der Becher mit glänzend schwarzem Lack überzogen, innen finden sich Spuren einer darüberliegenden gelben Bemalung. Um den oberen Rand zieht sich ein etwa 4 cm breites Ornamentband in den Farben gelb und rot auf schwarzem Grunde.

13. Holzschale mit Griff. I. D. 24977 (Fig. 26). Die Schale besteht aus festem Holz und hat die Form einer abgeplatteten Halbkugel von 10,5 cm Durchmesser bei einer Tiefe von $4\frac{1}{2}$ cm. Der Griff ist etwa 0,5 cm unterhalb des Randes in die Schale eingesetzt und greift bei einem äußeren Gesamtumfange der Schale von etwa 34 cm auf 14 cm um diese herum. Sein äußerer Rand ist siebenmal wellenförmig gezackt und steht an der breitesten Stelle 3 cm von der Schale ab. Das Innere der Schale ist glänzend rot lackiert, die äußere Rundung und der Boden sind völlig mit Ornamenten in gelb, rot und schwarz bedeckt. Der Griff ist auf der Unterseite gelb lackiert, während er auf der oberen Fläche in gleicher Weise wie die Außenseite der Schale dekoriert ist.

14. Holzlöffel. I. D. 24978 (Fig. 27). Der Löffel ist aus leichtem Holz geschnitzt und besteht aus zwei Teilen: der flachen Löffelschale von eiförmigem Grundriß von 8,5 : 6 cm und einem an deren Breitseite eingesetzten Stiel von etwa 24 cm Länge, der unten einen dreieckigen Querschnitt hat, sich nach oben hin seitlich verflacht, bis er in eine schlüsselbartähnliche, dreimal eingekerbte Form ausläuft. Die Löffelschale ist innen gelb, außen rot bemalt, der Stiel an beiden Enden rot und gelb, dazwischen jedoch ohne Bemalung.

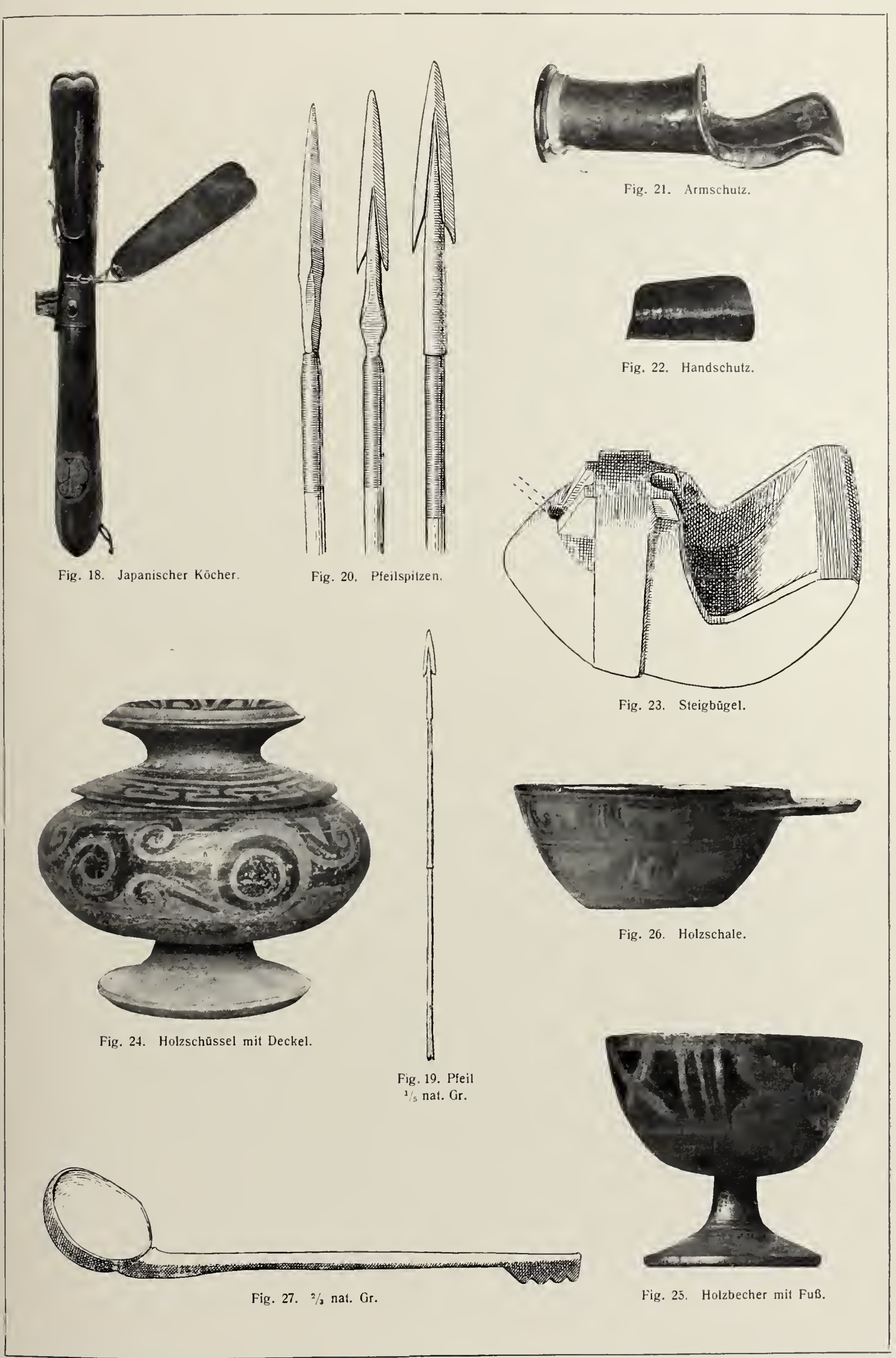


Fig. 18. Japanischer Köcher.

Fig. 20. Pfeilspitzen.

Fig. 21. Armschutz.

Fig. 22. Handschutz.

Fig. 23. Steigbügel.

Fig. 24. Holzschüssel mit Deckel.

Fig. 19. Pfeil 1/5 nat. Gr.

Fig. 26. Holzschale.

Fig. 27. 2/3 nat. Gr.

Fig. 25. Holzbecher mit Fuß.

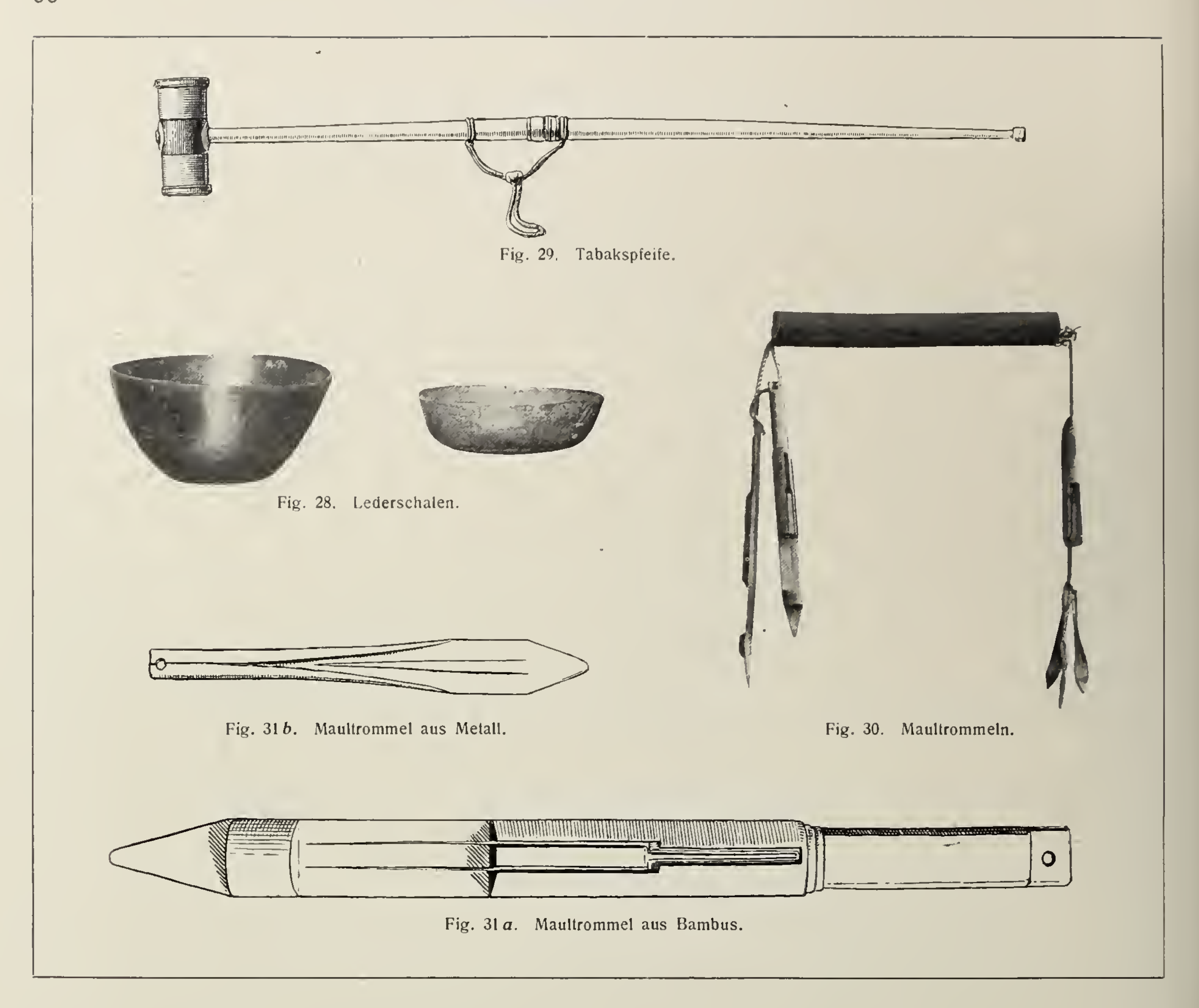

Fig. 29. Tabakspfeife.

Fig. 28. Lederschalen.

Fig. 31 *b*. Maultrommel aus Metall.

Fig. 30. Maultrommeln.

Fig. 31 *a*. Maultrommel aus Bambus.

15. Lederschalen. I. D. 24979 I. D. 24980 (Fig. 28). a) Tiefe runde Schale aus Leder, das mit einem dicken, glänzend schwarzen Lacküberzug bedeckt ist. Die Schale ist 8 cm tief und hat einen oberen Durchmesser von 16—17 cm und einen unteren von 7—8 cm.

b) Tiefe ovale Schale aus Leder, das mit einem dicken, glänzend schwarzen Lacküberzug versehen ist. Die Schale ist 4,5 cm tief, 14,5 cm lang und hat eine größte Breite von 8 cm.

16. Tabakspfeife. I. D. 24981 (Fig. 29). Die Pfeife besteht aus einem zylindrischen Pfeifenkopf und einem, diesem rechtwinklig eingefügten, eisernen Rohr von beträchtlicher Länge. Das Rohr mißt in seinem mit dem Pfeifenkopfe fest verbundenen Teile 14 cm, in dem anderen losen Teile 20,5 cm und ist am Mundstück und an den zusammenstoßenden Enden mit schmalen aufgelösten Messingstreifen geschmückt. Der Pfeifenkopf selbst, der eine Höhe von 5 cm und einen Durchmesser von etwa 2 cm (am Boden etwas weniger) hat, besteht aus einem Zylinder aus weißem Stein oder Ton, in den oben eine trichterförmige Öffnung zur Aufnahme des Tabaks geschnitten ist, und ist oben und unten mit einem breiten Messingstreifen mit an den äußersten Enden aufgelegtem Kupferdraht versehen. Kleine Messingscheiben umgeben auch die Einmündung des Rohres und dessen Abschluß.

Die Form der Pfeife erinnert an hölzerne Tabakspfeifen, wie sie in Assam in Gebrauch sind.

17. Maultrommeln. I. D. 24982 (Fig. 30 u. 31). Je zwei Maultrommeln aus Bambus und aus Metall sind in folgender Weise miteinander verbunden. In einem kleinen Bambuszylinder von 15 cm Länge und etwa 2 cm Durchmesser ist an dem einen Ende, nahe der Öffnung, ein kleiner Holzpflock angebracht. Eine blaue Baumwollschnur läuft in einer festgeknoteten Schlinge



Fig. 32. *a*) Gewebe mit Stickerei von den Lu-kiang-Lolo. *b*) Dgl. aus den Schan-Staaten.

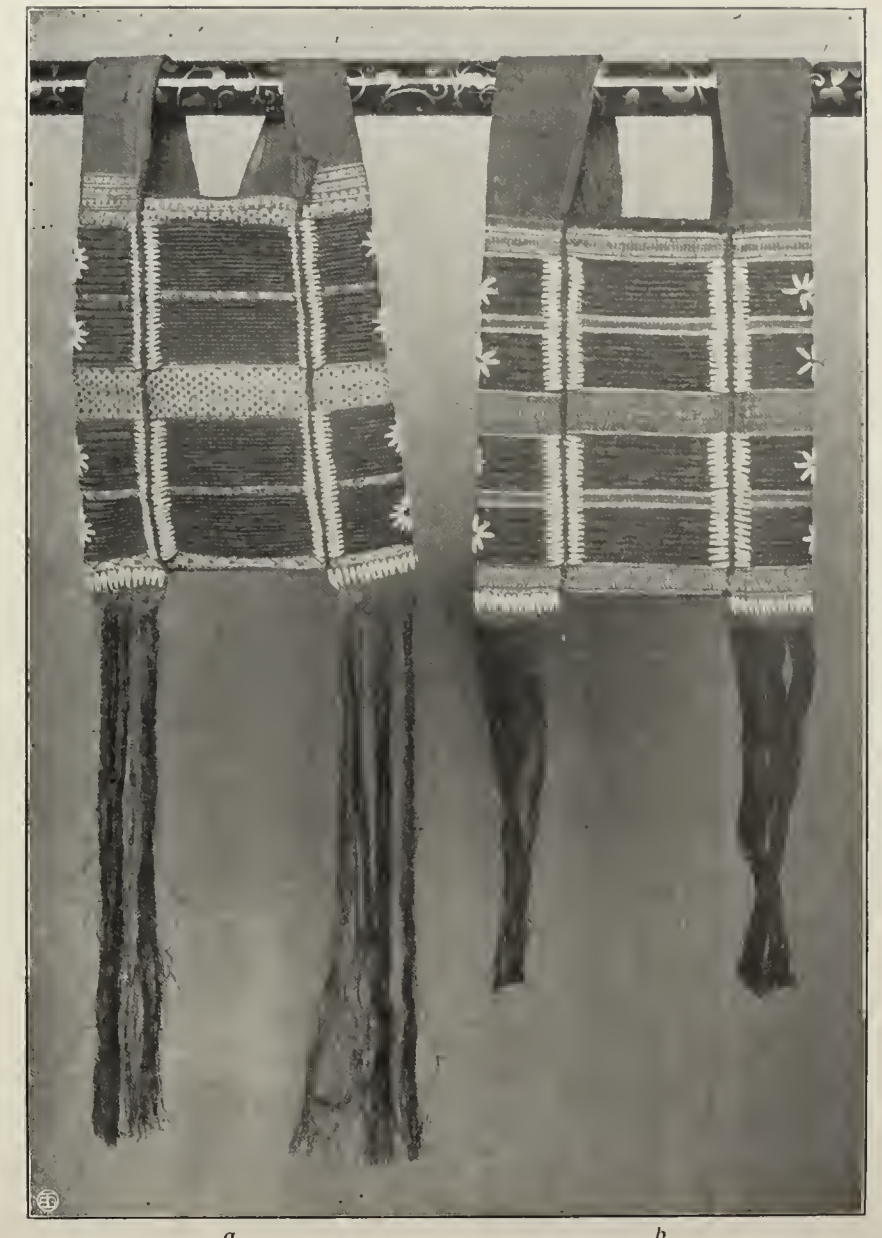


Fig. 33. *a*) Tasche von den Lu-kiang-Lolo. *b*) Dgl. von den roten Karen.

über diesen Pflock hinweg und durch den Bambuszylinder hindurch. An der Schlinge, die etwa 23 cm lang ist, hängen zwei Maultrommeln aus Bambus, die mit ihr — Flachseite an Flachseite — in den Bambuszylinder zum Schutze hineingezogen werden können. Ein Ende der Schlinge läuft über den Knoten hinaus und durch eine kleinere Bambushülse von oben zugespitzter Form, mit einem Schlitz am anderen Ende, und trägt an ihrem Ende in etwa 15 cm Entfernung vom Knoten zwei Maultrommeln aus Messing. Die Schnur, die zur Befestigung dieser Instrumente in zwei Teile aufgedreht ist, hängt darüber hinaus noch 10 cm frei. In gleicher Weise wie die Bambus-Maultrommeln können auch die messingenen zu ihrem Schutze in die kleinere Hülse hineingezogen werden, wo sie dann derart mit den Flachseiten gegeneinander liegen, daß ihre breiteren Teile aus dem Schlitz hervorsehen.

Die Bambus-Maultrommeln haben die bekannte Form, die sich in fast genau derselben Weise wie bei den Li-su und als deren Fabrikat importiert in Osttibet findet, ähnlich aber auch in anderen Ländern. Es ist das die einseitige Stabform mit abgesetzter Lamelle. Bei den Nyi (Gni) in Yün-nan ist nach P. Vial unter dem Namen *mashi* die zweiseitige Stabform mit abgesetzter Lamelle und beiderseitiger Fadenführung in Gebrauch, wie sie auch sonst aus zahlreichen Ländern bekannt ist.

Die Metall-Maultrommel besteht aus einem einfachen dünnen Blech, das in der aus der Zeichnung (Fig. 31*b*) näher ersichtlichen Form gebogen und geschnitten ist. Metall-Maultrommeln dieser Form sind sonst nur noch von den Philippinen bekannt.

18. Gewebe mit Stickerei. I. D. 24983 (Fig. 32). Ein Streifen von 95 cm Länge und 24 cm Breite aus einem losen, naturfarbenen Gewebe mit kurzen gedrehten Fransen an beiden Enden. Die Stickerei ist auf beiden Enden identisch und besteht aus einer Reihe von schmäleren und breiten Borten. Diese Borten zeigen ein geometrisches Muster, nur eine Reihe zeigt stilisierte Reiter auf Pferden. Die Stickerei ist mit starken Wollfäden ausgeführt in den Farben: gelb, braun, schwarz, blaugrün und lila.

Dieses Stück ist von den Lu-kiang-Lolo erworben, aber nicht von ihnen hergestellt, sondern dürfte aus Birma importiert sein. Ein fast identisches Stück aus Oberbirma befindet sich in den indischen Sammlungen des Museums.

19. Tasche. I. D. 24984 (Fig. 33). Tasche aus einem dünnen, aber festen Gewebe dunklerer Farbe, das durch einige gewebte Borten (vorherrschende Farben: schwarz, silbergrau, hellila, ziegelrot und gelbbraun) in mehrere Felder horizontal geteilt ist, die mit ebenfalls horizontal verlaufenden Reihen grüner Wollstiche angefüllt sind. Um eine grüne Schnur geordnete, je zwei Reihen von weißen Grasfrüchten (birmanisch: *Kyit-pudî*) teilen diese horizontalen Felder zweimal vertikal. An den Seitenkanten sind je vier Sterne von je acht Früchten angebracht. Die Enden des durch die Tasche laufenden Tragbandes hängen fransenartig noch etwa 15 cm herab und sind, der Tasche zunächst, mit einer Reihe von Früchten geschmückt. Die Tasche selbst ist 24 cm lang und 22 cm breit. Das Tragband besteht aus einem schwarzen Band mit eingewebten gelben Streifen und ist auf die Hälfte seiner Breite (etwa 6 cm) zusammengelegt.

Auch dieses Stück ist, wie das vorstehend beschriebene, von den Lu-kiang-Lolo erworben, aber dort von Birma her importiert, wie ein Blick auf gleiche Stücke zeigt, die das Museum aus Birma besitzt.

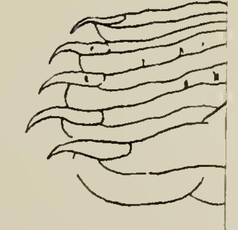
Gleiche Taschen primitiver Ausführung finden wir auch bei den Mischmi, den Naga und anderen verwandten Völkern in Assam und Oberbirma.



Faksimile Farbenlichtdruck von A. Frisch, Berlin.

Padmasambhava und sein Parivâra
(Smlg. A. v. Le Coq).







Samsâra-Cakra oder Bhava-Cakra.
(Schematische Darstellung eines tibetischen Bildes.
Vgl. S. 36—37.)

1

2



3

1 u. 2 Lederpanzer der Lo-lo. 3 Pfeilköcher der Lolo.

Farbenlichtdruck von A. Frisch,

















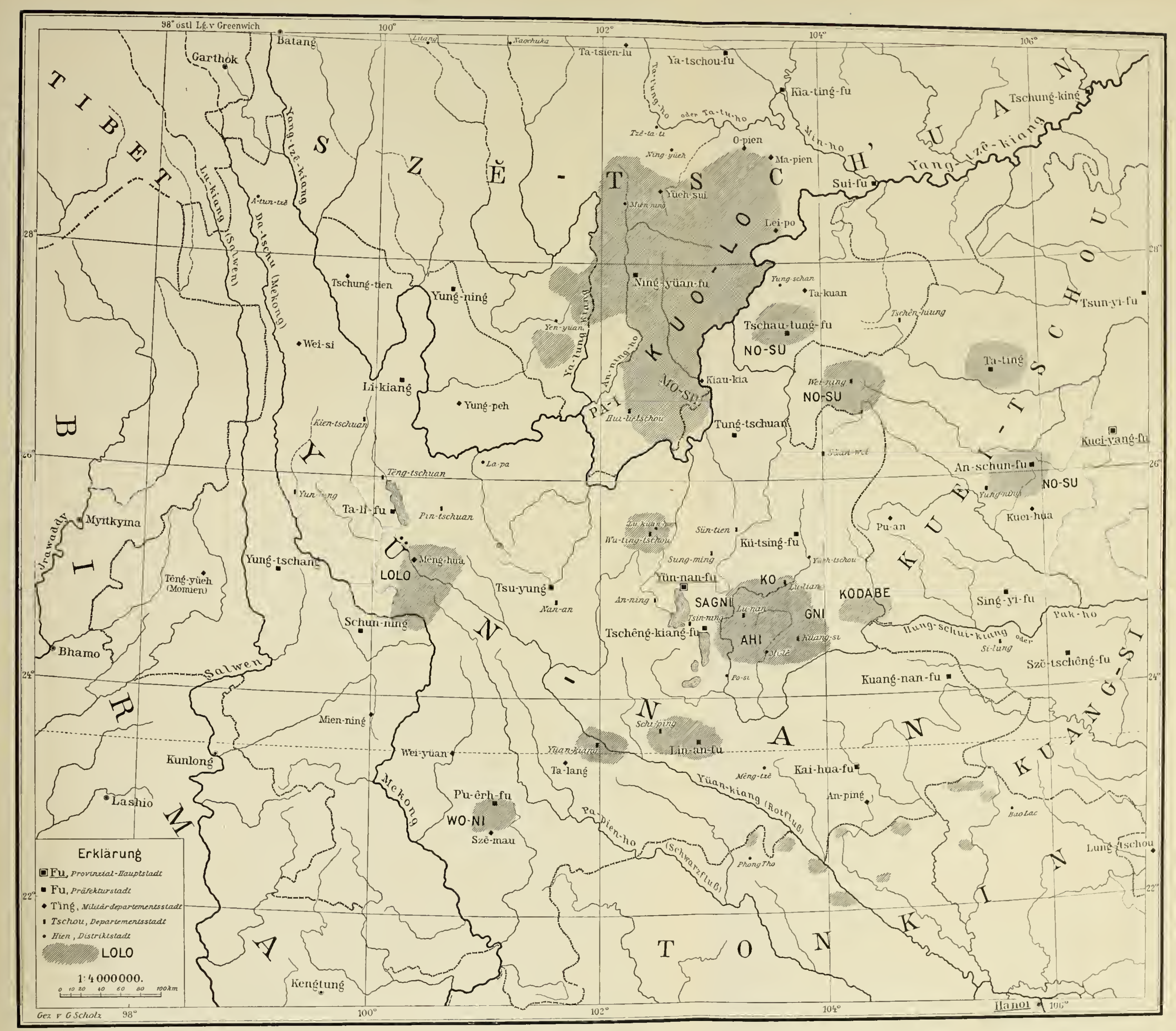
Farbenlichtdruck von A. Frisch, Berlin.



Ornamente der Lo-lo.



BAESSLER-



Verbreitung der Lolo-Stämme in China.

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND III HEFT 2/3



LEIPZIG UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

1912

DAS BAESSLER-ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE

erscheint in zwanglosen Heften, von denen 6 einen Band von ca. 36 Druckbogen zum Preise von 20 Mark bilden. Einzeln sind die Hefte zu einem je nach dem Umfang bemessenen, etwas erhöhten Preise käuflich.

Das Baessler-Archiv ist bestimmt für Arbeiten aus allen Gebieten der Völkerkunde mit Ausnahme der reinen Linguistik und physischen Anthropologie. Seine Hauptaufgabe ist die wissenschaftliche Beschreibung und Verwertung des in den deutschen Museen aufgespeicherten Materials nach seiner kulturgeschichtlichen und technologischen Bedeutung, doch werden auch soziologische, mythologische, kunst- und religionsgeschichtliche Themata berücksichtigt, soweit sie zur Erklärung von Museumssammlungen beizutragen geeignet sind. Dementsprechend ist eine reichliche Ausstattung mit Abbildungen vorgesehen.

Das Honorar beträgt 80 Mk. für den Bogen von 8 Seiten;
außerdem erhalten die Mitarbeiter 50 Sonderabzüge.

Redaktionelle Sendungen, Zuschriften und Anfragen sind zu richten an den Redakteur
Dr. P. EHRENREICH, BERLIN W. 30, HEILBRONNER STRASSE 4.

Für umfangreichere wichtige Arbeiten werden nach Bedarf

BEIHEFTE

ausgegeben, die besonderen Vereinbarungen unterliegen, und den Abonnenten zu einem Vorzugspreise geliefert werden.

I. BEIHEFT:

SPRICHWÖRTER UND LIEDER AUS DER GEGEND VON TURFAN

Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste von

ALBERT VON LE COQ

Mit 1 Tafel. [100 S.] 1911. Geheftet M. 9.—, für Abonnenten M. 6.75

II. BEIHEFT:

DIE WAGOGO

Ethnograph. Skizze eines ostafrik. Bantustammes

von HEINRICH CLAUS

Stabsarzt im Infanterie-Regiment Nr. 48, früher i. d. Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika.

Mit 103 Abbild. [IV u. 72 S.] 1911. Geh. M. 8.—, für Abonnenten M. 6.—

III. BEIHEFT:

DIE GOLDGEWICHTE VON ASANTE (WESTAFRIKA)

Eine ethnologische Studie

von RUDOLF ZELLER

Privatdozent an der Universität Bern

Mit 21 Tafeln. [IV u. 77 S.] 1912. M. 12.—, für Abonnenten M. 9.—

BEITRÄGE ZUR KENNTNIS DER WASCHAMBAA.

NACH HINTERLASSENEN AUFZEICHNUNGEN VON A. KARASEK.

HERAUSGEGEBEN VON AUGUST EICHHORN.

II.[1]

Nachtrag zu:

WOHNSTÄTTEN UND IHRE EINRICHTUNG.

Zum Mobiliar eines jeden Wohnhauses gehören *viti*, Stühlchen. Sie sind ungefähr 20 cm hoch; die Sitzfläche, deren Durchmesser 22–25 cm beträgt, ist scheibenförmig gestaltet und muldenartig vertieft. Sämtliche Stuhlformen, vom einfachen zylindrischen Holzblock an bis zu dem durchbrochen geschnitzten und sorgsam geglätteten dreibeinigen *kiti*, sind Monoxyle (Fig. 1–8). Zuweilen ist der Rand der Sitzfläche durch Holzbrand geschwärzt.

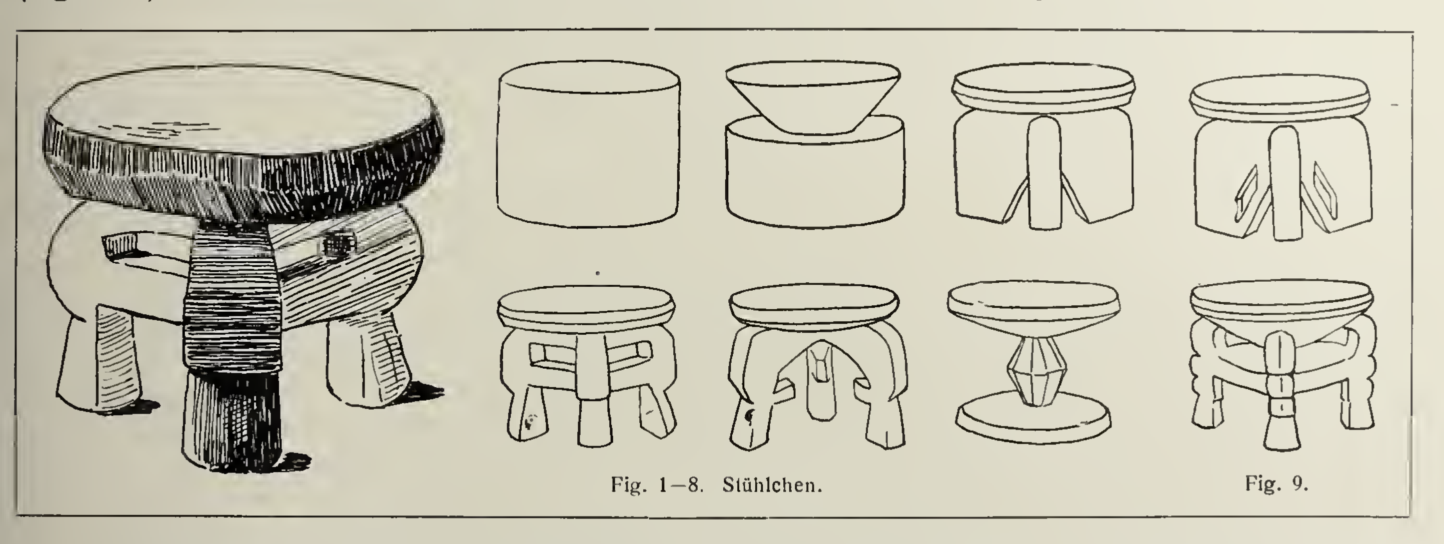


Fig. 1–8. Stühlchen. Fig. 9.

In neuerer Zeit werden auch Stühlchen mit einer zweiten Platte, die unterhalb des Sitzes angebracht ist, hergestellt, „damit man Zigaretten, Scheibentabak u. a. m. daselbst ablegen kann" (Fig. 9).

ERNÄHRUNG.

In älteren Zeiten haben die Waschambaa mit dem Feueranmachen stets große Mühe gehabt. Wenn früh am Morgen die Frauen zur Feldarbeit gingen, glimmten noch einige Holzkohlen auf dem Herde vom Abend zuvor; kamen sie erst am Nachmittag zurück, so waren gewöhnlich die Funken erloschen und sie mußten nun aus irgend einer Nachbarhütte glühende Holzkohlenstückchen sich holen, eine bei Regenwetter mißliche Sache. Zudem war verboten, aus einem Hause, in dem eine Frau gerade gebar oder wo eine Leiche lag, oder aus dem Jünglingsheim Feuer zu entnehmen.

Die glimmenden Kohlen wurden in einen Topfscherben gelegt, etwas trockenes Gras darüber gebreitet und dann lief die Frau eilends vom Nachbarhaus zum eigenen Herd; war da das Feuer in Gang gekommen, so wurden über die kleineren Holzstücke stärkere Äste in der Weise gehäuft, daß sie nur mit einem Ende die Glut berührten; je nach Bedarf wurden sie dann weiter hineingeschoben.

[1] Während der Drucklegung von Teil I ist in dem Nachlaß des Pflanzers Karasek aufs neue reiches Material zu der von ihm geplanten Monographie der Waschambaa gefunden worden; es besteht aus vielen hunderten zerstreuter Notizen, die im Nachfolgenden vom Herausgeber zu Kapiteln vereinigt und überarbeitet worden sind. Ein III. Teil, der vor allem die geistige Kultur der Waschambaa zum Inhalt hat, wird die Beiträge abschließen.

War dagegen im Orte kein Feuer aufzutreiben, so wurde ein Apparat zu Hilfe genommen, dessen sich jetzt nur noch in weit entlegenen Gegenden, denn fast überall in Usambara sind gegenwärtig Streichhölzchen in Benutzung, der Jäger bedient, des *lunindi.* Zwei Hölzchen gehören dazu; das etwa 20 cm lange bleistiftdicke *lunindi* (im engeren Sinne) und das daumenstarke *khe;* dieses ist der Länge nach halbiert und mit einigen eingeschnittenen Grübchen versehen. In einigen Gebieten wird das stärkere Hölzchen das weibliche, das dünne das männliche *lunindi* genannt.

Zur Herstellung der *lunindi* (Fig. 10) dienten folgende Hölzer:

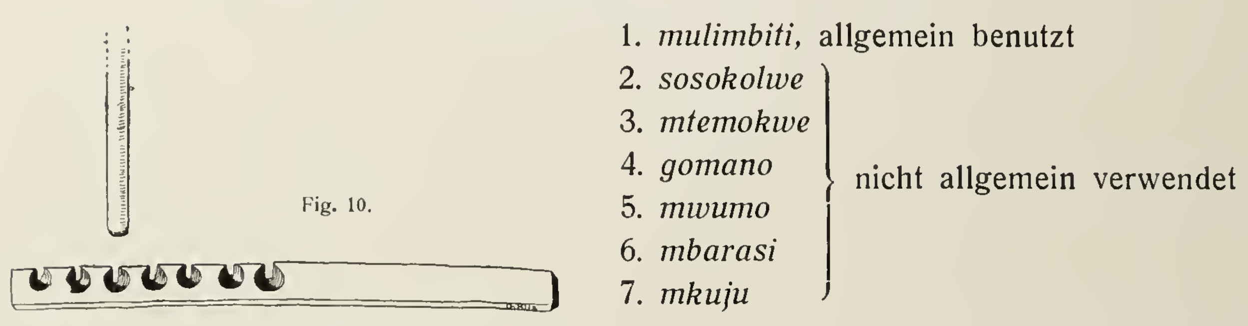


Fig. 10.

1. *mulimbiti,* allgemein benutzt
2. *sosokolwe*
3. *mtemokwe*
4. *gomano*
5. *mwumo*
6. *mbarasi*
7. *mkuju*

(2.–7.) nicht allgemein verwendet

Die Feuererzeugung geschieht so, daß das dicke Hölzchen auf eine harte Unterlage, einen Stein oder ein Messer u. a. m. gelegt und das dünne, aufrecht gestellte in einem der Grübchen so lange gequirlt wird, bis das entstandene Holzmehl glimmt; „um das Glimmen zu beschleunigen, wird hie und da etwas feine, trockene Erde in das Grübchen gegeben". Die glühenden Holzteilchen werden schnell auf trockenes Gras oder Bananenblattstückchen gebracht und stark angeblasen.

Das Holzholen ist Frauensache; meistens sind aber, besonders in der Zeit der Maisernte, auch die Ehemänner bereit, stärkere trockne Baumstämme selbst nach Hause zu tragen. Beim Brennholzsammeln haben die Frauen auf eine Reihe von Verboten zu achten; z. B. darf aus der „verbrannten" Steppe kein Holz ins Dorf gebracht werden; ferner darf keine Holzart, die der Medizinmann verwendet, heimgebracht werden, andernfalls entstehen Krankheiten oder Unglücksfälle, denen gegenüber die Hilfe des *mganga* unumgänglich ist. Das Holz folgender Pflanzen zu verbrennen ist verboten:

1. *mwuti*	4. *mwiru*	7. *muinu*	10. *kongoro*
2. *mhumba*	5. *mschusa*	8. *mzugwa*	11. *khutu*
3. *mkwamba*	6. *mtula*	9. *bangwe*	

Aber es gelten in dieser Hinsicht für jedes Dorf wieder Sonderverbote; so darf in *Mgila* außer *bangwe, mwiru* und *kongoro* auch *kingu, mfufu* und *mschoele* nicht als Brennholz benutzt werden.

Der Rauch von *mschungu* soll Ausschlag verursachen.

Günstig wirkt durch seinen angenehmen Geruch das Verbrennen von *mzulu*-Holz. *mschelaka*-Qualm vertreibt aus dem Hause die Schlangen.

Von jeder Holzlast, die eine Frau in das Dorf bringt, hat sie einige Stücke bei dem *fingo,* dem Dorfzauber, niederzulegen; von dort holen es sich die Insassen des Jünglingsheims als ihr Eigentum.

In der Trockenzeit wird nur für wenige Tage Holzvorrat beschafft; für die Regenzeit versorgen sich die Frauen mit einem größeren Vorrat, *bigwa,* der im Vorhause aufgestapelt wird.

Die Asche auf dem Herde darf nur die Bewohnerin der Hütte entfernen; vergreift sich eine fremde Frau daran, so wird sie zur Zahlung von drei Ziegen verurteilt.

Inbezug auf Aufstellung des Herdes ist noch nachzutragen, daß er sich stets in der Mitte der Hütte beim Hauptpfosten befindet; hie und da in Frauenhäusern kommt noch ein zweiter Herd vor, der ebenfalls aus drei Steinen oder aus einem Steine und zwei umgekehrten Kochtöpfen besteht; er ist zwischen den Mittelpfosten und der Hinterwand der Hütte angebracht.

Hat ein Gast das Unglück, den großen flachen Herdstein am Mittelpfosten unvorsichtigerweise umzustoßen, so bestand früher die Buße in Zahlung von drei Kühen (= 13 Ziegen), jetzt wird nur eine Kuh als Sühne verlangt.

Zur Beleuchtung der Wohnhütte dient in West-Usambara gewöhnlich das Herdfeuer; so beim Plauderstündchen nach dem Abendessen oder wenn Regen oder Kälte das Abhalten einer nächtlichen Beratung im Freien verbieten.

Mehr und mehr kommen jetzt, auch im Westen, Petroleumlämpchen in Aufnahme. Wachskerzen *(mtata)* sind ebenfalls in Gebrauch; schon vor Ankunft der Europäer und sogar der Araber stellte man sie sich in folgender Weise her: Nach dem Auspressen des Honigs wurde das Wachs der Waben, ohne gereinigt zu werden, mit den Händen kerzenähnlich geformt; als Docht *(wungo)* diente ursprünglich ein Baststreifen, später ein schmales Tuchstückchen. Die Kerze wurde dann einen Augenblick in heißes Wasser getaucht oder in einen leeren, heißgemachten Topf *(njungu)* gehalten; demzufolge schmolz die Oberflächenschicht und die Kerze bekam ein gefälligeres Aussehen. Ein Gabelast *(nguzo)*, der in die Wand gesteckt wird, dient als Kerzenhalter.

In Ost-Usambara sind Petroleumlämpchen (Preis 5 Pesa, die Füllung 2 Pesa) allgemein verbreitet; man handelt sie in den Dukas der indischen Händler ein. Die Lämpchem stehen entweder auf einem horizontalen Brettchen, an das im rechten Winkel ein zweites schmales angenagelt und an der Wand befestigt ist, oder auf einem flachen, aus Lehm hergestellten Wandvorsprung.

Als Fackeln *(mbogolo* oder *gala)* gebraucht man die trockenen Äste der Kandelaber-Euphorbien *ganga* und *kibaranga*, die auch zum Anzünden des trockenen Grases in den Pflanzungen benutzt werden. Stehen Euphorbienäste nicht zur Verfügung, so bindet man trockenes Reisig, das zu dem Zwecke immer bereit gehalten wird, fackelförmig zusammen. Beim Besuche von Freunden in dunkler Nachtzeit oder beim nächtlichen Passieren des Waldes ist diese Art Fackeln im Gebrauch; so in West-Usambara, dagegen im Osten benutzt man Petroleum-Leuchten, hergestellt aus Bierflaschen, die halb mit Wasser gefüllt und dann mit Petroleum vollgegossen werden; als Docht dient ein zusammengedrehter Fetzen eines außer Gebrauch gesetzten Tuchs.

Im Inventar der Küche stehen Schalen und Töpfe aus Ton an erster Stelle. Die Kochtöpfe *(njungu)*, werden von Frauen hergestellt, sind rauh und unglasiert und haben die an der Küste übliche Form, einen nach außen gebogenen Rand, der aber fast nie verziert ist. Zum Kochen der Hauptspeise *(ugali)* dienen die größeren Töpfe; in den kleineren wird die Zuspeise, das Gemüse und Fleisch gekocht und auch aufgetragen.

Flacher als die *njungu* und mit glattem, nicht gebogenem Rand versehen, sind die Kochschalen *(luiga)* (Fig. 11), die gleich den kleineren Töpfen zur *pule*-Bereitung und zum Kochen von Fleisch und Gemüse verwendet werden.

Zum Wasserholen dienen große, der Form nach den *njungu* gleiche Töpfe *(iga)*, nur haben sie eine kleinere Öffnung; ist sie etwas größer, so nennt man die Gefäße *surru*.

kiga heißen die 1–1,20 m hohen Tontöpfe, die zur Bereitung des Honigweines benutzt werden. Es sind sehr schwere Gefäße, die, falls sie von der Stelle gerückt werden sollen, von 2–3 Mann gehoben werden müssen. Die etwas kleineren *kiga* nennt man *dondo*. Alle Honigweingefäße haben die Form der *njungu*. Von den anderen Küchengeräten sind zumeist die Löffel *(nyiko)* zu nennen. *lwiko* (Fig. 12 u. 13) ist ein hölzerner Schöpf- und Gemüselöffel, der gleich unserm Kochlöffel gebraucht wird; sein Stiel ist oft schön geschnitzt und mit Brandmustern verziert; die Länge schwankt zwischen 24 und 46 cm (Fig. 14 u. 15).

zomolo (Fig. 16 u. 17) heißt der 35–50 cm lange hölzerne „Ausfüllöffel“, dessen Stil zylindrisch oder kantig ist und an dem zuweilen geschnitzte oder eingebrannte Ornamente angebracht sind. Es gibt auch *mazmolo* (Fig. 18) mit zwei Löffelschalen, einer größeren ovalen und einer kleineren runden; der Stil ist mit Brandmustern reich verziert. Hin und wieder findet man Holzlöffel mit drei Löffelschalen von je ca. 8 cm Durchmesser (Fig. 19).

lugata besteht aus einer ganzen großen Kokosschale, die oben mit einer nur kleinen Öffnung versehen ist; der an 30—50 cm lange Löffelstiel (Fig. 20 u. 21) ist oft prächtig geschnitzt.

luhava ist eine flache Kokosnußschale, an der ein einfacher, langer Stiel befestigt ist. In den Stielen der Löffel sind vielfach kleine Löcher angebracht, um eine Fadenöse als Aufhänger durchzuziehen. Gewöhnlich stecken die Löffel in Ritzen der Lehmwände.

luhinga, eine flache Kokosschale, doch ohne Stiel, dient zum Einschenken von *pombe.*

lugata und *luhava* sind in West-Usambara wenig, dagegen zusammen mit *luhinga* in Ost-Usambara allgemein zu finden; von der Küste her wurden sie eingeführt. Kellen aus Holz, von etwa 20—22 cm Länge, kommen allgemein vor (Fig. 22).

paho, einen von oben nach unten halbierten kleinen Flaschenkürbis, benutzt man als Wasserschöpflöffel und auch als Trinkgefäß; beides gilt auch von *lugata.* Desgleichen werden *paho* und *lugata* als Wasserbehälter zum Mundausspülen gebraucht; das Wasser zum Händewaschen bringen die Frauen stets in Tontöpfen. *paho* wurde wohl aus Usegua importiert; er ist überall da in den Mischgebieten verbreitet, wo Hiersebier bereitet wird.

Ferner dienen als Trinkgefäße: *langa*, der schmale Hals eines Flaschenkürbis (Fig. 23a); *tungo,* ebenfalls ein Flaschenkürbis, der mit einer kreisrunden Öffnung an der Seite versehen ist (Fig. 23b); auch *tumbi,* Rinderhörner, die an der Spitze durchlöchert sind; sie hängen an einer geflochtenen Schlinge oder einem Kettchen.

Zur Aufbewahrung von *pombe* benutzt man *finga*, einen großen Flaschenkürbis; an der Stengelansatzstelle ist ein rundes Loch angebracht; mittels einer *mahonge*-Schlinge, die an der schmalen Halsstelle befestigt ist, wird er aufgehängt.

Mit der *pombe*-Bereitung hängt auch der Gebrauch von *muniwa*, eines Trichters, zusammen, der meistens aus einem Flaschenkürbis hergestellt wird. In Steppengegenden, in denen der Baobab wächst, benutzt man dessen Früchte zu Trichtern; in eine runde Öffnung am Boden der Frucht wird eine Holzröhre, die sich nach unten zu verschmälert, oder ein Bambusrohr eingesetzt und die Einsatzstelle verdichtet.

mpale ist ein aus einem Stücke geschnitzter Holztrichter von etwa 30 cm Höhe und 12 cm Durchmesser (Fig. 24).

An Küchengeräthen sind weiter zu erwähnen: *mlavi,* ein hölzerner Stab zum Umrühren des *ugali*; er ist entweder spachtelförmig wie eine Rührkelle gestaltet und mit einem Griff versehen (Länge 67 cm, Fig. 25), oder er hat Quirlform (Fig. 26); am unteren Ende zwei Zinken, Reste der Astansätze.

lufuisa ist ein anderer Quirl, der nur bei der Herstellung des dünnflüssigen Bohnenbreies gebraucht wird; in den endwärts kreuzweise gespaltenen Holzstiel werden zwei Hölzchen eingeklemmt und fest verbunden.

Ganz vereinzelt kommt die Handmühle vor; sie besteht aus einem großen, ebenen, etwas rauhen Stein *(iwala)* mit geneigter Fläche. Mit einem kleineren Stein *(sago)* reibt die Frau die Körner auf dem *iwala;* das Mehl fällt in die unterhalb des schief in den Boden eingelassenen Steines aufgestellte *ungo*-Schüssel. Die Handmühle soll aus dem Pare-Gebiet importiert sein. In Usambara ist es allgemeiner Brauch, Korn, Mais, Zuckerrohr sowie Blätter zur Gemüsebereitung im Holzmörser (Fig. 27) zu zerstoßen.

Was die Kochgerichte der Waschambaa anbetrifft, so lassen sich nach den Bestandteilen der Nahrung, bzw. nach ihrer Zubereitung, unterscheiden:

A. MAISSPEISEN.

1. *ugali,* ein Brei, der gewöhnlich aus Maismehl hergestellt wird und dann *kepembo* oder *makipemba* heißt. Bereitet man ihn aus unreifen getrockneten Bananen, so wird er braun oder schwarz *(makifolo, makisischi, makibuku,* auch mit der Wanjamwesi-Bezeichnung *ugali ya mschischo* benannt). Die Zubereitung geschieht so, daß in einen Topf mit kochendem Wasser

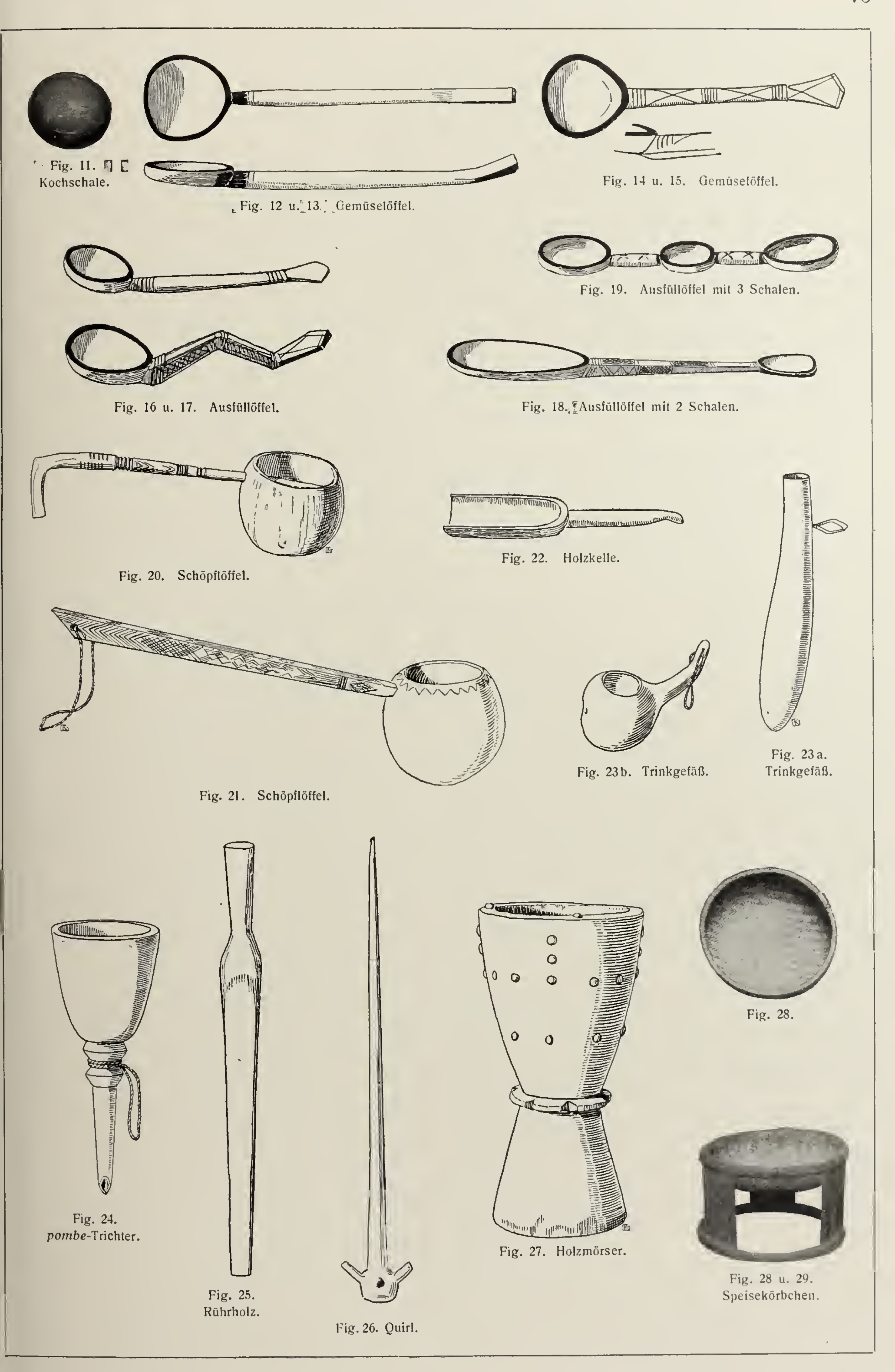


Fig. 11. Kochschale.

Fig. 12 u. 13. Gemüselöffel.

Fig. 14 u. 15. Gemüselöffel.

Fig. 16 u. 17. Ausfüllöffel.

Fig. 18. Ausfüllöffel mit 2 Schalen.

Fig. 19. Ausfüllöffel mit 3 Schalen.

Fig. 20. Schöpflöffel.

Fig. 21. Schöpflöffel.

Fig. 22. Holzkelle.

Fig. 23 a. Trinkgefäß.

Fig. 23 b. Trinkgefäß.

Fig. 24. *pombe*-Trichter.

Fig. 25. Rührholz.

Fig. 26. Quirl.

Fig. 27. Holzmörser.

Fig. 28.

Fig. 28 u. 29. Speisekörbchen.

zunächst das gröbere Maismehl geschüttet und die Masse gut umgerührt wird *(kuwulugia mschele)*; sobald sich Blasen bilden, wird das in kaltem Wasser angerührte feine Maismehl zugegossen und der Brei unter ständigem Umrühren mit einem großen Löffel gargekocht. Den Topf hält beim Rühren ein Kind oder eine Freundin der Frau fest.

Sollten sich im *ugali* Knötchen bilden, so ist anzunehmen, daß der Ehemann die schlecht zubereitete Speise zurückschiebt, eine schwere Kränkung für die Frau und zugleich ein Antrieb, künftighin sorgsamer zu sein.

ugali wird auch mit Milch angerührt; so allgemein bei den Wakilindi.

Der dick gekochte Brei — er muß so konsistent sein, daß er sich beim Herausziehen des Löffels nicht lang zieht, sondern abreißt — wird aus dem Topf in ein Körbchen (Fig. 28 u. 29) gestülpt und mit einem Maiskolben, der wiederholt in kaltes Wasser getaucht wird, halbkugelig geformt; in dem Körbchen oder auch auf einer flachen Schüssel trägt man ihn auf. Der Essende taucht, bevor er ein Stück von dem Brei losreißt, seine Hand in kaltes Wasser, um das Anhaften des *ugali* an den Fingern zu vermeiden; dann formt er seine Portion zu einem Kloß und drückt ihn mit dem Daumen eine Vertiefung *(kibanga)* ein, mit der die Sauce geschöpft wird.

Kalt gewordenen *ugali* wickelt man, um ihn auf die Wanderung oder zur Feldarbeit mitzunehmen, in Bananenblätter oder Blattscheiden. Auch den Gästen wird er in Ermangelung anderer Speisen kalt vorgesetzt.

2. *mahede* (bei Wuga *kibulu,* in anderen Gegenden *dwadwa (kisegua)* genannt) besteht aus halb- oder vollreifen ganzen Maiskörnern, die unenthülst gekocht werden.

3. *pule (= mschukuru)* ist weichgekochter, enthülster, reifer Mais, der aber roh zerstampft wurde.

4. *buanda (= kitikia)* nennt man einen dickflüssigen Brei aus halbreifem, zerstampftem Mais, der mit heißem Wasser angerührt wird.

5. *winolo (= wilolo)* ist unreifer zerstampfter Mais, der in Bananenblätter gewickelt und gekocht wurde.

6. *makuku* sind reife, weichgekochte Maiskolben.

7. *mambaza* heißen die reifen, gerösteten Maiskolben.

8. *pemba ya kuoka (mapemba ya oka)* nennt man die unreifen, geröstèteten Maiskolben.

9. *maschamba* sind unreife, gequetschte Maiskolben, die zusammen mit ihren grünen Hüllblättern geröstet wurden.

10. *usafu (udji kisuaheli)* ist eine sehr dünne Maismehlsuppe, die für Kranke und in Zeiten der Not gekocht wird; dem kochenden Wasser setzt man unter stetem Umrühren ein wenig in kaltem Wasser gequirltes Maismehl zu.

11. *uzuru* dient als Säuglingsnahrung. Unreifer Mais wird zerstampft, durch *kome* (cf. *pombe*-Bereitung) filtriert und der durchsickernde Saft eingekocht.

12. *togwa* bereitet man aus Resten von *ugali,* dem man kaltes Wasser oder Milch, häufig auch etwas Honig zusetzt.

13. *gwadu* ist sauer gewordener Maisbrei, der dann weiter wie *togwa* behandelt wird.

14. *mabuli* sind lose Maiskörner, die in einem Topf solange geröstet werden, bis sie aufspringen.

B. BANANENSPEISEN.

1. *mahuti* sind unreife, geschälte Bananen, die in einem mit frischen Bananenblättern ausgelegten Topfe, um so das Anbrennen zu verhüten, im Wasser eine Stunde lang zugedeckt gekocht wurden; als Topfdeckel dient eine Topfschüssel *(luiga)*. Alsdann gießt man das Wasser ab und trägt die halbweichen Bananen auf; sie erinnern im Geschmack an Kartoffeln oder geröstete Eßkastanien.

2. *maschamba* (vgl. A. 9.) sind unreife, doch fast ausgewachsene Bananen, die ungeschält eine Stunde im Wasser gekocht wurden; sie haben einen bitteren Beigeschmack.

3. *matote* heißen die ausgewachsenen, halb- oder vollreifen Kochbananen, die oft enorme Dimensionen, daher *mkono ya tembo* genannt, erreichen. Im Wasser gekocht schmecken sie säuerlich, sie gelten als Mittel gegen Durchfall.

4. *makware* sind große, halb- oder vollreife Pferdebananen, die im offenen Feuer geröstet wurden.

5. *maboko* oder *mahangala* nennt man ein Gericht aus unreifen, geschälten und dann getrockneten Bananen, die mit Wasser langsam gekocht werden, damit sie ihre Form behalten.

6. *korogwe* (= *kiboja* in der Gegend von Wuga) ist zerrührtes *maboko;* es wird in Form eines Ballens wie *ugali* aufgetragen.

C. SPEISEN AUS HÜLSENFRÜCHTEN.

1. *bodwe* ist ein Gericht aus weichgekochten reifen Bananen von *kunde, mbarasi* oder *pozwe*, oder aus gekochten grünen Samen von *majombo* oder *mbarasi*. Soll Brei aus *majombo* zubereitet werden, so läßt man die Samen nur etwas ankochen, entfernt dann die Häute, kocht die Masse gar und rührt sie zu Brei.

2. *kischumba* nennt man mit *majombo* verrührtes *maboko* (B 5).

3. Brei aus dem grünen oder trockenen Samen von *magobe* oder *hikwema*.

4. Desgl. von *kunde, mbarasi, magobe* oder *kikwema* als Zusatz zu *pule* (A. 3).

5. *mseto*, ein in Ost-Usambara verbreitetes Gericht, besteht aus *pozwe* und Reis, die miteinander weich gekocht werden.

D. SPEISEN AUS KNOLLENFRÜCHTEN.

viogwe-mandolo (Ipomea Bat.)-Knollen genießt man gekocht; sie sind nicht besonders beliebt.

mhogo (Manihot utilissima)-Knollen werden gekocht oder geröstet; rohe trocknet man, um aus ihnen Mehl herzustellen. *manga*-Knollen werden gleichfalls in gekochtem oder geröstetem Zustande genossen, sie sind aber in West-Usambara nicht beliebt.

Die Knollen von *maeze* (Colocasia) wurden früher allgemein benutzt, jetzt werden sie nur noch von alten Waschambaa gekocht.

vilungu-Knollen sind sehr begehrt; man genießt sie gekocht oder geröstet.

Vereinzelt wird die von den Waschambaa kultivierte europäische Kartoffel, die sie meistens verkaufen, auch von ihnen selbst verwendet.

In Zeiten der Hungersnot benutzt man die Knollen von zwei Dioscorea ähnlichen Pflanzen, *diga* und *mtschiko*, angeblich auch von *mtschunzu*; man laugt sie erst tagelang aus, ehe man sie kocht.

E. REISSPEISEN.

mhunga (Reis) genossen in früheren Zeiten nur die reichen Waschambaa und die Jumben; von der Küste wurde er eingehandelt. Jetzt ist er weit verbreitet. Die meisten Frauen kochen ihn mit Wasser ganz weich und rühren ihn dann; die aber von den Wasuaheli die Reisbereitung kennen lernten, kochen die Körner nur so lange, bis sie eben weich sind und verhüten deren Zusammenpacken sowie das Breiigwerden; sie bedecken den Topfdeckel mit glühenden Kohlen.

Reis wird auch zu Mehl zerstampft, mit Wasser angerührt und in Kokusnußöl als Reispuffer gebacken.

F. BACKWAREN.

1. *mabomunda* wird aus großen, reifen Bananen *(ndisi ya kiuna)*, die zusammen mit Maismehl im Mörser zu einem Teig gestampft werden, hergestellt. Die Masse wickelt man in frische Bananenblätter, gibt ihr die Form eines Säckchens und kocht sie; ist sie gar, so werden die Blätter entfernt und *malomunda* wird in der Sonnenglut getrocknet, bzw. gebacken.

2. *kimanda* hat dieselben Bestandteile und die gleiche Zubereitung, nur in der Form weicht es ab; es kommt in Gestalt einer langen Wurst auf den Markt; Preis 6 Pesa; *mabomunda* 4 Pesa.

Beide Dauergebäcke sind schmackhaft, doch schwer verdaulich.

Die Vorgeschichte dieser brotartigen Backwaren wird folgendermaßen erzählt: Kimueri II, der ständig Krieg führte, wünschte eine Speise, die sich längere Zeit halten sollte. Seine Waschambaa-Frauen vermochten sein Verlangen nicht zu erfüllen; deshalb nahm er kochkundige Suaheli-Weiber und sie erfanden *mabomunda* und *kimanda.*

G. FLEISCHSPEISEN.

1. Alles Fleisch wird so weich gekocht, daß es fast zerfällt.

2. *nyama ya kukazinga* sind kleine, wo möglich, fette Fleischteile, die mit wenig Wasser gar gekocht und mit Zitronen- oder *maschusa*-Saft betupft gegessen werden.

3. *kihondere (kibonele)* ist eine Fleischspeise für alte Leute, für die überhaupt alles Essen ganz besonders weich gekocht und sorgfältig zubereitet wird. Man stampft getrocknetes Fleisch zu Pulver und mischt es mit zerstoßenem *kungu*-Samen; aus dieser Masse formt man durch Rollen Kügelchen, wickelt sie in grüne Bananenblätter und füllt sie in einen glühend gemachten Topf, in dem sie bis zum nächsten Morgen stehen bleiben.

4. *kiseredja*, eine in früheren Zeiten beliebte Speise, besteht aus frischem Blut und aus Fettstücken, die zusammengequirlt und gekocht werden.

5. *nyama ya kuanika* sind eingesalzene Fleischstückchen, die auf ein Stäbchen gesteckt und über dem Feuer geröstet werden.

6. *mtanda* heißen dünne Fleischscheiben, die an der Sonne getrocknet wurden.

7. *maunde* nennt man Fleischstreifen, die man über dem Feuer dörrte.

Mit Ausnahme des Fleisches von Affen – „sie haben menschenähnliche Hände, darum ist ihr Fleisch schlecht" –, von Raubtieren, vom *gogo* und Buschbock wird das Fleisch fast aller Vierfüßler, Ratten nicht ausgenommen, sowie das der Hühner gegessen (s. Speiseverbote).

H. ZUSPEISEN.

mboga, eigentlich: das Gemüse, dann allgemein: die Zuspeise; kann bestehen in:

1. spinatartig zubereiteten Gemüsen von verschiedenen Pflanzen. Das betreffende Gericht erhält den Namen der Pflanze, aus der es bereitet wird. Besonders zu merken ist:

a) *kikopwe,* ein Gemüse aus gekochten frischen Blättern der Ipomoea Batatas.

b) *mauzi,* desgleichen aus jungen Kürbisblättern.

c) *peya,* desgleichen aus frischen Blättern von *mhoso* (Manihot utilissima).

d) *schafa,* desgleichen aus getrockneten *kunde*-Blättern.

2. frischen Früchten der Obstsorten (z. B. *papaju*, Bananen usw.) sowie von Solanum-Arten; so *gogwe, mtungudja* usw.

3. gekochten Früchten; *mkoko* heißt das gekochte Kürbisfleisch.

4. rohen oder gerösteten Samen des Talerkürbisses *(kungu).*

5. *kibibi,* einer Sauce, die aus zerstampften *kungu*-Samen hergestellt wird; oft werden in ihr auch Tomaten, *gogwe* usw. mitgekocht; sie genießt man zu Fleischspeisen.

6. Salz und *pilepile,* Pfefferschoten. Letztere benutzen nur die Männer, die Frauen meiden sie entweder ganz oder mischen nur sehr wenig in ihre Speisen. Salz und die zu Pulver zerstoßenen Pfefferschoten werden in kleinen Hörnern mit Lederdeckeln in der Nähe des Herdes aufbewahrt.

Soviel von den Nahrungsmitteln und deren Zubereitung. Eine Frau, die gut kochen kann, wird hochgeschätzt. Die Wakilindi-Frauen verfahren beim Kochen reinlicher und sorgsamer als die Waschambaa-Weiber. Die Mädchen lernen es unter der Aufsicht der Mutter. Eine

gute Hausfrau bemüht sich, das Essen stets zur rechten Zeit fertig zu stellen und von allen Speisen das Beste, so vom Huhn das Herz und die Leber, dem Manne zu reservieren. Ist die Frau naschhaft, so kommt es zu Ehestreitigkeiten, ja sogar zur Scheidung; eine derartige Frau wird im ganzen Dorfe übel angesehen; hat sie ein Kind, so sagt man von ihr: *mulwe kuangula,* der Geier hat geboren; naht sie einem Hause, so versteckt man vor ihr das Essen.

Was die Mahlzeiten betrifft, so ist vorweg zu bemerken, daß der Mschambaa im allgemeinen wenig ißt. Als einen großen Esser, *mtu huju mumelo,* auch *mschoho, mupha* („der Mensch hat einen großen Rachen"), bezeichnet man z. B. eine Frau, die trotz der vier bis fünf Pfund Fleisch, die sie tagsüber verzehrte, noch Hunger hat.

In Zeiten der Not, besonders auch kurz vor Beginn der Ernte, wenn die Vorräte schon stark zusammenzuschmelzen beginnen, begnügt man sich mit einer Schüssel voll dünnen Maisbrei oder mit Knollen verschiedener wildwachsender Pflanzen. An solchen Tagen spart sich die Mschambaa-Mutter jeden Bissen ab und gibt ihn ihrem Kinde, lieber leidet sie Hunger; anders die Wabondei-Frauen, die bei großem Nahrungsmangel ihre Kinder aussetzen.

Täglich werden drei bis vier Mahlzeiten eingenommen; jede besteht aus zwei Teilen: der Hauptspeise *(kande)* und der Zuspeise *(mboga).* Früh verzehrt der Mschambaa, nachdem er sich gewaschen hat, die Überreste der letzten Abendmahlzeit *(usiga)*; dann geht er auf das Feld. Die Frau bereitet inzwischen das Frühstück *(kande ya makero = kischeschulo),* von dem sie einen Teil für die Kinder *(pumba ya muana)* bei Seite stellt, den anderen größeren bringt sie ihrem Mann in die Pflanzung. Dann geht die Frau heim, um das Mittagsessen *(kisingi)* zu bereiten. Nachher sammelt sie Brennholz und stellt später die Hauptmahlzeit, das Abendessen *(kande ya ñagulo)* (zwischen sechs bis acht Uhr) her. Die Kinder essen den ganzen Tag über.

Eine Eßgemeinschaft *(ndala)* besteht aus mehreren Freunden, in größeren Dörfern aus den Bewohnern einiger Nachbarhütten; sie nimmt stets erst nach Sonnenuntergang die Mahlzeit ein. Hier essen die Männer zusammen mit den Knaben, die aber ausscheiden, sobald Fremde an der Mahlzeit teilnehmen; letzteren macht man bereitwilligst im Kreise Platz. Die Frauen essen abgesondert, mit ihnen die kleinen Kinder beiderlei Geschlechts.

Der Platz, an dem die Mahlzeit stattfindet, wird rein gefegt; die Männer sitzen im Kreise, jeder taucht die Finger in eine Schale mit Wasser. Dann bringen die Frauen — jede setzt das von ihr bereitete Gericht vor ihren Mann — die Speisen in geflochtenen Schüsseln *(ungo)* oder in Töpfen; die Zuspeise wird in kleinen Tonschüsseln aufgetragen. Jeder Teilnehmer langt mit den Fingern zu und schiebt dann das Essen seinem Nachbar hin. Gesprochen wird wenig. Nach beendeter Mahlzeit wäscht man sich wieder die Hände; eine Kürbisschale mit Wasser zum Mundausspülen wird herumgereicht. Während die Frauen und Kinder das leere Eßgerät wegräumen, beginnt das Plauderstündchen. Nunmehr essen die Frauen; die Reste des Mahles bilden den Morgenimbiß für den Mann.

Bei diesen Eßgemeinschaften kommt mancher Teilnehmer, selbst wenn seine Frau reichlich gekocht hatte, leicht zu kurz; hin und wieder scheidet deshalb einer aus und nimmt fortan seine Mahlzeit daheim im Kreise von Frau und Kindern ein.

Der Häuptling speist für sich allein; seine jeweilige Frau bereitet ihm ein Essen von besonderer Güte; *ugali* wird für ihn mit Milch angerührt, hingegen mit Wasser für seine Leute; das für ihn bestimmte Fleisch ist in Butter zu braten.

Empfängt ein Häuptling durch einen anderen Besuch, so speisen beide zusammen; das Gefolge wird an einer anderen Stelle beköstigt, aber der Gastgeber geht umher und hält bei den Einzelnen Umfrage, ob sie gesättigt sind. Früher war es üblich, einem Gast von Häuptlingsrange eine schöne Sklavin zur Verfügung zu stellen; sie hatte für ihn zu kochen, ihn zu massieren und mit ihm zu kohabitieren; der Mann der Sklavin erhielt als Entschädigung eine Ziege.

Kommt ein Häuptling mit seiner Frau zu Besuch, so stellt man ihm eine Hütte und ihr Fleischvorräte und Gemüse zur freien Verfügung.

Das Essen der Zauberer besteht nur aus Hühnern, Maisbrei und „anderen guten Sachen". Der Genuß von Kürbisgemüse und Bananenbrei ist ihnen verboten. Sie nehmen gleich vielen Jumben nur dann an einer Mahlzeit teil, wenn noch kein anderer vor ihnen dem Essen zugelangt hatte. Gewöhnliche Gerichte rühren sie bei Einladungen nicht an, doch daheim und unbeobachtet darf die Bibi auch die in der Öffentlichkeit verschmähten Speisen ihnen vorsetzen. Ein Dorfältester gab die Erklärung ab: „Wenn die Leute sehen würden, daß der *mganga* oder der Jumbe dasselbe wie sie ißt, würden sie sagen: der ißt auch alles schmutzige Zeug!"

In Krankheitsfällen erfährt der Speisezettel der Waschambaa eine wesentliche Einschränkung; Darmleidenden ist der Genuß von Kürbisblattgemüse, von Zuckerrohr und von *ugali* aus Bananen verboten. Der *tschafura*-Kranke muß sich noch größerer Diät befleißigen.

Allen Männern war in früheren Zeiten, wenn Krieg geführt wurde, das Essen von Krabben und der Genuß des *ugali* für den Fall versagt, daß der Topf, auf dem die Frau beim Kochen saß, platzte.

Die Frauen der Waschambaa dürfen folgende Nahrungsmittel nicht genießen:

1. in älteren Zeiten keine Hühner.

2. Lunge, Niere oder Milz eines Tieres; Grund unbekannt. „Sie schmecken zu gut, um uns Frauen diese Teile zu geben," behaupten viele Waschambaa-Weiber. Der Genuß von Nieren ist ihnen deshalb untersagt, weil er bei den Frauen Nierenkrankheiten hervorrufen soll.

3. Die Geschlechtsteile des Ziegenbockes.

Schwangeren ist verboten:

1. Honig; er verursacht entweder eine Früh- oder eine Tot-Geburt, oder aber das Kind stirbt alsbald. Honiggenuß soll überhaupt jede Krankheit verschlimmern.

2. Fleisch einer eingegangenen Kuh, die nahe dem Kalben war.

3. Schweinefleisch; dessen Genuß hat einen rüsselähnlichen Mund des Kindes zur Folge.

4. Gemüse von Kürbisblättern und aus Kürbisfleisch; es ruft Leibweh hervor.

5. Eier; durch sie wird das Kind krüppelhaft. Der wahre Grund des Verbotes ist nach Aussage vieler Frauen der Wunsch der Männer, die Eier zu verkaufen; denn bietet ein Mann seiner Frau ein Ei an oder steckt es ihr in den Mund, so bringt es der Schwangeren keinen Schaden.

WAFFEN.

Wenn sich ein Mschambaa auf eine Reise begibt, nimmt er gewöhnlich einen Bogen, einen Köcher mit Pfeilen und ein Messer, jetzt meistens das Buschmesser *(luhamba)* mit; seltener greift er noch zu einem Speere.

Den Bogen *(uta)* bildet ein elastischer, leicht gebogener, an den Enden sich verjüngender Stab von etwa $1\frac{1}{2}$ m Länge. Als Material dient das Holz von *taranda, msagusa, m(d?)ujuju, mkunguma, mata* u. a. Die Glättung des Bogens geschieht mit Hilfe der rauhen Blätter von *msasa;* die Biegung findet im Rauche des Feuers statt, „damit er eine schöne Farbe bekommt"; alsdann wird er eingefettet.

Soll er bespannt werden, so biegt man ihn über das Knie oder den Ellenbogen. Als Sehne dient entweder die Fußsehne eines Rindes *(gnali)* oder eine aus *ubombo* zusammengedrehte Schnur.

Die Form der Pfeile ist sehr verschieden, je nachdem sie als Kriegs- oder Jagdpfeile, und zwar zur Jagd auf größere oder kleinere Tiere, besonders etwa auf Vögel (so namentlich beim Feldhüten) benutzt werden sollen. Man kann die Pfeile in solche mit einer eisernen Spitze (Fig. 30–33) oder ohne eine derartige scheiden. Zur ersteren Sorte gehört:

1. *midari*, die Eisenspitze hat die Gestalt eines pfeilförmigen Blattes, das an einem im Querschnitt quadratischen Stiele sitzt. Die Kanten des letzteren sind oft mit kleinen Widerhaken versehen. Diese Gestaltung der Spitze ist am meisten verbreitet.

2. *gumba,* Spitze ähnlich dem Blatt der Traubenkirsche, doch zugespitzter; seltener vorkommend.

3. *herege,* Spitze kantig, zuweilen auch rund; oft mit kleinen Widerhaken.

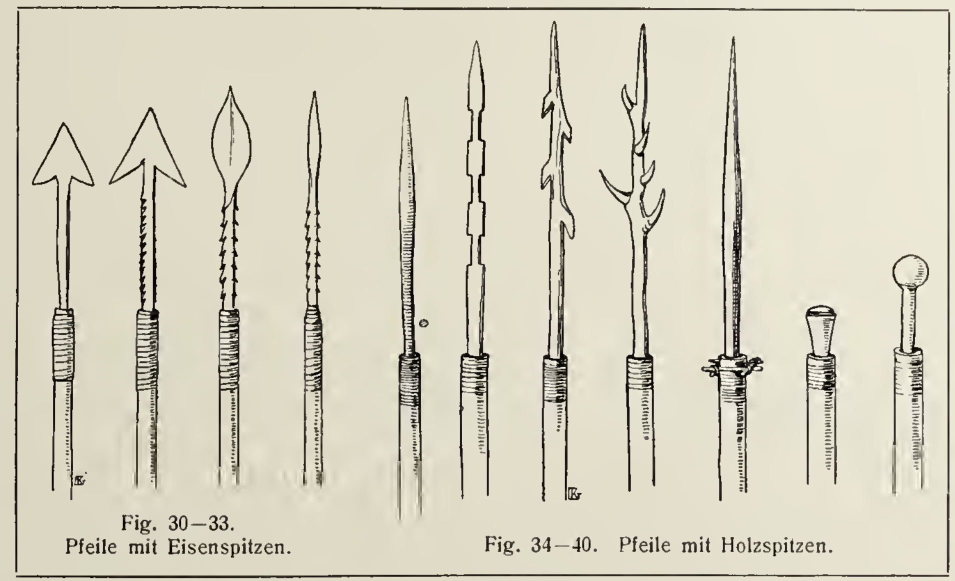
1–3 werden als Kriegs- und Jagdpfeile benutzt; *herege* hin und wieder auch zum Fischfang (Fig. 33).

Pfeile mit Holzspitze (Fig. 34–40) sind:

1. *mfulo,* die Spitze hat runden Querschnitt. Zuweilen ist sie flaschgeschnitzt und mit Einkerbungen an den Seiten versehen. Auch ein trockener, mit Dornen besetzter Zweig eines Strauches dient als Spitze; die Dornen sind von der Rinde befreit. Stellenweise wird statt einer Spitze aus Holz ein Stachelschwein-Stachel benutzt.

2. *muvi* gleicht *mfulo,* doch sind an der Ansatzstelle der eingelassenen Spitze vier Hölzchen kreuzförmig angebunden; ihr Zweck ist derselbe wie der einer mit seitlichen Stacheln versehenen Spitze: den gefehlten Vogel durch das Vorbeischießen des Pfeiles wenigstens noch zu verletzen oder mitzureißen.

3. *osa* ist statt mit einer Spitze mit einer kleinen Keule oder mit einer Art Holzstöpsel versehen, um den getroffenen Vogel nur zu betäuben und unverwundet fangen zu können.


Fig. 30–33. Pfeile mit Eisenspitzen. Fig. 34–40. Pfeile mit Holzspitzen.

Pfeile mit einfacher Spitze haben oft eine tiefe Kerbe, damit das Vorderteil der Spitze, das vergiftet ist, leicht abbrechen kann. Sehr selten sind Pfeile, bei denen seitliche Widerhaken aus Holz an der Spitze angebunden und mit einer Harzmasse angekittet sind. Oft zeigen die Pfeilspitzen eine schwarze Färbung, die durch Beize bewirkt ist; die Verzierungen mit Mustern dienen als Eigentumsmarken, zugleich aber auch als Haltepunkte für die Giftmasse.

Bei den Pfeilen, die von den Kindern zum Schießen nach kleineren Vögeln benutzt werden, besteht der Schaft aus einem Stäbchen, das an dem einen Ende in eine Spitze ausläuft und am andern eine u-förmige Kerbe trägt.

Der Pfeilschaft *(tuju)* ist an 40–50 cm lang, selten aus Holz, meistens aus den steifen Halmen der *lufiha* verfertigt und unten mit einer ⊓-förmigen Kerbe *(suja)* versehen.

Es gibt zweierlei Arten der Befiederung; Pfeile mit Holzspitzen haben, wenn überhaupt, zwei, Pfeile mit Eisenspitzen drei Fiedern.

Soll ein Schaft befiedert werden, dann nimmt man Schwungfedern von unauffälliger Farbe, z. B. die eines Hahnes oder Habichts, schneidet die Fahne schmal, spaltet den Kiel und setzt erst einen, nachher einen zweiten, unter Umständen noch einen dritten Fahnenteil mit Kielstück an den Schaft, indem man die Federstückchen mit *ukange* befestigt. Der Milchsaft von *mkuju* dient zum Betupfen der *ukange*-Fäden sowie der Fiederansatzstelle; trocken geworden bindet er gut und nimmt eine rote Farbe an. Auch das obere Schaftende, in das die Pfeilspitze eingelassen wurde, zieht man mit *ukange* stark zusammen und betröpfelt die Stelle mit *mkuju*-Saft.

Das Vergiften der Spitzen geschieht mit *uschungu,* dem Gift der Acoeanthera. Die Waschambaa selbst stellen, obgleich einige von ihnen die Zubereitungsweise kennen, die Giftmasse nicht her, sondern kaufen sie den Wakambaa ab, die als Gifthändler das Land durchziehen. Dieses Gift hat eine schwarze Farbe und ist von teigartiger Konsistenz; in Walzenform von Daumenstärke wird es in Blätter eingehüllt verhandelt. Der Preis beträgt, je nach Größe der Rolle, $\frac{1}{4}$–$\frac{1}{2}$ Rp.; diese Menge genügt für 15–20 Pfeile.

Das Gift streicht man gewöhnlich direkt auf die Pfeilspitze; um sich vor ihm zu schützen und seine Wirkungskraft zu erhalten, hüllt man dann die Spitze in Maiskolbenhüllblätter oder umwickelt sie mit feinen Streifen aus Ziegenleder (Fig. 41).

Oft auch umschnürt man erst mit *ukange*-Fäden die Pfeilspitze und trägt dann die Giftmasse auf.

Vergiftete Holzpfeile, die zur Jagd von Affen und Vögeln dienen, heißen *kinundwa.*

Fast alle älteren Waschambaa sind mit der Herstellung von Pfeilen vertraut, aber einzelne Leute widmen sich ganz ausschließlich dieser Arbeit und sie bringen Bündel von fertigen Pfeilschäften, doch noch ohne Spitze, *ano* genannt, auf den Markt. Das Bund kostet 2–3 Pesa. Für eine eiserne Spitze läßt sich der Schmied 1–2 Pesa zahlen, so daß ein fertiger Pfeil auf 4–5 Pesa zu stehen kommt.

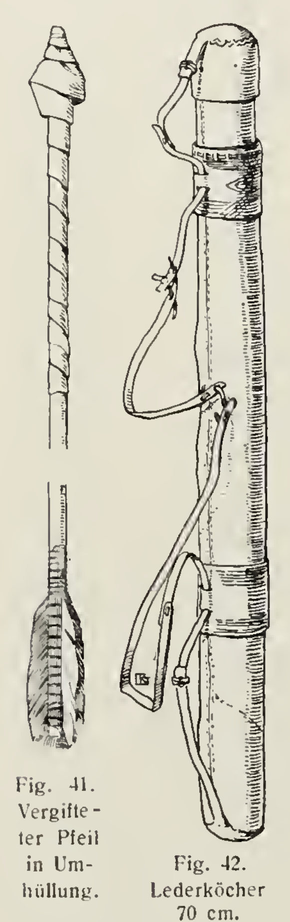


Fig. 41. Vergifteter Pfeil in Umhüllung.

Fig. 42. Lederköcher 70 cm.



Fig. 43. Köcherdeckel.

Zum Schutze der Pfeilspitzen und der eigenen Sicherheit wegen steckt man gewöhnlich Maiskolbenspindeln, seltener Halmabschnitte auf. Eisenspitzen umwickelt man meistens mit weichem Ziegenleder oder man umbindet sie mit Bananenblattscheiden oder Maiskolbenscheiben.

Der jetzigen Generation sind Brandpfeile nicht mehr bekannt. Zu ihrer Herstellung benutzte man ehedem das Fruchtinnere von *kigelia;* es wurde ausgewaschen und die schwammige Masse dann getrocknet; sie findet auch bei der *Pombe*-Bereitung Verwendung. Bei Bedarf hüllte man ein Stückchen glühende Kohle in die zunderähnliche Masse, band sie an einem Pfeile fest und schoß diesen auf ein Strohdach ab.

Die Pfeile werden in einem genähten Lederköcher *(ziaka)* (Fig. 42) getragen, zu dessen Herstellung derbes Rindsleder verwendet wird, während man den Tragriemen entweder aus einem Streifen Ziegenfell oder Ziegenleder arbeitet. Die durchschnittliche Länge des zylindrischen Köchers beträgt 70 cm, im Maximum 74 cm; der Durchmesser schwankt zwischen 5 bis 7 cm. Der kreisrunde Deckel, dessen Boden eingenäht ist, ist abnehmbar und hängt am Tragriemen, der manchmal durch Knoten in der Deckelseitenwand befestigt (Fig. 43) ist, manchmal an der Lederzunge des Deckelbodens angenäht wird. Der Tragriemen läuft durch zwei breite Halteriemen am Köcher, die bisweilen mit eingeritzten, meist parallel verlaufenden Linien und mit Dreiecken verziert sind; sein freies Ende wird öfters in schmale Sfreifchen zerschnitten, hin und wieder werden solche ihm auch eingeknüpft oder spiralartig zusammengelegt ihm aufgenäht.

Das Schwert kommt in zwei Hauptformen bei den Waschambaa vor. *kimangare* ist ein kurzes Schwertmesser (Fig. 44), *sime* das lange Schwert (Fig. 45). Ersteres soll von den Wadschagga stammen. Seine Klinge ist lanzettförmig und mit Blutrinne versehen; die Länge beträgt etwa 45 cm. Der Griff sowie die hölzerne Schwertscheide haben Lederbezug. Man trägt *kimangare* auf der linken Seite. *Sime* besitzt eine sich vorn verbreiternde, in eine Spitze auslaufende Klinge, die gleichfalls in einem Holzfutteral mit ledernem Überzuge steckt. Länge der Klinge 69 cm, Gesamtlänge des Schwertes 84 cm.

Außer vorgenannten Hauptformen kommt als Zwischenform ein Schwert mit nur halblanger Klinge (67 cm) vor (Fig. 46).

Statt dieser Waffen, die stark im Verschwinden sind, wird jetzt gewöhnlich nur das Messer *(tuni)* (Fig. 47 u. 48) und das Buschmesser *(luhamba)* vom Mschambaa auf seine Reise mitgenommen. Meistens ist das Messer (Länge 19–26 cm) europäischen Ursprungs; man hält es stets scharf und trägt es im Gürtel. *ala*, eine aus Holz geschnitzte Scheide, umgibt die Klinge; die Holzteile sind gleichgroß, oft mit geometrischen Figurenmustern reich ornamentiert (Fig. 49 u. 50)

und mit feiner, schwarzgefärbter Ziegenhaut überzogen. Da die Haut in nassem Zustande über die Scheidenteile gespannt und am Rande zusammengenäht wird, tritt nach dem Trocknen das Holzmuster scharf hervor. Am Oberteil des Scheidenrandes bringt man eine kleine Öse an, durch die Eisenkettchen (*ñoro)* gezogen werden (Fig. 51); an ihnen hängen die weiteren Ausrüstungsgegenstände für die Reise: *kulo,* ein Holz, dessen Pulver bei Verwundungen benutzt wird; Amulette, Pinzette zum Ausziehen der Barthaare und anderes mehr.

Das ursprüngliche Waschambaa-Messer bestand in einem Stück Eisen, das in eine scharfe Spitze auslief; das andere Ende stak in einem Holzgriff. Als Scheide diente ein Stück umgebogene und an den Längsseiten zusammengenähte Rindshaut.

Der Speer *(guha)* wird bei den Waschambaa nur noch verhältnismäßig selten angetroffen. Auf Reisen, namentlich bei Wanderungen in der Nacht, gelegentlich auch auf der Jagd oder beim Feldhüten nimmt man ihn in Gebrauch. Das junge Volk versteht seine Handhabung überhaupt nicht mehr.

Die zahlreichen Speerformen lassen sich in zwei Gruppen scheiden: Speere älteren und neueren Datums. Bei denen aus früherer Zeit, aus den Tagen Kimueris, ist das in einen Dorn auslaufende Speerblatt in den Schaft eingelassen (Fig. 52–55); die Einsatzstelle sichert eine darübergezogene Schwanzhaut vor dem Zersplittern. Desgleichen ist der Schuh in den Schaft eingesenkt. Die Länge von Speeren dieser Gattung beträgt 1,62–1,65 m; das Blatt ist 21 bis 28 cm lang. Der Schaft besteht aus schwarzem Holze; der Schuh, der vierkantig ist und unten in eine breite Schneide ausläuft, schwankt zwischen 32 und 42 cm in der Länge.

Es kommt auch vor, daß anstatt der übergezogenen Schwanzhaut die Einfügungsstellen für die Klinge und der Schuh mit einer eisernen Röhre, die hin und wieder verziert ist, umgeben wird (Fig. 55).

Bei den Speeren aus neuerer Zeit sind sowohl das Blatt wie auch der Dorn *(kischoma schanga,* auch *lusuma)* mittels einer Tüte am Schaft befestigt (Fig. 56–58). Hinsichtlich der Speerblätter kann man unterscheiden: 1. solche, von denen die Waschambaa selbst sagen, daß sie nach Masai-Mustern gearbeitet seien (Fig. 59); die Durchschnittsachsen stehen schiefwinklig zueinander; 2. solche, bei denen Längs- und Querachse sich unter rechten Winkeln schneiden (Fig. 60).

Oft zeigt die Tüte des Speeres Eigentumsmarken; es sind gewöhnlich eingehauene Strichornamente (Fig. 61).

Die Länge der Speere dieser Art schwankt zwischen 1,31 und 1,67 m, die Länge der Blätter zwischen 38 und 52 cm und die der Schuhe zwischen $5^1/_2$ und 33 cm; der mittlere Teil der letzteren ist oft im Querschnitt quadratisch.

Gegenwärtig sieht man zuweilen Eisenstäbe von etwas über 1 m Länge als Speere verwendet; das eine Stabende ist breitgeschlagen und hat ungefähr eiförmige Gestalt. Stets werden mehrere dieser Eisenspeere in einer Hand getragen.

Nicht die Waschambaa, sondern die Wasiagi sind die Verfertiger der Speere; sie ließen sich früher pro Stück eine Ziege zahlen.

Unter den Angriffswaffen muß auch die Steinschleuder *(kumbalue)* erwähnt werden. Heutigentags dient sie nur noch den Kindern als Spielzeug und den Feldhütern zum Zeitvertreib; ob sie ursprünglich eine bei den Waschambaa allgemein verbreitete Waffe war, läßt sich jetzt schwer feststellen. Ein geflochtener Streifen aus *msala*-Blatt läuft an dem einen Ende in eine Schlinge aus, durch die man beim Schleudern die Hand steckt (Fig. 62), während gleichzeitig das andere freie Ende in derselben Hand festgehalten wird. Nach mehrmaligem Umherschwingen läßt man jenes Ende los und mit schrillem Geräusch fliegt der Stein davon. Die Stelle des geflochtenen Streifens vertritt zuweilen ein langes, schmales Stückchen Tuch.

Auch die Keule *(kiboj, rungu)* war früher bei den Waschambaa allgemein in Gebrauch. Die Kriegskeulen (Fig. 63 u. 64) hatten meistens längliche, seltener kuglige Köpfe. Sehr verbreitet

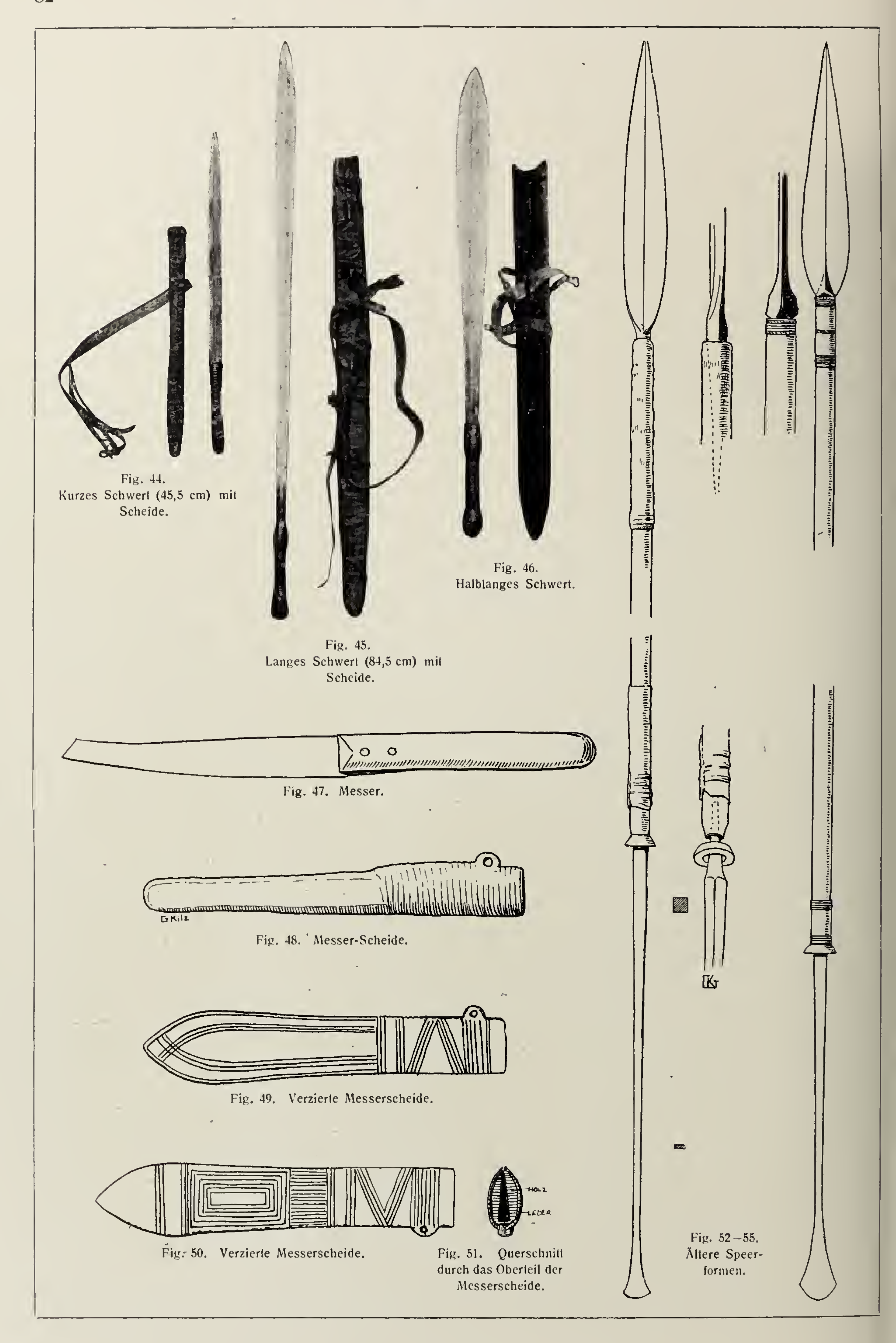


Fig. 44. Kurzes Schwert (45,5 cm) mit Scheide.

Fig. 45. Langes Schwert (84,5 cm) mit Scheide.

Fig. 46. Halblanges Schwert.

Fig. 47. Messer.

Fig. 48. Messer-Scheide.

Fig. 49. Verzierte Messerscheide.

Fig. 50. Verzierte Messerscheide.

Fig. 51. Querschnitt durch das Oberteil der Messerscheide.

Fig. 52–55. Ältere Speerformen.

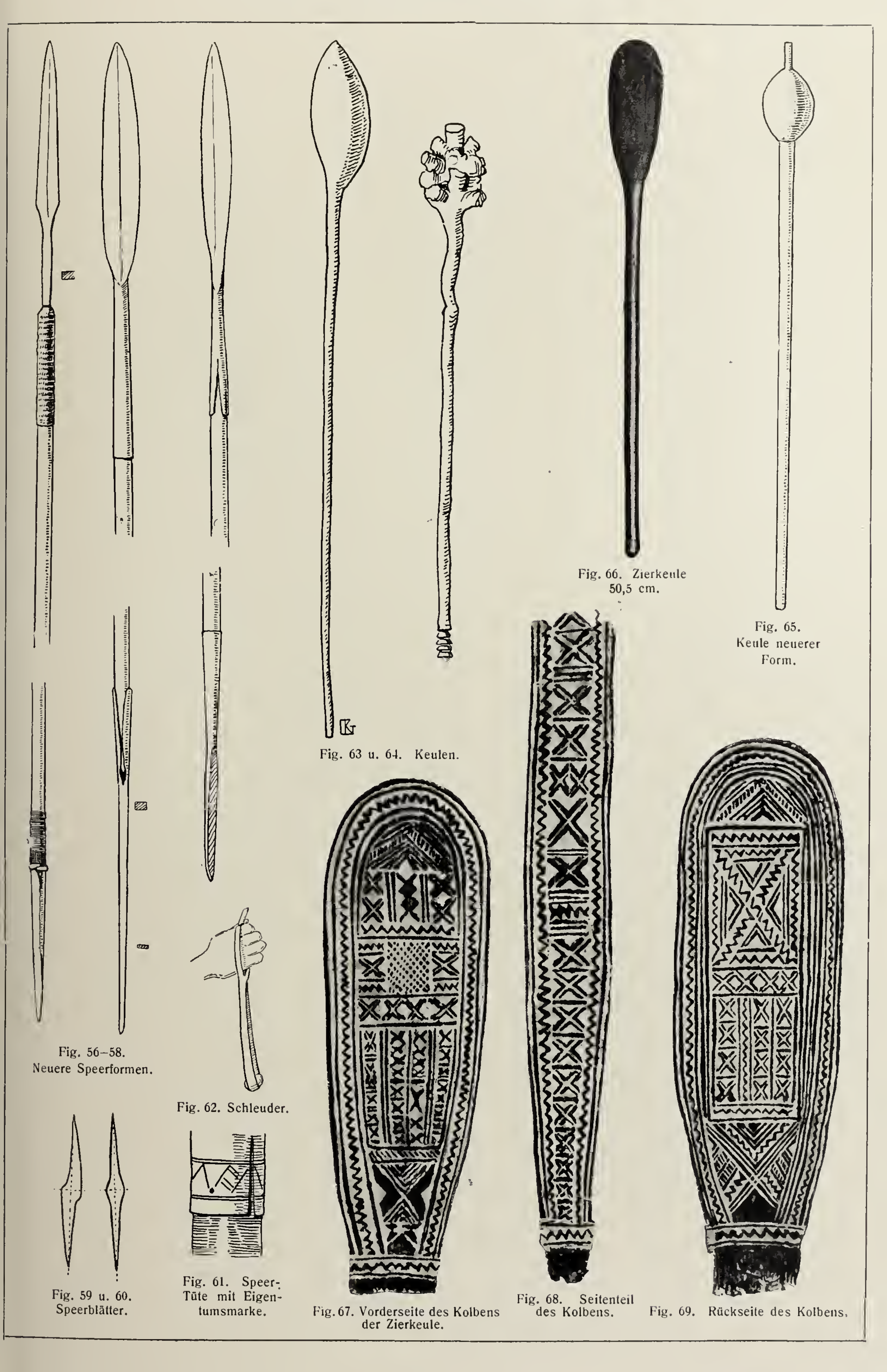


Fig. 56–58. Neuere Speerformen.

Fig. 59 u. 60. Speerblätter.

Fig. 61. Speer-Tüte mit Eigentumsmarke.

Fig. 62. Schleuder.

Fig. 63 u. 64. Keulen.

Fig. 65. Keule neuerer Form.

Fig. 66. Zierkeule 50,5 cm.

Fig. 67. Vorderseite des Kolbens der Zierkeule.

Fig. 68. Seitenteil des Kolbens.

Fig. 69. Rückseite des Kolbens.

waren Keulen mit starker, knorriger Verdickung des einen Endes; krankhafte Auswüchse an Ästen lieferten gutes Material. Auch Wurfkeulen mit sehr schwerem Kopfe an einem recht dünnen Stiele wurden vielfach gebraucht; ihre Länge betrug etwa 60 cm. Nicht selten trifft man eine Keulenart an, bei der ursprünglich eine durchbohrte Holzkugel am oberen Ende befestigt war, bei der aber neuerdings in Nachahmung der alten Form Stiel und Kopf aus nur einem Stücke geschnitzt sind (Fig. 65).

wiboj wurden früher ohne Ausnahme aus hartem Holze hergestellt; der Preis für eine sorgfältig gearbeitete Keule bestand in einem Huhne.

Diese Waffe ist in schnellem Schwinden begriffen und statt der kräftigen, einfachen Keule, die außer im Kriege besonders auch zum Töten gemeingefährlicher Personen auf Befehl eines Jumben benutzt wurde, verbreitet sich gegenwärtig ein Zierkeulchen (Fig. 66), das gleich einem Spazierstock in der Hand gehalten wird. Solch ein Spazier-*kiboj*, dessen Kopf mit zierlicher Flachschnitzerei (Fig. 67—69) reich ausgestattet ist, enthält im Kolbenteil einen ovalen Hohlraum, den ein genau passender Deckel verschließt (Fig. 70). In diesem Geheimfach verwahrt der reisende Mschambaa sein Geld, „um den ihn anpumpenden Freunden zu entgehen". Gewöhnlich entwickelt sich folgendes Gespräch: „Möchtest du mir nicht ½ Rp. leihen?" „Gern, mein Bruder, aber wahrlich, ich habe kein Geld bei mir!" — Dabei zeigt der Reisende alle Falten seines Kleides, selbst den Rand seiner Mütze stülpt er um.

Bevor wir zur Verbreitung des Gewehres bei den Waschambaa übergehen, ist eine kurze Bemerkung über die wichtigste Schutzwaffe des Kriegers der alten Zeit nötig, den Schild. *gao*, den kleinen Schild (Fig. 71 u. 72), sieht man jetzt in Usambara weit seltener als in den ethnographischen Sammlungen der Museen. Er wurde gleich den großen Lederschilden aus Rind- oder Büffelhaut hergestellt; seine Länge beträgt etwa 45, seine Breite gegen 25 cm. Neben dem kleinen Lederschild gab es auch Schilde aus Holz von oft noch zierlicherer Gestalt (Fig. 73 u. 74); sie waren etwa 58 cm lang und nur 19 cm breit. Oft war an dem Griff „Zauber" angebracht, um den Krieger unverletzbar zu machen.

Die großen Schilde zeigen in der Mitte einen Buckel (Fig. 75 u. 76); sie messen über 80 cm in der Länge und an 35 cm in der Breite. Oft ist die Vorderseite des Leders mit Reihen von Strichen bedeckt.

Von Gewehren haben unter den Waschambaa der Vorderlader *(futti)* und das Steinschloßgewehr *(kipande)* Verbreitung gefunden; sie wurden früher von den Arabern für Sklaven, Vieh oder Tabak eingetauscht. Jetzt fristen sie gewöhnlich auf den Böden der Hütten, im Mais versteckt, ihr Dasein; sie kommen hauptsächlich nur dann zum Vorschein, wenn der Grundstücksbesitzer die Schweine aus seiner Pflanzung vertreiben will. Auch bei Festlichkeiten hört man hin und wieder Freudenschüsse abfeuern. Wieviel Gewehre noch im Lande sind, entzieht sich der Kontrolle; denn der Mschambaa sagt sich: „Mein Gewehr ist schlecht, Krieg gibt es jetzt nicht mehr, wozu also soll ich mit dem Gewehre zur *boma* gehen, vor der ich mich nur fürchte, um dort es abstempeln zu lassen?"

Die Zeit, innerhalb der sich die Waschambaa Schußwaffen verschaffen konnten, war nur kurz. Als die Besitzergreifung des Landes durch die Deutschen erfolgte, wurden viele Gewehre in den Busch geworfen, einen kleinen Teil versteckte man.

Vormals war es Sitte, einem tapferen Manne ein Gewehr und ein Weib zu schenken; der Beschenkte galt nunmehr als Krieger des Jumben. Er ließ sich gewöhnlich sein Gewehr nachtragen; der Träger mußte auch beim Laden und Putzen dem Krieger behilflich sein.

Die großen Jumben sind im Besitz von Hinterladern mit modernen Patronen.

Die Benützung von Gewehren der alten Konstruktion bedingte die Herstellung von Pulverhörnern und -taschen (Fig. 77 u. 78) für Zündhütchen und Blei; nur bei den Waschambaa-Jägern sind jetzt noch letztere Ausrüstungsgegenstände zu finden.

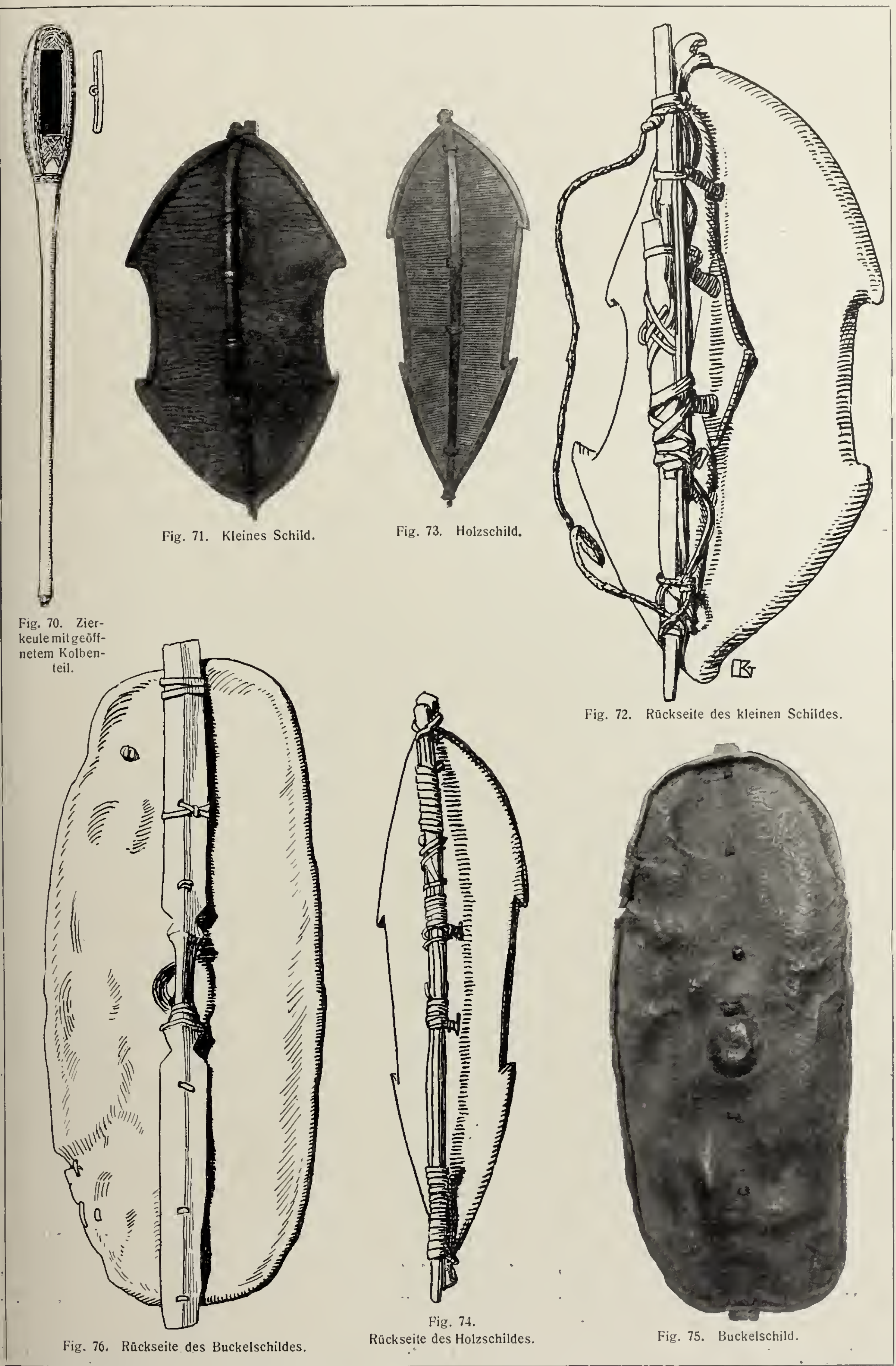


Fig. 70. Zierkeule mit geöffnetem Kolbenteil.

Fig. 71. Kleines Schild.

Fig. 73. Holzschild.

Fig. 72. Rückseite des kleinen Schildes.

Fig. 76. Rückseite des Buckelschildes.

Fig. 74. Rückseite des Holzschildes.

Fig. 75. Buckelschild.

Zu Pulverhörnern werden, da das Waschambaa-Rind nur kleine und stumpfe Hörner hat, die durch Tausch erworbenen Hörner des Masai-Rindes benutzt. Auf dreierlei Weise trägt man das Pulverhorn bei sich: Über die linke Schulter gehängt und in der rechten Hand das Gewehr; so bei Besuchen, Festen usw. Anders im Kriege: Der Tragriemen wird doppelt oberhalb der Hüften um den Körper geschlungen; entweder hängt dann das Horn frei herab oder es wird durch den Riemen fest an den Körper gepreßt. Die Öffnung des Horns befindet sich stets auf der rechten Seite; im ersteren Falle konnte der Krieger stehend, im anderen aber nur in gebückter Stellung das Pulver entnehmen.

In rindsledernen Taschen wurden Zündhütchen und Blei verwahrt und am Pulverhornriemen vorn auf dem Körper hängend getragen.

Die Kriegslieder der Waschambaa *(maimbo ya kondo)*, die sie einst beim Auszug und bei der Heimkehr sangen, sind jetzt stark in Vergessenheit geraten. Der Sammler dieser Gesänge mußte schnell, aber sehr vorsichtig zu Werke gehen, denn hinsichtlich dieses Themas sind die Waschambaa dem Europäer gegenüber äußerst wenig zugänglich. Die wenigen folgenden Lieder wurden sämtlich in Bumbuli bei der Rückkehr aus einem Gefecht und dem Einzug in den Ort gesungen.

1. *kakuly miego, kakuly miego, kaletwa nymsembue kaletwa nymsembue wa ngoma kuli lugendo palahole.*

2. *mame wyala mame wyala akambena kañaty, kañwe mazi ja ngae, muana kagona kale, kale imi maolela kañaty nja kaja ndykile wageny mke zumbe ukuzile kuifeña muana ngole eh muana ngole tumba.*

3. *luwili wili lua muetschany eh luwitschany luwili wili lua muetschany eh lawia kalubonga toñi lawia ehe ho ehe.* – Dieses ursprüngliche Kriegslied wird gleich dem vorigen jetzt nur bei Geisteraustreibungs-*ngoma (ya pungwa)* gesungen.

4. *ja fikila Zimbili taluguscha simba muene lalajo hajo lalajo hajo ja fikila Zimbili taluguscha simba muene.*

5. *Kimueri leka kulila eh hata Sembodja leka kulila kondo ina watu hae leka kulila kondo ina watu.*

6. *kazumu lale eh lale he he, eh lale Kilimandjaro hongela mgeny iwangu hongela uko Kilimandjaro hongela ngeny wangu hongela.*

7. *nyne dja muali, lawa ukaule, muezi kengila, muezi walume ja muezi walume, muezi kaingila.*

8. *mtamba Mgambo utambe na uta eh Mgambo tywa Kondo sala ja Malimu hajaja ehe Mgambo tywa Kondo. ehe Malimu hajaja eh Mgambo tywa Kondo.*

JAGD.

Jeder Mschambaa geht hin und wieder auf die Jagd; wer sie berufsmäßig ausübt, wird *mkala* genannt. Die *wakala* sind kräftige, wilde Gesellen, denen die Arbeit in der Pflanzung nicht zusagt; Furcht kennen sie nicht, tagelang halten sie sich in den Wäldern auf, dort bereiten sie sich ihre Nahrung, und im Busch übernachten sie sogar. Sie stehen in hohem Ansehen, zumal neben ihrer Furchtlosigkeit Besonnenheit und Ruhe, die sonst wenig unter den Waschambaa zu finden sind, ihnen eigen ist; ihr Wort gilt in jeder Versammlung.

Das Jagen ist allerorten erlaubt, auch in den Pflanzungen, aber der Jäger ist hier für den angerichteten Schaden haftbar.

Als Jagdvorschrift gilt, von einem großen Stück Wild dem Oberhäuptling einen Hinterschenkel und den Leuten, die beim Zerlegen und Abziehen des Büffels oder Elefanten halfen, ein Vorderbein zu überlassen; dafür tragen sie das zerlegte Tier in das Heimatsdorf des Jägers. Gibt er außerdem noch jedem ein großes Stück Fleisch, so lobt man ihn wegen seiner Gutherzigkeit. Von den Stoßzähnen des Elefanten gehört der wertvollere dem Oberhäuptling, der

andere dem Jäger. Von einem erbeuteten kleineren Tiere, z. B. von einem Schweine, ist dem Eigentümer der Pflanzung ein Vorderbein abzugewähren.

Gehört der Jäger einer Familie mit bestimmten Speiseverboten an, so hält er diese inne. Das Fleisch der Raubtiere, des *schui* (Leoparden), des *simba* (Löwen), von *njegere* und *kukulu* sowie von Krokodilen und von der Python-Schlange darf nicht genossen werden; aber diese Verbote, mit Ausnahme des Schlangenfleischgenusses, werden nicht immer streng befolgt. Die Leute von Mschihwi genießen durchweg Leoparden-Fleisch.

Der Berufsjäger hat stets einen Träger *(manahina)* bei sich, dessen Aufgabe darin besteht, auf die ganze Umgebung zu achten und jederzeit zu Hilfsdiensten für seinen Herrn bereit zu sein. Er trägt neben seiner Basttasche für den Proviant (Fig. 79) dessen *bere,* die aus Ziegen-

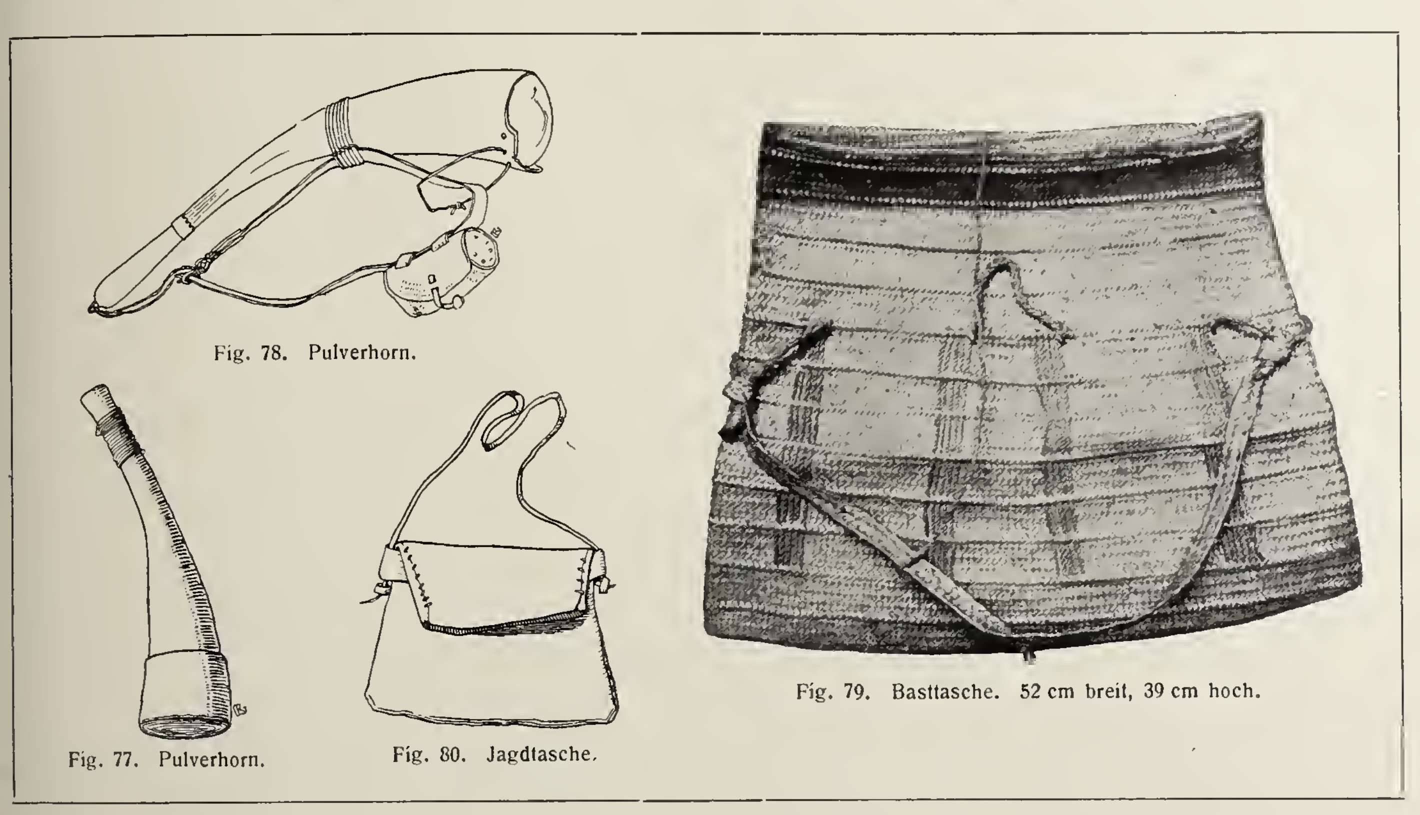


Fig. 78. Pulverhorn.

Fig. 79. Basttasche. 52 cm breit, 39 cm hoch.

Fig. 77. Pulverhorn.

Fig. 80. Jagdtasche.

leder hergestellte Tragtasche (Fig. 80) mit dem *lunindi*, dem Apparat zur Feuergewinnung, der Pfeife, dem Tabak und vor allem mit dem Zauber *(tunguli)*, bei dem ein kleiner Flaschenkürbis eine besondere Rolle spielt. Zuweilen enthält diese Jagdtasche auch einige Schellen. Ist der Jäger mit einem Vorderlader versehen, so ist der *manahina* mit einem Speere, mit einem Bogen und einigen Pfeilen ausgerüstet; im Köcher befindet sich *uschungu*-Gift als Reserve. Hat der *mkala* ein großes Tier erlegt und sich nach Jägerbrauch darauf gesetzt, so umtanzt ihn sein Begleiter und singt ein Lied dabei; wird dieser „Zauber" nicht angewandt, so läuft sein Herr Gefahr, entweder krank oder von einem wilden Tier getötet zu werden. Hat den *mkala* ein Unglück getroffen, so muß der *manahina* ihm helfen und ihn pflegen; auch auf seine Verteidigung hat er bedacht zu sein. Die gleichen Pflichten liegen dem Jäger gegenüber seinem Begleiter ob.

Starker Aberglaube kennzeichnet den *mkala;* angstvoll achtet er auf jedes etwa ungünstige Zeichen. Hatte er einen schlechten Traum, begegnete ihm ein altes Weib, trifft er unterwegs einen einzelnen Mann, kriecht ihm ein Chamäleon entgegen, sieht er einen schwarzen Tausendfuß, sofort kehrt er um, denn die Jagd würde erfolglos sein. Hat er einen Gegenstand von zu Hause mitzunehmen vergessen, so geht er nicht zurück; wünscht ihm jemand Glück zur Jagd, so würde er ihn am liebsten durchbläuen. Kriecht eine Schlange dem *manahina* über den Weg, so muß der *mkala* Zauber machen, damit sein Gehilfe infolge des Passierens ihrer Spur nicht erkrankt.

Im Jagdtäschchen ist namentlich Zauber gegen Verwundung, für erfolgreiche Jagd und zum mühelosen Anlocken des Wildes enthalten.

Ist ein Tier erlegt, so bringt der Jäger zunächst sein Gewehr mit ihm in Berührung, dann reibt er sich mit dem Blute der Jagdbeute ein. War das getötete Wild ein Raubtier oder ein Büffel oder Elefant, so bringt er sich einen Schnitt am linken Unterarm bei und reibt in die Wunde etwas Tierblut als Zauber für künftiges Jagdglück. Jeder angesehene *mkala* hat unzählige solche Schnitte *(makua)*; ihre Anzahl ist ein beredtes Zeugnis seiner Tüchtigkeit. Gleich dem Jäger achtet auch seine Frau auf alle Vorschriften, die den Zauber betreffen; wochenlang ist sie allein und meidet ängstlich alles, was nach Angabe des Zauberers ihrem im Busch lauernden Manne Schaden bringen könnte. So darf sie sich nicht im Hause scheeren, darf die Bettstelle nicht in die Sonne stellen, darf die Hüttentüre nicht schließen, darf mit anderen Männern nicht kokettieren oder gar mit einem fremden zusammenschlafen. Männerbesuch in der Hütte zu empfangen, ist verboten; nur die allernächsten Verwandten dürfen hier speisen. Hält sie diese Vorschriften nicht ein, so erkrankt ihr Mann oder er kommt im Busche um. Sie geht aus diesen Gründen stets ernst einher, verzieht ihr Gesicht nie zum Lachen und wartet mit Sorge auf Nachricht von ihrem Manne oder auf seine Rückkehr. Ist er auf längere Zeit zur Jagd in den Busch gezogen, so schickt sie ihm in Zwischenräumen von einer oder zwei Wochen jedesmal durch zwei Männer Nahrung nach.

Im Busch geht der Jäger äußerst vorsichtig zu Werke; er achtet auf jede Wildspur, jedes abgegraste Fleckchen Erde, jeden abgebrochenen Zweig. Er und sein Gehilfe schleichen geräuschlos vorwärts; jedes Schrittchen erfordert gespannteste Aufmerksamkeit, damit kein trockenes Ästchen knackt und das Wild verscheucht. Ist eine frische Fährte gefunden, so dauert ihre Verfolgung auch bei günstigem Winde oft mehrere Stunden, ehe das Tier selbst gesichtet wird. *mkala* und *manahina* streifen alle überflüssige Kleidung ab; die Oberkörper sind nackt; gleich Schatten huschen und schleichen sie dahin, immer näher an das nichts ahnende Wild heran, das ruhig weitergrast. Da fällt aus unmittelbarer Nähe der Schuß und gleichzeitig schwirrt der vergiftete Pfeil. Der Jäger und sein Begleiter bleiben unbeweglich im Grase liegen, aber die Nasenflügel zittern vor Erregung und Freude. War der Schuß tötlich und haben sich die Jäger vom Verenden nach längerem Abwarten überzeugt, so erhebt sich der *mkala*, geht auf die Beute zu und setzt sich stolz auf den Leib des Wildes, während der *manahina* ihn umtanzt; dann ein Schnitt in den Arm und mit dem Tierblut wird die Schnittstelle eingerieben; nun erst beginnt das Abziehen und Zerlegen in Vorderbeine, Hinterbeine, Kopf, zwei Rippenstücke und die inneren Teile.

War das Tier nur angeschossen und in den Wald entflohen, so beginnt das Beschleichen von neuem, durch Dornen und Dickicht, über Felsen und Steine, immer dem Schweiße des flüchtigen Wildes nach, bis man es zusammengebrochen liegen sieht. Ist es noch nicht verendet, so wird es noch schnell geschächtet, um das Fleisch auch für die muhamedanischen Waschambaa genießbar zu machen; manchmal freilich führt der schlaue Jäger auch an einem schon toten Tiere den Schächtschnitt noch aus.

Wenn das erlegte Tier etwa ein Büffel war, so holt der *manahina* aus dem nächsten Dorfe Leute herbei, um das Wild zu zerlegen und die Fleischstücke nach dem Heimatsorte des Jägers zu bringen, der beim Zerlegen nur zuschaut und dann den entsprechenden Lohn verteilt. Vor allem auch beschenkt er jede Frau seiner Freunde mit einem schönen Stück, wehe, wenn er einen vergessen würde! Beim Mschambaa gibt es dafür keine Verzeihung. Nach seiner Heimkehr errichtet der *mkala* mit Hilfe der Träger ein Gestell; vier Gabeläste werden eingeschlagen und Äste der Quere noch darüber gelegt. Aus dem Fleische löst man die Knochen, schneidet es in Stücke und schichtet sie auf dem Gestell auf. Nun darunter ein großer Feuer, das drei bis vier Tage, auch des Nachts unterhalten wird, bis das Fleisch vollkommen ausgetrocknet ist. *maunde* nennt man das gedörrte Fleisch; es wird in Säcke gepackt und auf dem Boden aufbewahrt, um dann zusammen mit später noch hinzugekommenen Vorräten entweder an einem größeren Orte auf einmal oder im

Dorfe des Jägers nach und nach verkauft zu werden. Der Erlös dient zur Anschaffung von Ziegen.

Der *manahina* erhält von dem ins Dorf gebrachten Stück Wild die kleinere Hälfte. Der ganze Ort feiert den Glückstag des Jägers mit, dem zu Ehren eine *ngoma* veranstaltet wird; Gesänge verherrlichen den Helden.

Das Wild wird nicht nur beschlichen, sondern auch vom Anstande aus geschossen. Der Medizinmann stellt einen Zauber her, damit das Jagdtier zu dem Verschlage, in dem sich im Walde der Jäger aufhält, herankommt. In Wirklichkeit kennt der erfahrene *mkala* ganz genau den Wildwechsel und wartet hier ruhig, bis er einen Treffschuß abgeben kann. Jeder glückliche Schuß ist in den Augen der Waschambaa die Wirkung von allerlei Zauber.

Der Jagdzauber hat eine schlimme Nebenwirkung; wer in seinem Besitze ist, bleibt kinderlos. „Was hilft mir jeden Tag Fleisch, wenn ich keine Kinder haben soll?“ Aus diesem Grunde verzichten viele Jäger auf den gefährlichen Zauber, für dessen Wirksamkeit die Waschambaa auf einen Mann in Niussi hinweisen, der zwar jeden Tag Wild schießt, aber trotz seiner zwei Frauen keine Kinder hat.

Nächst dem Gewehre spielt als Jagdwaffe Bogen und Giftpfeil eine sehr wichtige Rolle. Ist ein Stück Wild angeschossen und hat der Schweiß den Jäger von der Wirkung seines Schusses überzeugt, so vertraut er im übrigen der Wirkung des Giftes. Ruhig legt er seinen Bogen nieder, zündet sich ein Pfeifchen an und wartet; er erzählt seinem Begleiter allerlei Jagderlebnisse und nach etwa einer Stunde geht er der Wildspur weiter nach. Ruhe und Besonnenheit ist dem *mkala* auch sonst auf der Jagd in sehr hohem Grade eigen; lieber verzichtet er ganz auf einen Schuß, ehe er einen unsicheren abgibt. Ein Schuß, dann stundenlange Verfolgung; nur bei günstiger Gelegenheit wieder ein Schuß – das ist seine Jagdtaktik.

Zuweilen vereinigen sich vier bis sechs Jäger zu einer gemeinsamen Jagd, besonders wenn Büffel in der Nähe sind, oder, was in früheren Zeiten öfters vorkam, wenn ein Elephant sich zeigte. Tagelang geht man der Fährte nach, bis man das Tier zu Gesicht bekommt. Die Jagdgehilfen tragen die Kleider ihrer Herren; diese halten zunächst eine Beratung ab, in der für jeden einzelnen die Verhaltungsmaßregeln festgesetzt werden. Namentlich wird die Distanz, innerhalb deren geschossen werden soll, und über die Teile des Wildes, auf die die einzelnen ihre Schußwaffen zu richten haben, sorgfältig beraten. Der eine sagt: „Ich schieße nur auf den Kopf“; ein anderer: „Ich nur auf das Blatt“; ein dritter: „Ich nur auf das rechte Bein“ usw. Sodann beginnt das Beschleichen des Wildes; einige umgehen es, damit ein Angriff von allen Seiten her möglich wird. Fällt der erste Schuß, so folgen die anderen sofort nach. Das Tier verendet entweder auf der Stelle, oder doch nicht weit davon entfernt. Sobald jeder *manahina* seinen Zauber- und Freudentanz beendet hat, beginnt die Untersuchung des Wildes seitens der *wakala;* wer nicht die vereinbarte Stelle traf, muß auf seinen erhofften Beuteanteil verzichten. Ist der Kopf verletzt, so gehört er dem, der seine Waffe darauf richtete. Jeder erhält den von ihm getroffenen Körperteil; das übrige wird gleichmäßig verteilt.

Mit vergifteten Pfeilen verwundetes Wild wird nach Entfernung des Geschosses, das zugleich mit einem größeren Stück Fleisch aus der Umgebung der Schußstelle herausgeschnitten wird, nur von dem Jäger und seinem Begleiter verzehrt; die anderen Waschambaa genießen aus Furcht derartig erlegtes Wild nicht.

Kommt ein Fremder gerade hinzu, wenn ein Jäger seine Beute zerlegt, so bleibt er in angemessener Entfernung stehen und spricht: *malugo mboschi!* Oder: *mbogolo mboschi!* Der Jäger antwortet: *zizafa mboschi!* Nun erst erfolgt die eigentliche Begrüßung: *mosemene emone oeh zumbe oeh* usw. Der *nkala* schneidet ein Stück Fleisch ab, das er dem Fremden mit der Weisung gibt: *nekola,* für deine Frau! Jenes dankt: *maengo mboschi,* und daheim versichert er seinem Weibe: der Jäger ist ein guter Mensch, denn er gab mir Fleisch.

Es seien hier einige *maimbo ya ukala*, Jägerlieder eingeschaltet, die von einem *manahina* des Jägers Kodja aus Mlola stammen, der später in Makanya starb. Im oberen Luengera-Tale und in der Umba-Steppe singen die Waschambaa-Jäger während des Tanzes des *manahina* und der hinzukommenden Dorfleute um das getöte Tier: *seke*[1]) *seke sekela mgeni wawila wingila Pondo kagwa. Eh mame! akomile mbuguni so ungale kibewa. nigele kifali muana mbogo tschimala. naingila Kumba kikuzenga banda. mazua maili so unikaule. Tungula tondwe kulanga kwe Mlungu kwalonga mangi, tungula tondwe kulanga.*

Während das Tier zerlegt wird und man einzelne Stücke bratet und verspeist, singt man folgendes:

mgosi wa pofu genda ukany godja, genda ukany godja, uko juma naiza, uko juma naiza. Kiluma ni pange mulondo nika, so ukaule kisondo ugoli ni pembe. Mbogo aka kifeña nami nefeña we kudja matindiri goma. weñe kala tiwa nine nigere kifari muana Mbogo tschimala.

Kommt der Jäger mit seiner Beute in sein Heimatsdorf, so begrüßt ihn die Menge mit *keregere;* er gibt seiner Frau einen Teil der Beute und verläßt dann seine Hütte, wobei ihn die Leute mit Maismehl bewerfen und singen:

kuna ndima nika kudika muo ni ndima kutema kuni ni ndima kwita mtoj ni ndima kudika ni ndima kugoschola miwi ni ndima kuschongola uta ni ndima, kwanga nikilonda ñama ni ndima, kukoma ñama ni ndima, kuhaña ñama ni ndima, kudiga nãma ni ndima kwaniko ñama ni ndima kwinula ñama tikiita kaja ni ndima, kuhokelwa ni mka zangu ni ndima kutoelwa keregere ni watu wosche wake na walume ni ndima kuingila ñumbaj ni ndima senga mavilo maja ni ndima.

Bei dem sich anschließenden Freudenfeste im Dorfe singt man beim Genuß des Zuckerweins:

alongole ni mschaka mali ko mtindiro dinga teke ñama ya mkono Kipanga[2]) *teke teke, Kiwumbi teke teke, ñama ya mkono Kodja teke teke ñama ya mkono Pugi akaila du, akaila mbago ya mñoña kenda mzuma naega, kabinda lusono.*

Bei dieser Gelegenheit wird ferner gesungen:

wakina manja, khamdekelany lukoko luangu na luvi lua fhesa. naone kanga jaula nami meñe naula na mbuzi jengala, mena nguo joupe. menda nikae tegea fue uleke quare.[3])

Wenn dann der Jäger heimkommt und den von seinem Weibe hergestellten Zuckerrohrwein trinkt, singt er dabei folgendes Lied:

inu nika haina ñama haina mkala muena futi, muena futi ni mio katoa neife ino ñama.

Ein anderes Jägerlied beim Weingelage lautet:

guku hana tombo kaeleka wana nilungeze geze wabula wabulase waonigwa ni madibwe naputila megongo wagosi wadangaña soni so, soni so tikitane malamba malamba nika ja mekumbi mua mbogo so se ma kifaru so se, mana nama so se, mua kulo so se ma pofu so se, muana ndela so se, mua punda so se, muana ngiri so se, muana tembo so se, muana mbuguni so se, muana schuala so se, muana ngondi so se . . . tidugane malamba, malamba eh nika ya mikumbi.

Beim *pombe* wird auch gesungen:

nika ehnika, katoe naize semaka uzumbe wa Mlema, ma Bungu ina Kibuengo, tscha binda wuana watu, makujepe nuke pombe añwe dite, dina kwawekaja kibolimbo nanga niizile kalekela winani.

---

1) Da Karasek keine Übersetzung dieses sowie der folgenden Lieder bietet und mein Versuch, mit Hilfe eines jungen Mschambaa den genauen Sinn der Texte festzustellen, fehlschlug, weil jenem eine große Reihe von Worten unbekannt war, würde eine vollständige Version von sachkundiger Seite sehr erwünscht sein.

2) Nach und nach folgen die Namen aller anderen Jäger, immer mit dem Zusatz: *teke teke ñama ya mkono.*

3) Karaseks eigenartige und nicht immer konsequente Schreibart ist beibehalten.

Ebenfalls in Mlola sang man bei derselben Gelegenheit:

matipuili kagilwa ni nika nzakoma nanuka ñama sikomile nanuka ñama matipuili kagilwa ni nika. gaila eh gaila lete muetu ni muno na mgambilwa kilo wazimu hangi, hangi, wangila me kilo siwaene wakala makomani. makoma zana ngiri, kimba tschigua na mlungu, makoma zana namo kimbe tschigua na mlungu; makoma zana kulo kimba tschigua na mlungu . . . hangi he wangila nakilo siwaene.

Beim *pombe*-Trinken in Mlola sind auch folgende Jägerlieder gebräuchlich:

kitungwa ni mbalanga ko nika ni kilonde ñama kitungwa ni konge ni kilonda ñama. kitungwa ni Bambara kilonda ñama kitungwa ni makongo kilonda ñama kitungwa ni mluzi luzi kilonda ñama madiwa ya mema.

Ferner:

tongela milila ko nika nia a tembo kilonda ñama.

In Makanja singen die heimgekehrten Jäger beim Palmweingelage:

pombe ja tschelelua, hajna muñu, neikala ko mlima. je jejeje. wuanangu wa sumba sumba na miango gumbo. ho tate bara bara ihota miñoño, ninde nde. pombe ninde nde.

Ebendaselbst:

ina mahesa inu pombe ina mahesa ina mahesa inu pombe ina mahesa neigala nie, tschomboko tscha mtalu, tscha mtalu na tongwe, tschia tschimadame, tschimadame tscha meluale zaila mtitimo za muana Kimela muana zua kulu namba in gende gende, kada kadege kaniona umbani kitega mtego wangu mue isila. schui mñañi kaguilwa mkila. muana kisambaa na tamani kamsola. naihilwa usiga ni pule muana kikilindi na tamani kamsola. nalemela mbuewe za kifua muana Kisegula natamani hamsola. nalemele usiga ni mazi. muana Kimbugu natamani kamsola. nalemela usiga mikuña. muana Kipare natamani kamsola. nalemela usiga ni mahede. kondo ya Kimueri, me Kibanga kilaga tschawe ni siku nane. watu wa gomba kindugu lukolo.

Von Jagd-Gebräuchen und -Geschichten sei noch erwähnt: Es gilt für unrühmlich und bedenklich, jeden Tag nur *kolobus*-Affen zu schießen; der *mkala* warnt sich selber: Ich will nicht täglich *mbege* schießen, sonst vergesse ich mein Jagdhandwerk ganz und treffe überhaupt nicht mehr.

Hat der Jäger ein Schwein erlegt – die Schweine vernichten oft, wenn nachts der Wächter schläft, die Hälfte der Pflanzung –, so steckt er den Unterkiefer auf eine Stange neben den Dorfeingang. Als ein Siegeszeichen, nicht etwa als Zauber ist dieser Brauch anzusehen, allerdings ist nicht ausgeschlossen, daß ein Medizinmann mit jenem Kiefer nun Zauber treibt.

Auch ganze Tierschädel sieht man hie und da auf hohen Stangen in den Zäunen schweben – alles Jagdtrophäen.

Vom Elefanten, der wegen seiner Größe auf die Waschambaa ganz besonders tiefen Eindruck gemacht hat und den man vor einigen Jahrzehnten noch in den Randtälern der Usambara-Berge antraf, erzählt man sich: Wenn er in der Steppe steht und Durst hat, schleudert er am Abend seinen Rüssel in die Berge hinauf; dort saugt sich dieser aus den Tonkrügen der Leute voll Wasser und fliegt am Morgen zum Kopfe zurück. Ferner behauptet man, daß der Elefant nie liegend, sondern stets an Bäume angelehnt schlafe, diese Gewohnheit des Riesentieres hätten sich die Jäger zunutze gemacht, denn sie versteckten sich in den Baumkronen, warteten bis der Elefant kam, sich an den Stamm lehnte und einschlief, und schleuderten nun ihre vergifteten Speere und Pfeile; dann warteten sie ruhig auf seinen Tod.

Das Fleisch des Elefanten gilt nicht für durchweg genießbar; bestimmte Stücke, die aber die Waschambaa nicht verrieten, sollen Bauchkrankheiten hervorrufen.

War zu Zeiten Kimueris ein Elefant geschossen worden, so gehörte ein Zahn dem Oberhäuptling in Wuga. Stolz ging der glückliche Jäger einher, zwei Männer trugen den Elefantenzahn voraus, es folgte die Volksmenge, Trommeln schlagend und Lieder singend. Gewöhnlich

umtanzten vier Mädchen den Jäger und stießen freudig lautschallendes *gere gere* aus. Hammel und Ziegenböcke wurden geschlachtet und ein großes *pombe*-Gelage schloß sich der Festfeier an.

Kehren wir zu dem Jagdbetriebe zurück. In folgenden Jagdmethoden sind die Waschambaa Meister: Im Fang mittels Fallgruben, Netzen, Schlingen und Fallen.

1. *luina* oder *tubi* heißen die Fanggruben; ihre Größe richtete sich nach dem erhofften Wild. Für Schweine waren sie 2 m lang und $1^1/_2$ m breit; für Büffel $3^1/_2$ m lang und 2 m breit. Diese Maße gelten nur für den oberen Grubenrand, denn nach dem Grunde zu — Schweinefanggruben waren 1,75 m tief, Büffelfanggruben 3 m — verengerte sich der Raum in dem Grade, daß sich dort ein Mann kaum noch zu drehen vermochte. Auf dem Boden staken Hölzer, die in der Regel, aber nicht immer am oberen Ende scharf zugespitzt waren. Diese Fallgruben wurden so naturgetreu verdeckt, daß der Uneingeweihte keine irgendwie auffällige Spur zu entdecken vermochte; von Glück konnte er sagen, wenn er beim Sturz in die Tiefe nicht auf Spitzhölzer fiel. Der Fang mit Hilfe dieser Gruben ward früher so stark betrieben, daß Karasek auf einer Fläche von etwa 3 qkm an 16 Gruben zählte. Um der öffentlichen Sicherheit willen hat die deutsche Regierung diese Fangmethode verboten.

Meistens waren die Fallgruben auf den Fährten des Wildwechsels angelegt. An Waldrändern fällte man Büsche und Bäume, stellte ein Verhau her und ließ in ihm nur eine einzige Öffnung; hier hob man die Grube aus. Das Tier, das hineingeriet, spießte sich auf; es gehörte dem, der die Grube angelegt hatte.

2. *luavu* sind Netze mit etwa 3 cm Maschenweite, von 20—70 cm Höhe und 20—30 m Länge; mit den hohen fängt man Zwergantilopen, Gazellen und andere größere Tiere, mit den niedrigen *ndezi*.

Der Fang geht in der Weise vor sich, daß man ein Netz ganz lose ausspannt und an einzelnen Bäumen leicht befestigt. Eine größere Anzahl von Treibern bildet einen Ring; ihr lautes Geschrei: *ho! ho!* treibt das aufgescheuchte Wild in der Richtung nach dem Netze zu; dort verwickelt es sich in den Maschen, das Netz umschlingt das Tier, es stürzt und wird mit Knütteln erschlagen.

Dieselben Netze werden auch straff gespannt, damit infolge ihrer Elastizität das gegen sie anrennende Wild zurückgeworfen wird, ein Vorgang, den die geängsteten Tiere wiederholt hervorrufen, bis die inzwischen näher gekommenen Treiber ihren Ring dichter schließen und ihre Beute erschlagen.

Soll eine größere Treibjagd stattfinden, so vereinigen sich die Bewohner mehrerer Dörfer und spannen ihre Netze nebeneinander auf, so daß oft eine Längswand von 150—200 m erreicht wird. Von der Beute nehmen sich die Jumben den Hauptteil; die einzelnen Dörfer erhalten ihre Anteile je nach der Zahl der Treiber und der Länge der gestellten Netze.

Seltener ist die Jagdmethode, statt Treiber zu verwenden, die Steppe in einem bestimmten Umkreise abzubrennen, daß die flüchtenden Tiere in die Netze laufen müssen.

Ähnlich geschieht der *ndeze*-Fang. Drei bis zehn Männer bilden eine Kette, brennen das trockene Steppengras ab und treiben die aufgescheuchten Nagetiere den Netzen zu, wo sie entweder erschlagen oder von Hunden totgebissen werden.

3. *tenga* (Fig. 81) ist eine Falle für große Raubtiere, wie Löwen und Leoparden; auch Hyänen werden in ihr gefangen. Die Konstruktion ist folgende: Aus starken Ästen wird ein großer kastenartiger Verschlag von rechteckigem Grundriß hergestellt. Im hinteren Kastenteile bindet man eine junge Ziege oder ein kleines Schaf an. Den Eingang der Falle bilden zwei besonders starke Pfosten *(A)* mit Gabelungen, in denen ein Querholz *(B)* liegt. Ein drittes Holz *(C)*, das etwas länger als die ganze Falle ist, legt man mit seinem vorderen Ende *(v)* auf *B* auf, so daß es ein wenig übersteht; an dieses hervorragende Stück hängt man einen Stein *(S)*, der bestimmt ist, auf das in die Falle hineinkriechende Raubtier herabzustürzen und es zu erschlagen. Am hinteren Ende *(h)* von *C* ist ein Strick angebunden, der mit der Aus-

lösevorrichtung, die sich an der rechten Seite der Falle befindet, in Verbindung steht; diese setzt sich zusammen aus einem bogenförmig mit beiden Enden in die Erde geschlagenen Aste *(D)*, gegen den ein kurzes Holzstück *(J)* mit einer Kerbe sich preßt, weil es durch den Strick mit *C* verbunden ist und unten auf dem langen Holzstücke *(F)* steht; *F* liegt mit dem einen Ende in der Kerbe des in den Boden geschlagenen Pflockes *(E)*, während sein freies Teil weit in den Fallenkasten hineinragt. Sobald das in die Falle gehende Tier an *F* stößt, schiebt sich dieses Holzstück aus der Kerbe des Holzpflockes *(E)* heraus, das eingeklammerte Stück *(J)* wird lose, durch den Strick unter den Bogen *(D)* hindurchgezogen und emporgeschnellt, während gleichzeitig *C* bei *v* sich senkt, so daß der Strick abrutscht und nun der schwere Stein auf den Eindringling niedersaust.

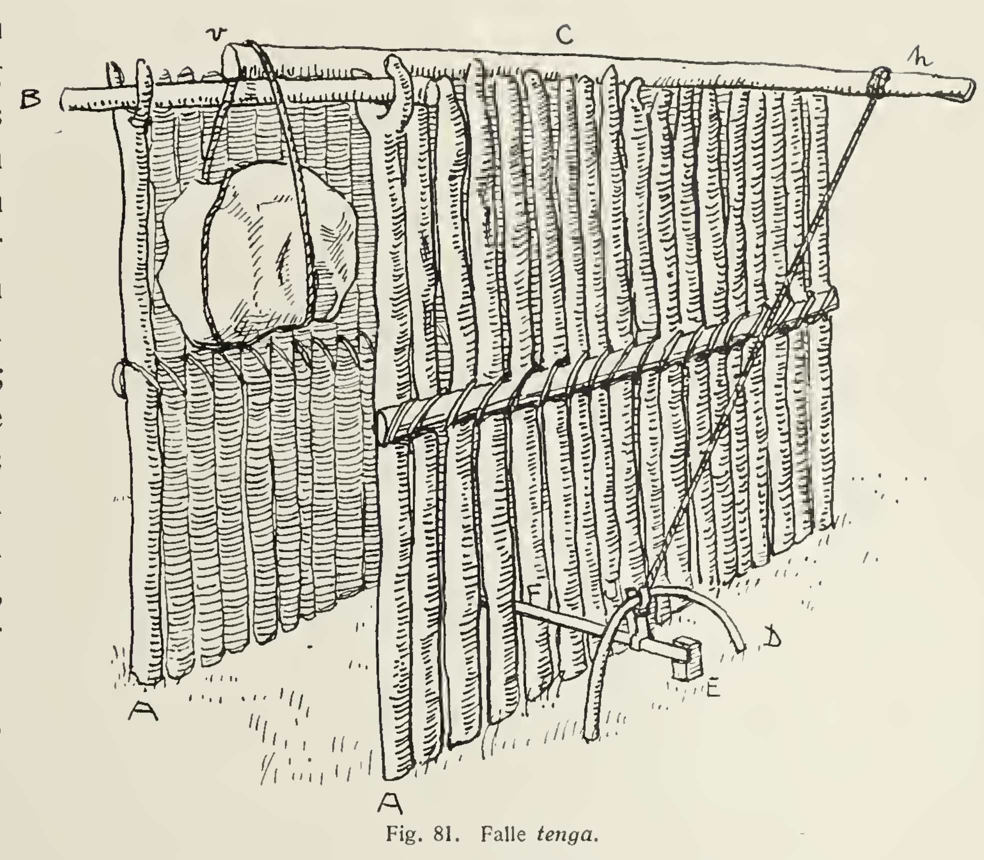


Fig. 81. Falle *tenga*.

4. *lugogo*, diese Falle hat dieselbe Konstruktion wie *tenga*, ist aber für kleinere Raubtiere bestimmt.

5. *djata* (Fig. 82) nennt man die Schlingen, die zum Fang von Antilopen, Schweinen usw. bestimmt sind. Es wird auf der Wildfährte eine flache Vertiefung gegraben, nahe deren Rand das Gabelholz *(A)* und ihm gegenüber ein weitwinkliges Aststück *(B)* eingeschlagen werden. Das Querholz *(C)* liegt mit seinem einen Ende in der Gabelung von *A*, mit dem anderen berührt es die Seite von *B* und wird in dieser Position durch das Auslösehölzchen *(D)* fixiert. *D* selbst preßt sich infolge des Zuges vom federnden *F* aus gegen *B* und *C*; an ihm sitzt die Schlinge, die ungefähr kreisförmig zwischen *A* und *B* ausgebreitet wird. Die Vertiefung bedeckt man leicht, aber sorgfältig; tritt nun ein Tier auf *C*, so löst sich *D* und schnellt mit der Schlinge empor, die sich um das Bein des Wildes festzieht.

Die Digo wenden dieselbe Fangvorrichtung an.

6. *gingi* (Fig. 83) sind Schlingen zum Fang von Antilopen. Zwei Ruten *(A* und *B)* werden ein Stück der Länge nach gespalten und aufrecht in den Boden gesteckt; eine dritte *(C)* wird recht sorgfältig so befestigt, daß sie schief steht, *A* berührt und bis zur Mitte des Raumes zwischen *A* und *B* reicht. An ihrem freien Ende ist eine Schlinge befestigt, die gleichzeitig in die Schlitzspalten von *A* und *B* eingezwängt ist. Sobald die Antilope die beiden senkrechten Ruten passieren will, gerät ihr Kopf in die Schlinge, sie löst sich beim Weitergehen des Tieres aus den Spalten und zieht der Antilope den Hals zu.

7. *kigome* (Fig. 84), die als eine der besten Schlingenfangvorrichtungen gepriesen wird, verwenden die Waschambaa zum Fangen von Schweinen, Antilopen und anderen größeren Tieren. Man stellt zunächst einen 200—300 m langen Verhau aus Büschen und Bäumen her und läßt in dieser langgestreckten Laubwand nur 2—3 Öffnungen,

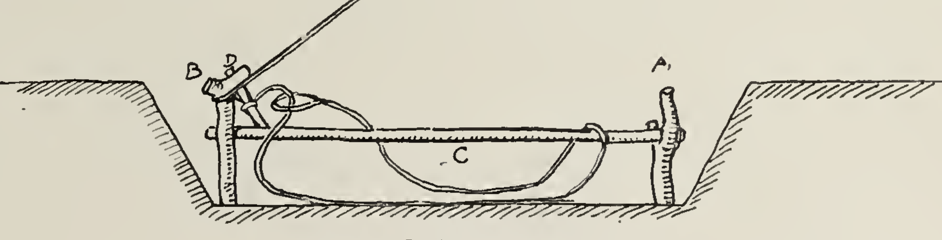


Fig. 82. Schlingenfalle *djata*.

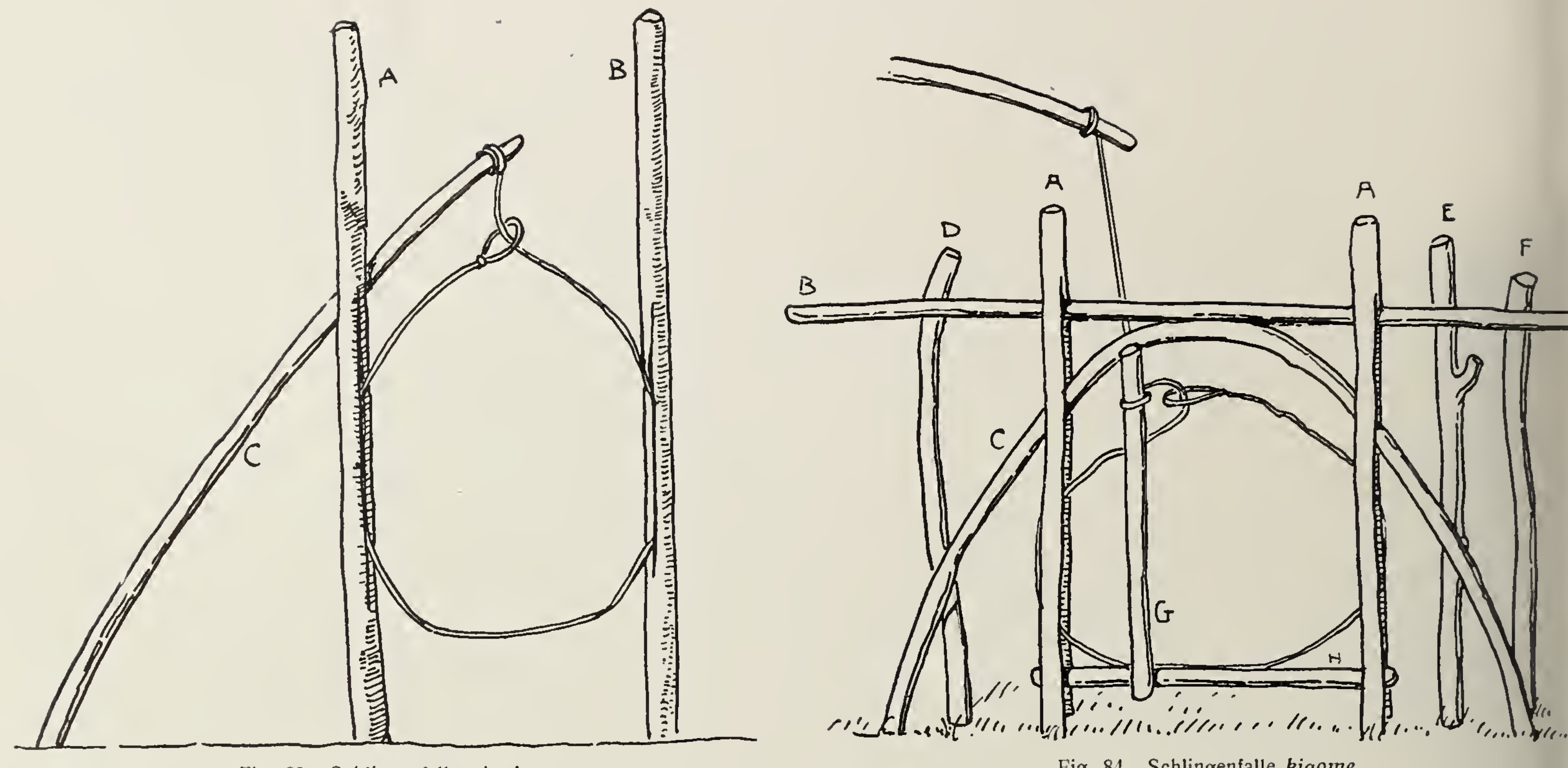


Fig. 83. Schlingenfalle *gingi*.

Fig. 84. Schlingenfalle *kigome*.

in denen die Schlingen in folgender Weise aufgehängt werden: Zwei Äste *(A* und *A)* werden der Längsrichtung nach bis auf ein kleines Stück gespalten und dann im Boden befestigt. Durch die beiden Spalten schiebt man den Ast *B*, den man in wagerechter Lage festklemmt und unter dem dann ein weiterer Ast *C* derartig krumm gebogen wird, daß das Oberteil des entstandenen Bogens *B* berührt, während die Seitenteile durch die Spalten in *A* und *A*, hindurchgehen und die Enden von *C* im Boden befestigt werden. Mehrere gerade Pfähle *(D, E, F)* geben dem Ganzen größeren Halt. An einem gut federnden Aste wird eine Schnur befestigt, deren freies Ende das Auslösungshölzchen *G* mit der Schlinge trägt, das durch das Querholz *H* in seiner Stellung festgehalten wird. Stößt nun ein Tier gegen *H*, so fällt dieses zu Boden, *G* wird frei, schnellt empor, reißt die Schlinge mit sich, aus *A* und *A*, die sie aufrecht hielten, heraus und schnürt so dem Tiere den Hals zu.

8. *kilunda* nennt der Mschambaa eine Vorrichtung, mit der sehr große Tiere, wie Büffel und Nilpferde, getötet werden können. Karasek hat aber nirgends diesen Apparat gesehen und niemand vermochte ihm eine vollständige und genaue Beschreibung zu geben; er erfuhr nur, daß über dem Wege, den die Tiere in der Trockenzeit täglich bis zur Wasserstelle gehen, ein mit *uschungu* (Gift) bestrichener Speer befestigt wird, an dem einige große Steine angebunden sind. Sobald nun das Tier diese Vorrichtung, die unterhalb eines Baumes angebracht ist, passiert, bohrt sich ihm der herabstürzende Speer in den Rücken.

9. *liwa* (Fig. 85) ist eine Falle für Mäuse, Buschratten und Mais fressende Vögel. Rings um einen flachen, schweren Stein werden Hölzchen in dichter Reihenfolge gesteckt und an den Seiten bleiben kleine Öffnungen. Den Stein hält in seiner schiefen Stellung das untergeschobene Holz *(A)* fest, das seinerseits auf dem Gabelast *(B)* ruht; dessen freies Ende liegt auf dem Auslösehölzchen *(C)*; *C* ist mit seinem mittleren Teile auf den Köderträger *(D)* gepreßt, an dem vorn ein Maiskolben aufgespießt ist.

10. *kithoto* ist eine Schlinge zum Fang von Mäusen und überhaupt kleinen Säugetieren.

11. *mschosa* (Fig. 86) ist eine Vogelschlinge. Ein Ring aus Bananenblattscheiden *(gata)*, wie ihn die Frauen beim Wasserholen auf dem Kopfe tragen, wird mit zwei senkrecht einzuschlagenden Hölzchen auf dem Baumast befestigt; eins dieser Hölzchen *(A)* ist oben gegabelt. Unter dem Querstäbchen *(B)*, also inmitten des *gata*-Kranzes, liegt ausgestreutes Futter. Mit einem federnden Ast ist durch eine Schnur das Auslösehölzchen *(C)*, an dem auch die Schlinge

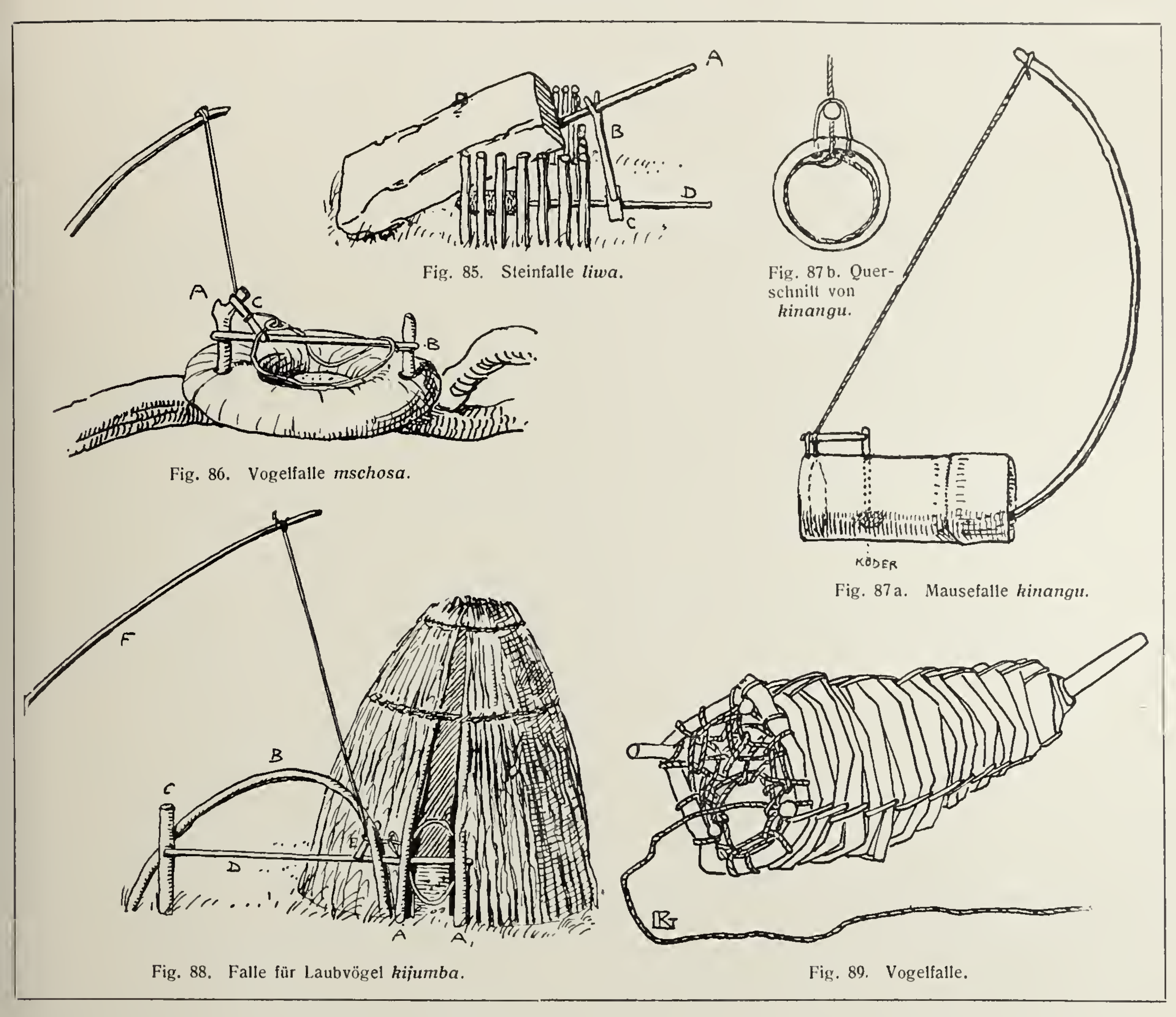


Fig. 85. Steinfalle *liwa*.

Fig. 86. Vogelfalle *mschosa*.

Fig. 87b. Querschnitt von *kinangu*.

Fig. 87a. Mausefalle *kinangu*.

Fig. 88. Falle für Laubvögel *kijumba*.

Fig. 89. Vogelfalle.

sitzt, verbunden; es wird durch die Zugkraft an *A* und *B* angepreßt und hält *B* in seiner horizontalen Lagerung. Setzt sich nun ein Vogel auf *B*, so gibt es nach unten zu nach, *C* gleitet ab und reißt die ausgebreitete Schlinge mit sich und um den Vogel.

12. *bathula* ist eine Schlingenkonstruktion zum Fang von Tieren, die nicht größer als Ratten sind.

13. *kiñangu* (Fig. 86) nennt man eine Mausefalle aus Bambusrohr; ihre Konstruktion ist aus der Gesamtansicht und aus dem Querschnitt (Fig. 87a u. 87b) leicht erkennbar.

14. *kijumba* (Fig. 88) dient zum Fang von Steppenhühnern, Quarren, Trappen und anderen Laufvögeln. Auf eine ebene Stelle streut man Bohnen, Mais oder Sorghum und baut über den Futterplatz eine konisch zulaufende Reisighütte, die bis auf den Eingang unten mit Bananenblattscheiden umgeben wird, damit kleinere Vögel nicht durch das Reisig hindurchschlüpfen. Den Eingang bilden zwei Hölzer *(AA,)*, deren unteres Teil gespalten ist und die im Boden befestigt werden. Eine ebenfalls an dem einen Ende gespaltene Rute *(B)* wird gekrümmt und in die Erde gesteckt. Im Holzpflock (*C*) ist eine Kerbe angebracht, in der ein langer Stab (*D)* ruht, der sich durch den Spalt von *B* und *A* sowie *A*, hindurchschiebt; in seiner horizontalen Lage hält ihn außer der Kerbe in *C* das Auslösehölzchen *(E)* fest, weil es durch eine Schnur mit einem federnden Aste *(F)* in Verbindung steht und dessen Zugkraft *(E)* gegen die gespaltene Rute (*B)* und den Stab *(D)* in dieser Spalte preßt. Die Schlinge wird in der Türöffnung durch die Spalten in *A* und *A*, senkrecht gehalten; sie ist an *E* angebunden und zieht sich, wenn der Vogel *(D)* niedergedrückt hat, um seinen Hals zusammen.

15. Vogelfalle (Fig. 89), durch Ziehen an der Schnur wird die Eingangsöffnung hinter dem in die Falle geschlüpften Vogel geschlossen.

FISCHFANG.

Fischerei findet in größerem Maßstabe nur an einigen Stellen in Usambara statt; die Waschambaa fischen hauptsächlich im Manga-See, im Luengera, Umba, Kumba, Sigi und Kikuwi. Im Ruwu und Mkomasi wird nur von einzelnen Fischfang betrieben.

Die Erlaubnis zum Fischen ist von dem Jumben einzuholen, in dessen Gebiet sich das Fischwasser befindet; sie wird gegen Abgabe eines Teiles vom Fange erteilt, doch die Abgabe wird heutigentags nur selten entrichtet. Die Fichereigerechtsame einzelner Jumben bestehen jetzt nicht mehr. Im Kumba, der in der Regenzeit ein wirklicher „Fluß" ist, während er in der Trockenzeit nur aus einer Reihe von Wassertümpeln besteht, durfte einzig der Jumbe Nguzo aus Ost-Usambara die Tümpel ausfischen. Die deutsche Verwaltung gab hier den Fischfang frei; die Waschambaa sagen: dem Jumben wurde sein Recht genommen. Fremde können ohne Einholung besonderer Erlaubnis seitens des zuständigen Jumben Fischfang zum Decken ihres augenblicklichen Nahrungsbedarfes allenthalben betreiben.

Sobald ein See fast ausgetrocknet ist, begeben sich auf Geheiß des Jumben, dem der See gehört, alle Männer zum Fischfang; sie stellen zunächst ein *lukindo* her, einen Damm aus Gras und Lehm ringsum den Wassertümpel, schöpfen dann das Wasser aus, schlagen die Fische tot und werfen sie an das Ufer. Der Jumbe nimmt zwei bis drei Kasten der schönsten Fische für sich; jeder Mann erhält je nach der Größe des Fanges sechs bis acht Fische. Außerdem stellt der Jumbe zwei Männer an, die vor Beginn der Austeilung noch einen Sack voll der besten Exemplare aus der Masse aussuchen.

Früher war der Fischfang unter Anwendung von Betäubungsmitteln und Gift allgemein verbreitet – eine leichte Arbeit mit großem Erfolg. Trotz des gegenwärtigen Verbotes halten die Eingeborenen vielfach an ihrer alten Methode noch fest. Daß dabei die Brut vernichtet wird und die in Unmenge betäubten Fische zum großen Teil absterben und nutzlos verfaulen, kümmert den Mschambaa wenig. Zwei Fischgifte sind im Gebrauch: *utupa,* bei Bumbuli auch *mkala* genannt, und *mkwaja.* In Ost-Usambara wird *utupa,* eine strauchartige Papilionacee, mit prachtvollen, großen weißen Blütentrauben überall in den Pflanzungen oder unweit der Hütten in einzelnen Exemplaren, namentlich auch als Einfassungspflanze, am Wege angebaut. Wo sie jetzt anscheinend wild vorkommt, so besonders in der Steppe, ist sie als letztes Zeichen einer früheren Ansiedlung anzusehen.

mkwaja ist eine Steppenpflanze; die Wirkung dieses Betäubungsmittels ist viel stärker als die von *utupa*, denn die Fische erholen sich in frischem Wasser nur sehr schwer wieder. In Gewässern, in denen Krokodile sich aufhalten, werden Rinde und Blätter von *mkwaja* zusammen mit Rinde von *mschai* zerrieben und verwendet; wie, sagt Karasek leider nicht! Die Krokodile gehen nicht zugrunde, doch die Fische sterben.

Zum Zweck des Vergiftens der Fische machen die Waschambaa bei niedrigem Wasserstande im Flußbett ein *lukindo* aus Steinen, dessen Fugen sie mit Gras verstopfen; sie vergiften die in ihm enthaltenen Fische und der Ertrag gehört der Familie, die das betreffende Stück Fluß besitzt. Fischen in fremdem *lukindo* gilt als Diebstahl.

Mit *utupa* fischt man auch in Bächen. Es wird ein Steindamm, dem man durch eingeschlagene Pfähle Halt gibt und der mit Gras und Lehm abgedichtet werden muß, quer durch den Bach gezogen; dann beginnt das Vergiften von bachaufwärts her.

Den Fischfang mittels der Angel *(kuloa)* betreiben die Waschambaa schon seit alten Zeiten. Das Angelgerät besteht gewöhnlich aus einer 2 m langen Rute oder einem ebenso langen Stab *(mzasu),* an dessen oberen Ende *(lugole)* ein Bastfaden von *ubombo* (Periploca nigricans) oder *ukongo* (eine Sanseviera) befestigt ist. Der Haken wird von den Indern – zwei kleinere kosten 1 Pesa, ebensoviel ein großer – eingehandelt.

Als Köder dienen Regenwürmer, junge Heuschrecken, Larven von Käfern (Cerambyciden), kleine Frösche, auch Kaulquappen *(ñange mlowi)* oder Reste von altem Bananenbrei, mit dem

man hin und wieder den ganzen unteren Teil der Schnur mitsamt dem Haken bestreicht. Schwimmer benutzen die Waschambaa nicht.

Da die meisten Bäche und Flüsse infolge ihres starken Gefälles ziemlich reißend sind, werden gewöhnlich in einem Abstand von 10–15 cm kleine Steinchen, manchmal auch große Perlen oder Bleistückchen an der Angelschnur befestigt, um sie auf den Boden sinken zu lassen. Schnappt ein Fisch nach dem Köder, der also auf dem Grunde liegt, so wird die Angel schnell angezogen.

Das Angeln der winzigen *mangala*-Fischchen ist eine Spezialität der Knaben, die sich damit *mboga*, die Zuspeise, beschaffen.

Nächst der Fischerei unter Anwendung von Betäubungsmitteln und Giften ist der Fang mit Reusen der ergiebigste. Die Reuse *(mgono)* hat ungefähr die bei uns übliche Form; sie wird an der Spitze zusammengebunden, um sie leicht öffnen zu können, wenn sich in ihr ein Fisch gefangen hat. Gewöhnlich vereinigen sich mehrere Leute zum Fang mit Reusen (Fig. 90), weil er ziemlich umständliche Vorbereitungen nötig macht. Zunächst muß ein Wehr hergestellt

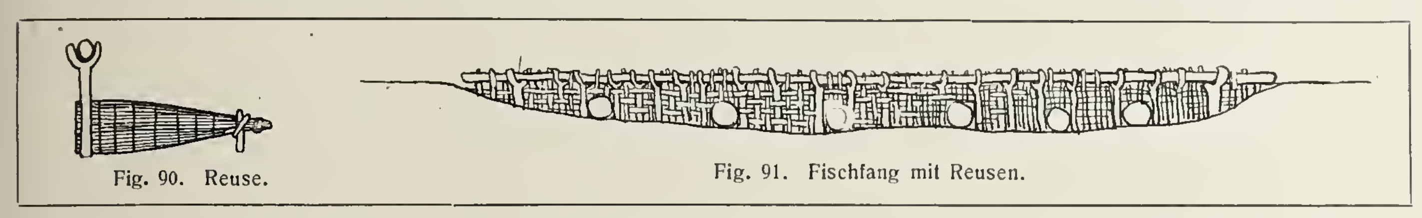


Fig. 90. Reuse.

Fig. 91. Fischfang mit Reusen.

werden. Auf jeder Uferseite wird ein starker, oben sich gabelnder Stamm so tief eingeschlagen, daß er nur wenig über die Wasseroberfläche hinausragt; in diese Gabelungen legt man einen der Breite des Baches oder des Flusses entsprechend langen Stamm und zwar so, daß er das Wasser gerade berührt. Zahlreiche, schief eingetriebene und der Strömung entgegengerichtete, oben gegabelte, dünnere Stämme verhindern das Biegen des Querstammes, dem entlang viele, dicht nebeneinander eingeschlagene Knüttel, die mit ihren Kopfenden an jenen Querstamm sich anlehnen, eingeschlagen werden (Fig.91). Man läßt in diesen Holzzaun unter der Wasseroberfläche nur so viele Öffnungen, als Reusen aufgestellt werden sollen. Letztere werden auf dem Boden des Bach- oder Flußbettes entgegen der Stromrichtung gelegt, festgebunden und durch zwei senkrecht eingetriebene Pfähle in ihrer Lage gehalten. Alle Öffnungen zwischen und über den einzelnen Reusen und Knütteln verstopft man mit Reisig, mit grünen Zweigen und Stroh so dicht, daß zwar das Wasser, aber kein Fisch durchdringen kann. Diese Art von Wehr nennt man *finge*. In der Frühe des nächsten Tages werden die Reusen, ohne sie aus dem Wasser zu nehmen, nachgesehen, ihre Endteile geöffnet, die Fische herausgenommen und die Reusenenden wieder zugebunden. Das Resultat des Fanges verteilt man unter alle, die beim Bau des Wehres mithalfen und die Reusen lieferten.

In ganz flachen, fischreichen Gewässern benutzt man zum Fang ein trichterförmiges Gerät, das aus Ruten von *msagati kizumba* oder *usindu* hergestellt ist. Wer damit fischen will, geht vorsichtig in das Wasser, bleibt längere Zeit ruhig stehen und stößt seinen Fangapparat über den darunter hinschwimmenden Fisch kräftig auf den Grund; der gefangene Fisch wird durch die obere Öffnung herausgenommen.

zawu ist eine von den Frauen benutzte korbähnliche Fangvorrichtung, die langsam in das Wasser eingesenkt und, wenn ein Fisch darüber hinwegschwimmt, schnell heraufgezogen wird; das Wasser nimmt durch das Flechtwerk ab. Oberhalb der Fischerinnen machen einige Frauen Lärm, plätschern im Wasser und gehen langsam stromabwärts.

Mit ausgespannten *kanga* fangen die Frauen kleine Fischchen *(uschiha)*, die ihnen ihre Gefährtinnen zutreiben.

Das Pfeilen der Fische ist den Waschambaa wohlbekannt, wird aber wenig geübt. Dasselbe gilt vom Speeren; es wird auch behauptet, daß man mit einem Buschmesser Fische im Wasser erschlagen könne. Eine der Frauen der Jumben in Mgila erzählte, daß, wenn beim

Baden ihre um die Hüften geschlungene Perlenkette auf der Wasserfläche glitzere, die Fische danach schnappen und sie diese mit einem Buschmesser töte. Hier angereiht sei eine Erzählung der Waschambaa über den Aal, nach der dieser bei Nacht das Wasser verlasse, über die Wiesen nach den Dörfern krieche und dort Hühner fresse; er hinterlasse bei seinem Vorwärtskriechen eine glänzende Spur ähnlich der einer Schnecke; wolle man den Aal fangen, so müsse man Asche auf diese Spur streuen; auf diese Weise werde ihm der Rückweg ins Wasser abgeschnitten.

Neben dem Fischfang betreiben die Waschambaa, besonders die Frauen, eifrig den Fang von Krabben *(kala).* In der Frühe ziehen Mädchen und Frauen – alte nimmt man nicht mit, weil dann nichts gefangen würde – zum Bach; sie heben ihre Kleider hoch, waten ins Wasser, lugen unter jeden Stein und greifen ihn ringsum ab. Der gefaßte Krebs wird an den Scheren festgehalten, oft fließt Blut, aber unter Lachen geht es, manchmal weit über eine Stunde, im Bache weiter. Zuweilen ist der Fang sehr klein; in einer vollen Stunde nur 5–10 Stück. Das geht nicht mit rechten Dingen zu! Man hält Rat. Da bemerkt man, daß eine der Freundinnen fehlt. Man sah, wie sie den anderen vorauseilte, einer Bachstelze gleich von Stein zu Stein hüpfte und etwas dabei sang. „Zauber!“ heißt es, und bei der nächsten Gelegenheit wird man die boshafte Genossin hart schelten.

Oder man bemerkt, daß eine der Gefährtinnen gerade ihre Regel hat; mit nicht wiederzugebenden Schimpfworten wird sie überhäuft, denn sie ist schuld am schlechten Fang.

An dieser Stelle seien einige andere notwendig zu beachtende Verhaltungsmaßregeln für günstigen Fang eingeschoben. Folgt den Fischern oder Krabbenfängern eine Schwangere, so wird sie plötzlich umringt, mit Schlamm beschmiert und dabei gerufen: Unsere Fische, unsere Krabben! Nach dieser Prozedur zieht man mit der Hoffnung auf guten Fang weiter; Unterlassen dieser Maßnahme verursacht Mißerfolg.

Hängt sich ein dorniges Ästchen an die Kleider der gemeinsam zum Krabbenfang ausziehenden Mädchen und Jünglinge, so rufen erstere *qwatscha pumbu* (laß den Hoden los), letztere *qwatscha tembe* (laß die Scham los).

Eine besondere Krabbenfangmethode, *luhembo* genannt, besteht darin, daß man *kobo,* die zu Hunderten in den Abfallhaufen vor den Dörfern hausenden Larve des Nashornkäfers *(makamne)* auf einen Stock bindet, so in der Umgebung von Mschihwi und in anderen Orten West-Usambaras, oder in einen gespaltenen Stab hineinzwängt, den man dann an Stellen, wo man Krabben vermutet, ins Wasser hält. Hat der Krebs mit seiner Schere die Larve gepackt, so zieht man den Stock behutsam aus dem Wasser heraus.

Ein ähnliches Verfahren beim Fange besteht darin, daß man ein an einen Faden gebundenes Stückchen Fleisch in den Bach wirft und wartet, bis es ein Krebs packt; nun zieht man entweder den Strick mit der Krabbe langsam aus dem Wasser heraus oder man packt sie schnell anf dem Grunde des Baches.

Südlich von Ngurui und unweit von Mschihwi ist es üblich, sehr starke Bambusstücke in der Nähe der Krabbenlöcher zu befestigen; die Krebse sollen sich gern in diese Röhren zurückziehen, aus denen man sie dann nur herauszuschütteln braucht.

Unter den Krabben, die man neben *kala* auch *bebueta* nennt, unterscheiden die Waschambaa folgende Arten:

1. *ziri,* sehr groß.
2. *tumbi.*
3. *dinga.*
4. *seze.*
5. *kibumbu.*
6. *lunguba.*
7. *mkala schumba ya matote.*
8. *njaschu.*

Die echten Krebse heißen *goñolo.*

VIEHZUCHT.

Vieh zu besitzen ist das Sehnen jedes Mschambaa; am Vieh hängt er mit derselben Liebe wie an seinen Kindern. Sind 3–5 Rp. durch Arbeit im Dienste des Europäers zusammengebracht, so kauft sich der Mschambaa eine Ziege. Wohlhabende besitzen an vierzig Kühe und Hunderte von Ziegen. Der Viehstand der reichen Jumben, z. B. des Kibanga in Bumbuli, entzieht sich der ziffernmäßigen Abschätzung, weil deren Vieh in verschiedenen Gegenden weidet; es mögen mehrere Hundert Stück Großvieh sein. Ein großer Jumbe kommt auch durch den Umstand zu einer großen Viehherde, daß jedes Dorf, welches er auf einer Reise besucht, ihm mindestens eine Ziege zum Geschenk macht. Als Kibanga von einer Reise nach Schele heimkehrte, brachte er an dreißig ihm verehrte Ziegen mit. Ferner wird dem Jumben in Streitfällen, die er schlichtet, seine Mühe mit einem Geschenk an Vieh vergolten; desgleichen wird er beschenkt, wenn er, der größte *mganga* (Zauberer, Medizinmann) eine besondere Medizin hergestellt hat; muß er aber Regen machen, so sendet man ihm gleich mehrere Ziegen als Lohn.

Wer zwanzig Ziegen hat oder „dessen Ziegen zwei Häuser füllen", ist ein angesehener Mensch. Für reich gilt, wer sich einen eigenen Hirten halten kann. Die Reichen sind meistens geizig; sie essen gewöhnlich nur Gemüse, nie Fleisch, geben keine 8 Pesa für einen Fisch aus und tragen ein schmutziges Tuch um die Lenden.

Sämtliche Haustiere der Waschambaa gehören einer kleinen Rasse an.

Das Rind *(ngombe)* ist ein kleines Buckelrind mit kurzen, dicken Hörnern, das meist nur in Berggegenden gehalten wird. Je nach der Farbe des Tieres unterscheidet man:

1. *mahondo,* schwarz-, braun- und weißgefleckt.
2. *jangara,* einfarbig weiß.
3. *jagungulika,* einfarbig braun.
4. *jatschuta,* einfarbig schwarz.
5. *jebuga,* schwarz, mit braunen Ohren.
6. *jena mbaju,* Kopf und Füße schwarz, Rumpf braun.
7. *mkia tonga,* einfarbig braun, doch Schwanzquaste weiß.
8. *ja nguo,* weiß- und schwarzgesprenkelt.
9. *jembula,* schwarz, Gesicht weiß.
10. *je fischi,* gestreift wie eine Hyäne.

Das männliche Rind heißt *ndeku,* das weibliche *moli* und das Kalb *ndama.*

Einen eigenen Viehstall für die Rinder haben die Waschambaa ebensowenig wie für die anderen Haustiere. Alles Vieh wird des Nachts in den Hütten mituntergebracht und zwar auf der Seite, die der Bettstelle gegenüber liegt. Dort sind Pfähle *(wigingi)* in den Boden eingeschlagen, an die man des Abends die Tiere bindet. Für die Kühe ist ein besonderer Platz *(mungoi)* von dem allgemeinen Viehstand abgetrennt; ein wagrecht gelegter Stamm, der in zwei Gabelhölzern ruht *(mlembu)* bildet die Grenze. Eine Rille *(mtondo)* im Boden dient als Abflußrinne, die des Nachts auch von den Hüttenbewohnern benutzt wird, da sie aus Furcht vor den bösen Zauberern in der Dunkelheit das Innere der Hütte nicht verlassen.

In bezug auf Rindviehzucht wie auf die Haustierzucht überhaupt gilt die Regel, daß man die Deckung nicht beeinflußt. Wer ein schönes männliches Tier besitzt, borgt es seinem Freunde, und dieser treibt es mit seinem Vieh solange auf die Weide, bis nach seinem Dafürhalten alle seine weiblichen Tiere gut gedeckt sind. Eine besondere Entschädigung erhält der Besitzer des männlichen Tieres nicht, denn der andere hat während der Zeit der Benutzung es ja mitgehütet.

Das trächtige Muttertier treibt man gleich den übrigen Rindern auf die Weide. Hat die Kuh gekalbt, so wird das Junge nicht etwa abgewaschen, sondern man läßt es die Mutter ablecken; sie selbst wird, wenn sie des Nachts geworfen hat, am nächsten Tage wieder mitausgetrieben.

Stirbt während der Geburt die Kuh und bleibt das Kälbchen am Leben, dann stellt man es bei einer anderen gerade säugenden Kuh unter und entschädigt deren Eigentümer mit einer Ziege. Gibt dieser nicht acht und das Kalb kommt um, so hat er je nach dem Geschlecht des eingegangenen Tieres entweder eine große Ziege oder einen Ziegenbock als Buße zu entrichten. Von dem krepierten Kalbe erhält der Eigentümer der Milchkuh ein Vorderbein und die inneren Teile, das übrige gehört dem Besitzer.

Ein besonders freudiges Ereignis ist es, wenn eine Kuh zwei Kälber geboren hat. Alle Freunde werden geladen, Honigwein fließt in Fülle und eine *goma ukungwi* findet statt. Das Fest nimmt um zwölf Uhr mittags seinen Anfang. Der glückliche Viehbesitzer malt sich Gesicht, Oberkörper, Hände und Füße mit dem *lukoa* weiß und schwarz, so daß er wie ein „Leopard" — mit diesem Tier vergleicht man den Bemalten — ausschaut und schlingt nur um seine Hüften ein Tuch. Ebenso treten drei oder vier seiner Freunde auf. Ein alter Mann schlägt die *goma tutu,* während die anderen tanzen; an vier Tagen wiederholt sich diese Feier und währt jedesmal bis in die Nacht hinein. Das schwächere der beiden neugeborenen Kälber liefert zu dieser Festlichkeit das Fleisch.

Wenn das Muttertier nach der Geburt keine oder doch nur wenig Milch gibt, so werden *luscheno-* und *mtango*-Blätter zerquetscht oder im Mörser zerstoßen; dem Gemenge setzt man Wasser zu, quirlt das Gemisch und gibt zwei bis drei Tage lang dem Kalbe davon zu trinken; inzwischen hat sich im Euter der Kuh genügend viel Milch angesammelt.

Man bemüht sich, gleich am ersten Tage dem jungen Tiere das Saugen beizubringen; wiederholt hält man ihm eine der Zitzen ins Maul.

Es ist in Usambara Brauch, daß das Kalb nicht das ganze tägliche Milchquantum des Muttertieres erhalten darf; in den ersten zwei Wochen läßt man es nur früh und mittags saugen, die Abendmilch wird gemolken und im Haushalt verwendet. Später darf das Kalb, wenn es Gras kauen kann, nur einmal am Tage und zwar des Morgens saugen, zweimal wird die Kuh gemolken. Vierzehn Tage hernach bindet man das Junge allein auf einem saftigen Weideplatze an einen Pfahl und gewöhnt es ab; alsbald treibt man es mit dem anderen Vieh auf die Weide.

Zuweilen ist das Abgewöhnen mit großen Schwierigkeiten verbunden; es muß unbedingt stattfinden, wenn das Muttertier wieder trächtig ist, da andernfalls nach Ansicht der Waschambaa das zu erwartende Kalb in seiner Entwickelung vollständig zurückbleibt. Behufs Abgewöhnung löst man dem Kalbe mit einem Messer einen Streifen Haut, dessen Ende man aber noch festsitzen läßt, aus der Nase und wickelt ihn dergestalt ein, daß er wie eine Art Horn aufrecht zu stehen kommt; will nun das Kalb saugen, so stößt es mit der abgelösten Haut an und diese Schmerzempfindung benimmt ihm die Lust zu länger wiederholten Versuchen.

Muß ein Kalb, dessen Mutter wieder trächtig wurde, notwendig noch saugen, so bringt man es in eine andere Gegend zu einer fremden Kuh.

Sobald das männliche Rind mit Saugen aufgehört hat und selbständig frißt, nimmt man die Kastration vor, um einen größeren Ertrag an Fleisch, das sich preiswert verkaufen läßt, zu erzielen. *kufadila* bei den Rindern wird nur von Sachverständigen vorgenommen, besonders gern holt man sich *Wambugu* zu dieser Operation. Das Scrotum wird an der Spitze aufgeschnitten, die Hoden herausgequetscht und abgeschnitten und die Wunde, um die Fliegen abzuhalten, mit Asche bestreut; nach vierzehn Tagen ist das Tier wieder heil.

Was das Melken anlangt, so ist es bei den Waschambaa-Kühen nur auf eine sehr kurze Zeit beschränkt; nur solange die Kälber saugen, geben die Muttertiere Milch; sind jene entwöhnt, so stehen diese trocken.

Schon am ersten Tage nach dem Kalben, und zwar in der Frühe, wird die Kuh auf die Weide getrieben und gegen neun Uhr, wenn sie genügend gegrast hat, heimgebracht. Das Kälbchen läßt man dann nur etwas Milch saugen, der Rest wird ausgemolken. Abermals treibt

man die Kuh zum Grünfutter; um Mittag derselbe Vorgang: erst saugen lassen, dann ausmelken. Abends bringt man das Kalb nicht mehr zur Kuh.

Das Melken *(kukuama)* besorgen in der Regel die Männer, die sich zu dem Zwecke unter die Kuh hocken und in das im Schoß gehaltene Gefäß (Fig. 92) die Milch spritzen lassen. Dieses *kilamo* fertigen die Waschambaa selber nicht an, sondern kaufen es von den *Wambugu,* ein Stück für ein Huhn. Es ist ein äußerst dichtgeflochtenes Gefäß mit schmalem Hals und einer Schlinge, durch die man den Daumen der linken Hand schiebt, während die übrigen Finger den Gefäßhals umgreifen. Die rechte Hand besorgt das Melken. Ein vorheriges Abwaschen des Euters kennt man nicht.


Fig. 92. Topf zum Melken.

Die Milch gehört mit wenig Ausnahmen dem Kuhhüter. Hütet ein Mitglied der Familie selber, so verbleibt ihr die Milch und sie wird im Haushalt oder sonst weiter verwertet. Die erste nach dem Kalben gewonnene Milch kocht man schnell ab, weil man ihr Gerinnen fürchtet, und trinkt sie. Später wird sie selten in frischem Zustande, sondern gewöhnlich erst, wenn sie sauer geworden ist, genossen; den Frauen ist das Milchtrinken verboten. Eine Frau, die Milch trinkt, schädigt die Einnahmequelle des Mannes; die anderen Frauen werfen ihr vor: „Das ist ein schlechtes Weib! Es ißt den Verdienst." Hauptsächlich verwendet man die Milch zur Bereitung von *mavuta* (Butter). In ein und dasselbe *kibuju, lusuko* genannt, kommt die Milch aller Kühe; dieses Gefäß ist vorher ziemlich gesäubert; kleine Steinchen oder Sand und reichlich Wasser wurden längere Zeit darin geschüttelt und dann muß sehr sorgfältig nachgespült werden. Oft befinden sich in dem *lusuko* vier Hölzchen *(mapande),* die der *mganga* als Gegenzauber gegen die bösen *Waschai* hineinlegt, die den Kühen einen nur geringen Milchertrag anzaubern möchten.

Alsdann wird ein trockener Stengel der *tula*-Pflanze *(msizilo),* einer überall häufigen, gelbfrüchtigen Solanum-Art, abgeschnitten, angebrannt und in den Flaschenkürbis *(lusuko)* so hineingehalten, daß sich sein Rauch darin ansammelt. Die Stelle von *tula* kann in den Gegenden, wo sie seltener ist, auch *mdongonesi, mname, mdaga, kiluluzi, kunda ngombe* oder *mpalagascha* vertreten; man glaubt, daß durch diese Mittel die zu bereitende Butter an Aroma gewinne, doch andere behaupten, der Rauch bewahre die Butter vor schlechtem Geschmack. Die Hauptwirkung besteht zweifellos darin, daß die Verwendung jener Pflanzen das Gerinnen der Milch beschleunigt.

Am Abend wird die Frühmilch und morgens die Abendmilch in einem Flaschenkürbis, *masuka mele,* auch *kutoa mele* genannt, solange geschüttelt, bis sich kleine Butterkügelchen *(mabongo)* abgesetzt haben. Von Zeit zu Zeit gießt man eine Probe des Flascheninhaltes in einen Löffel, um die Größe der Butterteilchen zu prüfen; werden sie für genügend groß befunden, so wird die Milch in eine *kisiga*-Schale ausgeschüttet, die Butter abgeschöpft und in einem anderen *kibuju* verwahrt. Die Prozedur wiederholt man so lange, bis der Kürbisbehälter mit Butter angefüllt ist; dann schüttet man seinen Inhalt in einen Tontopf und bringt ihn langsam zum Kochen. Die oben schwimmende reine Butter wird abgeschöpft und in einem besonderen *kibuju, mkomba,* als verkaufsfertige Ware aufgehoben; den schmutzigen Rest *(maschika)* verwendet man in der Wirtschaft als Zusatz zum Gemüse oder gibt ihn den Kindern.

Der sauere Rückstand der abgebutterten Milch *(mele)* wird zum Bananen-*ugali* getrunken. Das Gefäß säubert man mit großer Sorgfalt und räuchert es dann mit *tula-* oder anderen Pflanzenstengeln wieder aus.

Die reine Butter schmeckt in frischem Zustande leidlich; hier und da wird sie durch nochmaliges Abkochen und durch einen Zusatz von Salz haltbarer gemacht. Ältere Butter ist immer ranzig und hat einen fürchterlichen Geschmack.

Waren in früherer Zeit drei bis vier Flaschenkürbisse voll Butter aufgestapelt, so trug sie ein Mann zur Küste und verkaufte das Stück zu ungefähr 5 Rp., die er aber nicht in barem Gelde, sondern nur in Waren erhielt; so z. B. bekam er für eine große *mkomba* Butter zwanzig *doti* weißes Tuch.

Heutigentags verkaufen die Waschambaa die Milch in Literflaschen zu 2—8 Pesa; viele aber scheuen sich, sie den Europäern abzugeben, weil sie fürchten, daß diese Milch und Fleisch zugleich bei ein und derselben Mahlzeit genießen könnten, was unausbleiblich den Tod der Kuh, von der die Milch stammt, zur Folge haben müsse. Ein Mschambaa nimmt daher nie Milch mit den Fleischspeisen zusammen zu sich.

Aber auch aus dem Grunde verkauft man die Milch den Europäern ungern, weil die tägliche Einnahme kleiner Geldbeträge dem Mschambaa weniger Freude schafft als ein zwar nur einmaliger, dafür aber um so größerer Erlös durch Verkauf des gesamten Buttervorrats.

Für die Häute der Rinder hatte man in früheren Zeiten nur die Verwendung zu Schlafdecken. Jetzt haben sich unter den Waschambaa selber Aufkäufer der Häute gefunden, die sie dann mit einem kleinen Aufschlag auf den ursprünglichen Preis von 1—2½ Rp. an die indischen Kaufleute oder durchziehende *Suaheli*-Händler weiterverkaufen, aber bei diesem Geschäft stets betrogen werden.



Fig. 93. Eigentumsmarken an Rinderohren.

Eine wichtige Rolle bei der Rindviehhaltung der Waschambaa kommt dem Aderlasse zu, der an Stieren und nichtträchtigen Kühen regelmäßig geübt wird. Nachdem man das Tier mit Stricken festgebunden, eine Schlinge ihm um den Hals gezogen und die Augen mit einem Lappen verdeckt hat, nimmt der Eigentümer einen Bogen und schießt einen Pfeil *(lao)* seitlich hinter den Kopf in den Hals. Da der Pfeil bis auf etwa 1 cm an der Spitze dick umwickelt ist, kann er nicht tiefer als bis höchstens 1½ cm eindringen und fällt dann zu Boden. Aus der Wunde wird ein *nungu,* also etwa 2 l Blut aufgefangen; einen ebenso großen Topf voll erhält man durch den Aderlaß auf der anderen Halsseite. Wollte jemand 3 *nungu* Blut entnehmen, so würde das Tier vor Schwäche zugrunde gehen. Es war vordem üblich, innerhalb 10—14 Tagen den Aderlaß mindestens zweimal zu wiederholen.

Bei Erkrankung eines Rindes an *nyongo,* einer Art Schüttelfrost, wurde ebenfalls Ader gelassen.

Das aufgefangene Blut wird bei den Waschambaa im Gegensatz zu den Masai, die es frisch trinken, gekocht, mit Salz gewürzt und als eine sehr begehrte Zuspeise benutzt.

Bei der außerordentlichen Vorliebe der Waschambaa für Vieh ist es erklärlich, daß unter ihnen, trotz ihrer Abneigung gegen das Stehlen überhaupt, doch gerade Viehdiebstahl nicht selten vorkommt. Zwar haben die Rinder *(luwengo)* Eigentumsmarken an den Ohren (Fig. 93), aber sie nützen nur wenig. Da die reichen Waschambaa ihren Viehbesitz auf verschiedene Gegenden verteilen, ist die Kontrolle des einzelnen Stückes ungemein erschwert. Unredliche Hirten benutzen diese Schwierigkeit und vertauschen weibliche Tiere mit männlichen. Gewöhnlich sind die Verwandten des Hirten die dabei beteiligten Hehler, denn bei ihnen wird das weibliche Tier dann untergebracht und von ihnen das männliche geliefert.

Des Volkscharakters kundige Europäer nutzen die mächtige Sehnsucht der Waschambaa nach einem größeren Viehbestand insofern für ihre Zwecke aus, als sie den spröden Vater, der trotz des angebotenen Geldes sich weigert, eine Tochter für kürzere oder längere Zeit dem Fremden zum *coitus* zu überlassen, durch ein mehr oder minder großes Geschenk stattlichen Viehes ziemlich schnell gefügig machen; zwar ist ihre Berechnung nicht immer, aber doch in der Mehrzahl der Fälle richtig.

Kleinrassig wie die Rinder der Waschambaa ist auch ihr wichtigstes Haustier, *mbuzi,* die Ziege. In den Bergen wie in den Ebenen Usambaras wird sie in reicher Zahl gehalten. Die Böcke haben einen sehr breiten Hals und ganz kurze Hörner. *fulata* heißt die männliche, *topoto* die weibliche Ziege und *dondwe* das Zicklein.

Je nach ihrer Färbung benennt man die Ziege:

1. *makungulu,* schwarz- und weißgefleckt.
2. *sugu,* einfarbig weiß.
3. *titu,* einfarbig schwarz.
4. *ilungulika,* durchweg braun.
5. *minde,* gestreift wie eine Hyäne.
6. *kozo,* hellbraun.
7. *schischa,* hellbraun- und weißgesprenkelt.
8. *mili mili iza zugula,* schwarz mit weißem Stirnfleck. So gefärbte Exemplare beanspruchen besonders die Zauberer.

Es ist Sitte, gleich wie die Rinder, auch die Ziegen mit Eigentumsmarken, die man in die Ohren schneidet, zu kennzeichnen.

In Übereinstimmung mit den Wasegua kürzen die Waschambaa den jungen Ziegen die Schwänze, weil sie glauben, daß durch diese Operation das betreffende Tier stark, groß und schön werde und gesund bleibe. Diese Kürzung geschieht in der Regel, wenn das Zicklein einen Tag alt ist, unbedingt aber muß sie innerhalb der ersten zehn Tage vorgenommen werden. Das Schwänzchen wird auf ein Holzstück gelegt und mit einem Ruck ein Teil abgeschnitten, an vielen Orten auch abgebissen und zwar so weit, daß nur ein 2–3 cm langer Stumpf bleibt.

Beobachtet man, daß eine Ziege ihre eigenen Exkremente frißt, so ist diese auffallende Erscheinung durch *utschai,* bösen Zauber, verursacht und das Tier ist abzuschlachten.

Dasselbe gilt, wenn eine Ziege, die zum erstenmal gebiert, Zwillinge zur Welt bringt; hier haben böse Zauberer die Hand im Spiele, und Muttertier sowie Junge müssen getötet werden.

kushuta (Kastration) kommt auch bei den Ziegen vielfach in Anwendung. Unter das Skrotum wird ein Stein gehalten, die Hoden wie auf einen Amboß daraufgelegt und dann mit einem Knüttel vorsichtig und langsam geschlagen, bis sie vollständig zerdrückt sind.

Der Ziegenmilch geben die Waschambaa den Vorzug vor der Kuhmilch. Die Häute verkauft man; 8 Pesa bis $^1/_4$ Rp. wird für das Stück bezahlt.

Die Krankheiten der Ziegen und die gebräuchlichsten Heilmittel sollen erst später zusammen mit den Erkrankungen der Schafe besprochen werden.

Auch die Beobachtung über die heilige Ziege *(nephinga)* wird zweckmäßig im Anschluß an den Abschnitt über das heilige Schaf *(makaja)* behandelt; vorweg sei nur bemerkt, daß diese mit dem Ahnenkult in Beziehung stehenden Tiere nicht gleich dem übrigen Vieh auf die Weide geschickt, sondern innerhalb der Hütte gefüttert werden.

Was das Viehhüten *(kulischa)* im allgemeinen und das Hüten der Ziegen im besonderen anlangt, so erfordert diese Arbeit in hervorragendem Maße Umsicht und Vorsicht.

In kleinen, armen Dörfern, deren Bewohner durchschnittlich nur je zwei bis drei Ziegen haben, wechseln die Besitzer mit dem Hüten miteinander ab. Man läßt die Ziegen am Morgen aus den Hütten heraus, treibt sie zusammen und führt sie dann auf die Weide. Zwei Tage lang hütet sie der eine Dorfbewohner, die nächsten zwei Tage ein anderer und so fort die Reihe im Dorfe herum. Eine ganz bestimmte Reihenfolge ist festgesetzt. Ist in der Familie ein halbwüchsiger Bursche, so besorgt er das Hüten, andernfalls muß der Vater, bzw. Hausherr selbst mit der Herde hinaus. Stellvertretung ist gestattet, wenn der Pflichtige verreisen muß; ist die Reise nicht dringend nötig, so sind vordem die zwei Hütetage abzumachen. Findet einer keinen Freund und überhaupt niemanden im Dorfe, der ihn vertreten will, so beauftragt er seine Tochter, als Hirtin mitzugehen. Hat er keine Tochter, so muß seine Frau die Arbeit übernehmen; weigert sie sich, so gibt es Schläge. Derartige Weigerungen kommen deshalb öfter vor, weil Viehhüten Sache der Männer ist. Wenn der Mann zur Feldarbeit gehen muß, dann besorgt selbstverständlich die Frau die Bewachung des Viehes.

Gegen acht oder neun Uhr morgens geht's auf die Weide. Der Hirt nimmt sich ein Stück Zuckerrohr oder andere Nahrung mit, außerdem seinen Bogen und Pfeile, oft auch nur einen Stock. Der Hund folgt der Herde. Um $\frac{1}{2}$12 Uhr wird das Vieh an einen Bach zur Tränke und dann ins Dorf zurückgetrieben, wo nun die Ziegen im Schatten der Vordächer lagern.

Um zwei Uhr, spätestens um drei, erfolgt der zweite Austrieb; um $\frac{1}{2}$6 Uhr geht es wieder heimwärts. Getränkt wird also nur einmal im Laufe des Tages, es sei denn, daß gerade ein Gewässer in der Nähe ist, dann findet ein zweites Tränken kurz vor der abendlichen Heimkehr statt.

Sind die Ziegen ins Dorf zurückgekommen, so holt sich jede Frau die ihrigen ins Haus und bindet sie dort fest.

Der Hirte bekommt viel Lob zu hören, wenn er eine saftige Grasgegend aufgesucht hat und das Vieh mit prallgefülltem Bauche heimkommt. „Das ist ein Mann! Der versteht das Hüten!“ Kehrt dagegen die Herde „mager“ ins Dorf zurück, so heißt es: „Was ist das für ein Hirte? Der hat entweder geschlafen oder den ganzen Tag gespielt!“ Jener verteidigt sich: „Soll ich denn das Gras abschneiden und es den Ziegen in die Mäuler stopfen?“ Allenthalben im Dorfe sieht man ihn schief an; hat er ein Fünkchen Ehrgefühl, so bemüht er sich, am Tage darauf seine Schuld zu begleichen.

Die Haupttätigkeit des Hirten besteht in gespanntem Aufmerken, daß kein Raubtier Ziegen würgt und wegträgt. Etwaige Langeweile vertreibt er sich mit Singen oder Schnitzen an einem Stock oder Löffel für sein Lieb; auch der Vogelstellerei kann er sich nebenbei widmen. Fürchtet er für seine Herde keine Gefahr, so legt er sich auf den Rücken und philosophiert über den Zug der Wolken u. a. m.

Bei sonnigem Wetter, solange das Gras nicht verbrannt ist, zieht jeder Mschambaa das Viehhüten den übrigen Arbeiten vor. Anders ist es in der Regenzeit. Sobald der stärkste Guß nachgelassen hat, also am Nachmittag, wird das Vieh auf eine oder zwei Stunden auf die Weide getrieben; der kleine Sprühregen stört nicht. In der großen Regenzeit werden gewöhnlich die Herden mager, viele Stücke kränkeln, leiden an Durchfall und gehen ein.

Ist in der Trockenzeit alles Gras dürr geworden, dann hat der Hirte einen schweren Stand, und weiß er noch irgendwo einen guten Weideplatz, so verheimlicht er ihn sorglich. Je anandauernder die Sonne gebrannt hat und um so unerträglicher die Hitze selbst im Schatten geworden ist, um so höher ist die Sorge des Mschambaa wegen des Viehfutters gestiegen. Um diese Zeit wandert er in die Steppe und zündet das Gras an, viele Bäume sterben durch den Grasbrand – was kümmert das ihn! – ab; der Boden wird schwarz. Sobald nun aber die ersehnten ersten Regentropfen gefallen sind, sprossen auch schon die jungen Grashälmchen empor – das beste Futter für das ausgehungerte Vieh.

Der Grasbrand entwaldet viele Abhänge; er kommt in der Regel erst beim Beginn des dichten Waldes zum Stillstand und frißt sich auch hier mit jedem Jahre etwas tiefer ein, kein Wunder, wenn der Waldbestand langsam zurückgeht und die Buschsteppe sich zunehmend ausbreitet.

Der Hirt muß sein Augenmerk ganz besonders auf das Raubzeug, vor allem auf den Leoparden, richten. Trotz der brennenden Sonne und trotz seiner übermächtigen Müdigkeit darf er sich in gefährdeter Gegend nicht niederlegen, denn im Nu kann der *schui* drei bis vier Ziegen schlagen. Springt ein Leopard in die Herde und würgt eine Ziege, so schreit der Hirt wie besessen und ununterbrochen: *kondoo! kondoo! otaté mbuzi zasiee!* (Krieg! Krieg! O Vater, die Ziegen sind alle!). Hören die Viehbesitzer den Schreckensruf, so eilen sie in ihre Häuser, reißen Speer, Bogen und Pfeile an sich und rennen aus Leibeskräften zum Weideplatz. Die Ungeschädigten sind freudig, daß ihr Vieh unversehrt blieb; der Geschädigte brummt: „Warum denn weidet er hier? Warum soweit vom Dorfe ab?“ Der Leopard wird verfolgt, um seine Beute ihm abzujagen, doch in den wenigsten Fällen mit Erfolg. Hat er eine Ziege nur ge-

schlagen und nicht fortgeschleppt, so wird sie bis vor das Dorf getragen, hier abgezogen und zerlegt. In der Umgebung von Dindila und Bungu gilt das Gebot, an der Stelle, wo die Ziege vom Leoparden getötet wurde, ein Feuer anzuzünden und die Ziege darüber zu halten, bis ihre Haare und ihre Haut verbrannt sind; erst dann darf man sie zerteilen und die Stücke ins Dorf bringen.

Kopf und Hals einer von einem Raubtier getöteten Ziege müssen in jedem Falle vor dem Dorftore verspeist werden; würde sie gleich dem anderen Fleisch in den Ort gebracht, so ist nach Ansicht der Waschambaa ein abermaliger Überfall durch einen Leoparden und ein weiteres Töten von Vieh zu befürchten.

Am Abend nach dem Überfall halten die Dorfbewohner eine Beratung ab, deren Resultat gewöhnlich mit dem Urteilsspruche schließt: „Niemals hat ein *schui* eine Ziege geschlagen! Und jetzt auf einmal?!“ Man nimmt allgemein als Ursache des Unglücks an, daß eine Frau den Dorfzauber gestört haben müsse. Deshalb wird der *mganga* gerufen; er geht zu jedem *fingo,* das sich zum Schutze des Ortes in ihm selbst oder vor dem Dorftore befindet, und bestreut die Steine des Zauberhäuschens, auf denen die eine oder die beiden Achatinaschalen mit dem Zauberpulver ruhen, mit Maismehl, hält an den Zauber ein schwarzes Huhn heran, rupft ihm einige Federn aus und legt sie zu dem *fingo.* Des Abends zündet man auf dem freien Platz zwischen den Hütten ein großes Feuer an; der Zauberer kocht hier in einem Topfe seine Zaubermittel. Das Vieh wird zusammengetrieben und den Flammen möglichst nahe gebracht, damit es die Dämpfe der Kräuter, die der *mganga* verbrennt, einatmen kann. Sodann treibt jeder Eigentümer sein Vieh in die Hütte zurück. Wenn es dem Zauberer notwendig erscheint oder vielmehr, wenn er noch besonders bezahlt wird, so pflanzt er am nächsten Tage eine *gereta* als sicheren Schutz vor den Eingang des Dorfes; dabei wird ein Stück schwarzen Zuckerrohrs *(mgua size)* mit einigen Pflöckchen befestigt.

Ist der Zauberer selbst Eigentümer von Ziegen in dem geschädigten Dorfe, so erhält er keinen Lohn; dem fremden *mganga* wird Essen, $\frac{1}{2}$ Rp., das schwarze Huhn, mit dem er hantierte, und ein Stück Zeug geschenkt.

Hat ein Hirt beim Hüten geschlafen und der Leopard hat inzwischen einige Ziegen erwürgt, so findet ein eingehendes Verhör statt, das gewöhnlich, wenn der Schuldige noch nicht erwachsen ist, mit einer tüchtigen Tracht Prügel für ihn endet.

Sind keine guten Weideplätze für das Vieh in der Nähe des Dorfes gelegen, so muß es weit weggetrieben werden und bleibt dann den ganzen Tag außerhalb des Orts; mittags rastet es, wo angängig, im Schatten und abends erfolgt seine Heimkehr.

Im Luengera-Tale, unweit Korogwe, bleibt das erwachsene Vieh in einer großen Boma, *dewa* genannt, übernacht, während das Jungvieh in den Häusern untergebracht wird.

In der Regel hüten die Dorfbewohner selber der Reihe nach das weidende Vieh; ist aber eine besonders große Viehherde vorhanden oder hat ein einzelner Mschambaa einen zahlreichen Viehstand, so stellt man einen Hirten an, der den Weidegang *(kufuga)* übernimmt. Meistens ist es ein erwachsener Bursche, der sich einiges Geld verdienen will, um heiraten zu können; hat er das Nötige zusammen, so quittiert er seine Stellung.

Wenn ein Stück Vieh auf der Weide stirbt, so trifft den Hirten selten Schuld; er bringt das Tier dem Eigentümer, der es abzieht und nachforscht, ob sich etwa unter der Haut eine blutige Stelle zeigt. Ist das der Fall, so gilt der Beweis für erbracht, daß der Hirt das Vieh durch sein Schlagen tötete. Ferner prüft der Besitzer die inneren Teile des Tieres und stellt fest, welche Krankheit die Todesursache war. Ist die Lunge geschwollen, so führte also eine Lungenkrankheit den Tod herbei usw.

Das gefallene Vieh wird, ohne daß jemand irgendeinen Anstoß daran nimmt, verzehrt. Der Hirt erhält den Kopf, die Gedärme, ein Stück vom Magen und ein Vorderbein. Der Frau, die den Viehstall täglich reinigte, kommen die vier „Unterbeine“ *(mahazi),* das Lieblingsstück der

Frauen, zu. Die eventuell krankhaften Teile, wie Lunge, Leber, Milz usw., wirft man weg; was man nicht verzehrt, wird verkauft.

Wenn der Eigentümer des verendeten Stückes auf einer Reise begriffen ist oder weit auswärts wohnt, so ist die Feststellung des Tatbestandes und die Entschädigungsfrage komplizierter. Mehrere alte Leute aus dem Dorfe nebst dem Jumben, den im Falle seiner Abwesenheit der Dorfälteste vertreten muß, kommen zusammen und vor ihren Augen zerlegt ein Sachkundiger das Tier. Ist die Ursache ermittelt, so erhält der Hirt den Kopf, die übrigen die Gedärme und die „Unterbeine". Das Fleisch, die Lunge usw., sowie die Haut werden über einem Feuer etwas angetrocknet und dann dem Eigentümer zugesandt; gleichzeitig wird ihm der erkundete Befund mitgeteilt. Ist nun der Besitzer ein „guter" Mann, so schenkt er den Gutachtern auch ein „Vorderbein". Wenn von dem ihm zukommenden Fleische ein Stück fehlt, so führt er laute Klage: „Ihr habt das und das gegessen! Was bleibt mir nun übrig?! Was mir gebracht wurde, will ich nicht; gebt mir eine andere Ziege!"

Wenn jemandem nur das Fleisch und nicht zugleich auch die Haut zugeschickt wird, so muß gewöhnlich die ganze Ziege ersetzt werden, denn der mißtrauische Mschambaa behauptet: „Jene haben meine Ziege umgebracht, nur um von ihrem Fleische essen zu können; sie war gar nicht krank!"

Wohnt der Eigentümer des Tieres in sehr großer Entfernung, so essen die Dorfbewohner das sämtliche Fleisch und heben nur das Fell auf. Bei der Heimkehr des Besitzers halten sie eine Beratung ab, in der jener seine Ansprüche geltend macht; nach langem Feilschen einigt man sich dahin, ihn entweder mit einer anderen, natürlich kleineren Ziege oder mit 2—3 Rp. abzufinden.

Das Schaf der Waschambaa *(goto)* ist klein; das weißfarbige mit schwarzem Kopfe findet man am meisten verbreitet; es gehört zur Rasse der Fettschwanzschafe. *kosogolo* heißt das männliche, *samba* das weibliche Tier; das männliche Lamm nennt man *muate*, das weibliche *kadorome*.

Der Farbe nach unterscheiden die Waschambaa:

1. *manga*, schwarz- und weißgefleckt.
2. *etschuta*, durchgehend schwarz.
3. *jengara*, einfarbig weiß.
4. *jegungulika*, braun.
5. *jemkoa*, Vorder- und Hinterteil braun; Mittelstück weiß.
6. *mkono mbega*, braun, nur am Fuß weiß.

gutwi gilt als eine Abnormität; die Ohren sind sehr klein und stehen weit ab.

Wie bei den Rindern und Ziegen, sind auch bei den Schafen an den Ohren Eigentumsmarken in Form von dreieckigen Hautausschnitten angebracht.

Im Gegensatz zu den Wasegua ist es bei den Waschambaa Brauch, auch den Lämmern die Schwänze zu kürzen; es geschieht, um beim erwachsenen Tiere einen recht großen Fettschwanz zu erzielen, der allerdings oft bis zur Erde reicht und mehrere Pfund Fett birgt. Bei der Kürzung werden dem männlichen Tiere nur 1—2 cm abgeschnitten, nie abgebissen; beim weiblichen läßt der Besitzer nur einen Stumpf von drei Finger Breite stehen, weil angeblich bei zu großer, etwa bis zum Boden reichender Schwanzlänge eine Deckung nicht mehr erfolgen kann. Wenn die Schnittstelle stark blutet, so werden Blätter von *mhascha* mit den Fingern zerrieben und der Saft auf die Wunde geträufelt, deren Blutung dann meist in wenigen Augenblicken nachläßt. Nützt dieses Mittel nichts, dann unterbindet man den Schnitt.

Wie bei allen Haustieren, die ihren Kot fressen, nehmen die Waschambaa auch bei den Schafen den Einfluß eines bösen Zaubers *(utschai)* an und schlachten die ihnen unheimlichen Tiere.

Besondere Wartung und Pflege beansprucht das von den Waschambaa verehrte, heilige, weibliche Schaf *(makaja)*, das jede Familie, die es nur irgend vermag und die einen größeren Viehstand besitzt, sich hält. Es wird, wie erwähnt, nicht gleich dem anderen Vieh zur Weide getrieben, sondern stets im Hause gefüttert; höchstens läßt man es aus der Hütte heraus bis zum Rande des Gebüsches gehen, das sie umgibt, und dort einige frische Zweige abknabbern.

makaja ist das Zuchtschaf der betreffenden Familie, von dem der ganze Besitz an Schafen abstammt und dessen Sprößlinge allein für die Zeremonien beim Ahnenopferfest gebraucht werden dürfen. Ist die vorige *makaja*, die in den allermeisten Fällen ein sehr hohes Alter erreicht, da sie äußerst sorgsam im Hause gefüttert wird, an Altersschwäche gestorben, so wird aus ihrer Nachkommenschaft ein besonders schönes, weibliches Tier, das noch nicht geworfen haben darf, zu ihrer Nachfolgerin bestimmt. Alle seine Lämmer sind heilig und dürfen gleich dem Muttertiere weder ausgetrieben noch verkauft werden. Nur wenn die Nachkommen der *makaja* zu zahlreich geworden sind, bestimmt man die minderwertigen männlichen Stücke zum Verkauf oder zum Schlachten, doch niemals genießt der Besitzer das Fleisch eines solchen bei ihm aufgewachsenen *makaja*-Lammes.

Alle Söhne nehmen bei der Gründung ihres eigenen Hausstandes ein weibliches Exemplar aus der elterlichen *makaja*-Zucht in ihr Heim mit und bestimmen es dort ohne Vornahme besonderer Zeremonien zur *makaja*.

Wenn bei der Gründung eines neuen Hausstandes kein geeignetes Stück aus der *makaja*-Nachzucht vorhanden ist, dann kauft sich der Sohn ein nach seiner Ansicht schönes und starkes weibliches Schaf, das die Stammutter seiner künftigen Herde werden soll. Würde keine *makaja* gehalten werden, so würde Unglück unausgesetzt die Familie treffen, Krankheit würde niemals abreißen, die Kinder müßten unter Ausschlag leiden oder frühzeitig sterben; auch das Vieh würde ständig von allerlei Not heimgesucht und der Leopard würde ein Stück nach dem anderen würgen und fortschleppen. Wenn dann in dieser Notlage der Familienvater zum Orakel eilt, gibt es ihm die Auskunft: „Du hast keine *makaja* im Hause; es zürnen dir die Ahnen und sie verfolgen dich; veranstalte das Opfer *makaja!*" Von diesem Opfer rührt die Bezeichnung für das auserlesene Schaf her.

Zum *makaja*-Opferfeste werden alle Verwandten eingeladen; Vater, Mutter, alle Brüder müssen unbedingt erscheinen. Die Verwandtschaft im Dorfe bereitet *pombe;* der *mganga ya fuko (ya sangañi)* wird herbeigerufen, um das Fest zu arrangieren und die einzelnen Zaubergebräuche ordnungsmäßig vorzunehmen. Seine Berufung darf nur in dem Falle unterbleiben, wenn der Hausvater schon alt war, als die *makaja* starb; dann übernimmt der älteste Sohn die heilige Handlung.

Sobald am dritten Tage das *pombe* fertig ist, versammeln sich die Verwandten vor der Hütte des ältesten Sohnes. Ein Knabe nimmt einen *kibuju* mit *pombe*, ein zweiter einen Hahn *(khama)*. Hinter beiden steht der älteste Sohn mit der erwählten *makaja*, die er an einem Stricke hält. Nun beginnt ein Umzug rings um das Dorf. Voran die zwei Knaben, dann der Besitzer des Schafes, hernach die kinderlosen Männer *(wambueni)*. Viermal wird unter Gesang und Trommelschlag der Umzug vollführt, dann erfolgt der Einzug in das Haus, in dem jetzt der Sohn (oder der Zauberer) folgende Beschwörungsformeln spricht: *mzimu kagone! tate kagone! babu kagone! mlala kagone! mlasangaži kagone! wau kagone! ati iñ wazimu niñ wio meli umiza! goto schinu! zagimbika makaja! lusche nihi schuga kitu tschangu tschigoloke!* (Geist der Ahnen, schlafe! Geist des Vaters, schlafe! Geist des Großvaters, schlafe! Geist der Mutter, schlafe! Wenn du Geist die Krankheiten hervorrufst, hier das Schaf! Wir machen *makaja!* Jetzt sei ruhig und laß uns alle in Frieden!)

Darauf wird dem Schafe eine große eiserne Schelle *(manga)*, die an einem schmalen Lederriemen hängt, um den Hals gebunden. Man gießt aus dem *kibuju* etwas *pombe* auf einen Löffel und läßt das Schaf davon trinken; alle Anwesenden trinken gleichfalls von dem *pombe*. Den Hahn läßt man laufen; das Schaf darf die Hütte nicht wieder verlassen.

Die Eisenschelle stammt aus dem Nachlaß der Großmutter und vererbt sich jedesmal auf den ältesten Sohn; geht sie verloren, so läßt man vom Schmiede eine neue anfertigen und hängt sie, ohne daß dabei besondere Zeremonien stattfinden, dem Schafe um.

Sobald das Schaf angebunden ist, sprechen die Versammelten den Eßvorräten und besonders dem *pombe* zu; mit diesem Gelage schließt die Feierlichkeit.

Wenn der *mganga ya fuko* das Fest leitet, so gibt er jedem der Anwesenden Samen von *ukungu*, dem Talerkürbis, die er in seinem Lederbeutel *(fuko)* mitbrachte, zum Kauen; dann erst begibt sich die Versammlung mit dem Schafe in das Haus. *makaja* bekommt dort *pombe;* der *mganga* bindet sich inzwischen *mbugi* um die Waden und führt vor dem Hause einen Tanz auf. Die Beschwörungsformeln sind dieselben wie die vorerwähnten.

In Bumbuli lautet die Zauberrede anders: *baba genda kagone! mlala genda kagone! mangu mumu wereka mkale so hata ni kigula goto ische fe ikale ugima. tp! genda kagone!* (Geist des Vaters, schlafe! Geist der Mutter, schlafe! Opfer bringen wir für jetzt und früher; hier das Schaf! Mache alles wieder gesund! Ap! gehe schlafen!) Die ganze Versammlung wiederholt laut: *genda kagone!*

Wie die Waschambaa zur Verhütung und Abwehr von Unheil den Ahnen ein Schaf weihen, so die Wakilindi, aus deren Geschlecht die Jumben der Waschambaa stammen, eine Ziege, die sie mit *nephinga* bezeichnen. Gleich der *makaja* wird sie unter Anwendung derselben Zeremonien viermal um das Dorf geführt; dann bringt man sie in das Haus und bindet ihr einen Riemen mit einer kleinen Eisenschelle *(kinga ngiri)*, die aus dem Nachlasse der Mutter oder Großmutter stammt, um den Hals. Ist keine Schelle vorhanden, so läßt man eine Hacke aus dem Besitze der Großmutter zu dem Zwecke umschmieden. Auch die Wakilindi lassen *nephinga* und ihr Zicklein nicht auf die Weide gehen, sondern bringen ihnen das Futter in die Hütte. Wenn jemand fragt, warum diese Tiere daheim fressen, so antwortet der Mkilindi ausweichend: „Weiß ich es?“ Mit Vorliebe wählt man zur *nephinga* eine Ziege, die ohne äußere Veranlassung und aus eigenem Antrieb wiederholt von der Weide weg nach Hause läuft. –

Was die Krankheiten der Ziegen und Schafe und die dagegen angewandten Heilmittel anlangt, so unterscheiden die Waschambaa:

1. *moyo*, starkes Herzklopfen, verminderte Freßlust. Das Vieh kann nicht in die Berge steigen.

Gegenmittel: a) Die Knollen der Dioscoreakikwa werden abgekocht und das Dekokt ins Saufen gegeben.

b) Die Spitze der Blütentraube der Banane *(mhoe)* wird gekocht und die Abkochung dem Trinkwasser beigemischt.

c) Blätter von *msira gembe*, einem Baum, sind abends zu kochen und früh ist die Tränke mit dem Tee zu vermischen.

d) Rindenabkochung von *mpumu* wird ins Saufen gegossen.

e) Desgleichen Tee von *msoro*.

f) Desgleichen von *mdongo njezi*-Wurzeln.

g) Desgleichen von *muhende njezi*-Wurzeln.

h) Desgleichen von der Blütenspitze verschiedener Bananen.

2. *tamba*, Lebersteine. Geringe Freßlust, Abmagerung, sehr langsamer Gang, Kopf tief gesenkt.

Gegenmittel: a) Wasser mit Salz.

b) Rest des Zuckerrohrweins mit reichlichem Hefezusatz ins Saufen.

c) Das bei der Herstellung von *ugali* übriggebliebene Wasser in die Tränke geben.

d) Blätter von *tugutu* zu Brei schlagen, Wasser zusetzen, die Mischung mit den Händen auspressen und mit der Auslaugung tränken.

3. *durasi*, Bildung großer Geschwüre auf der ganzen Körperoberfläche oder in der Lunge.

Gegenmittel: a) Abkochung von *lulu*-Wurzeln ins Saufen.

b) Desgleichen von *mdaga*- und *muhascha*-Wurzeln.

c) Wurzeln von *mtula kondo, kongoro, mtula bangwe, mschuse, wengwengwe, msase, mschegesche, mschoele, haschalanda, hoza ndowai, muka, mzumbascha* und *mschascha* werden zusammen gekocht und das Dekokt wird zu saufen gegeben.


Fig. 94. Medizinhorn. Inhalt zum Besprengen erkrankter Schafe oder Ziegen.
Fig. 95. Fliegenwedel. 45 cm lang.

4. *lukengeta*, Schmerzen im Rückgrat.

Gegenmittel: a) Beklopfen des Rückens mit einem rotglühend gemachten Hackeneisen.

b) Peitschen des Rückens mit Ruten von *msase;* ein zweiter Mann hält die Ziege fest.

c) Besprengen mit dem (unbekannten) Inhalt eines Medizinhorns (Fig. 94). Das Besprengen geschieht zuweilen mit Hilfe eines Fliegenwedels (Fig. 95).

5. *nyongo*, keine Freßlust, Schüttelfrost.

Gegenmittel: a) *mwumo*-Blätter werden zerquetscht, im Wasser ausgepreßt und die Lösung der Tränke beigemischt.

b) Ruß, der oberhalb des Feuers in der Hütte sich angesammelt hat, wird abgekratzt und ins Saufen gemengt.

c) Desgleichen Asche des Herdfeuers.

d) Abkochung von *mwuti*-Blättern in die Tränke.

e) Desgleichen von *bao*-Blättern.

f) Desgleichen von *mbobue*-Blättern.

6. *uhuluko*, Durchfall durch Fressen von nassem Grase; meist tötlich.

Gegenmittel: a) Zerquetschte Blätter von *mtundwi* werden mit Wasser ausgelaugt und die Lösung als Tränke gegeben.

b) Desgleichen von *mwama*-Blättern.
c) Desgleichen von *mfumbili*-Blättern.
d) Desgleichen von *mgogwė*-Blättern.
e) Desgleichen von *mbutwi*-Blättern.
f) Abkochung von *nkoko*-Wurzeln als Getränk.
g) Feiner Lehm von einer Hütte wird der Tränke beigemischt.

Werden die Tiere trotz der angewendeten Mittel nicht gesund, so macht man das Eisenblatt einer Hacke glühend und brennt damit quer über das Rückgrat.

Das Fressen von Erde *(sengati)* bei Ziegen und Schafen gilt als Zeichen, daß das Vieh an Salzmangel leidet. Gegenmittel: a) Beschaffung von Salz für 1—2 Pesa, das entweder trocken oder in Wasser gelöst den Tieren gegeben wird. b) Man treibt das Vieh — so geschieht es z. B. zu beiden Seiten des Luengera-Tales — in das Tal hinab und läßt es dort am Rande der Seen in den Binsen und im *gagi* weiden; letzteres ist eine bis an $2\frac{1}{2}$ m hohe Scirpus-Art, die in Massen vorkommt und vieler Orten zur Dachbedeckung gebraucht wird. Vier Tage lang treibt man die Tiere morgens zu Tale und nachmittags wieder heim. Durch das Abweiden jener salzhaltigen Pflanzen ist das Salzbedürfnis für $\frac{1}{2}$—1 Jahr gestillt; häufigeres Hinabtreiben wird um der *Tsetse*-Gefahr willen vermieden.

Die Hühner der Waschambaa sind gleich ihren anderen Haustieren von geringer Größe; man hält sie in reicher Anzahl, weil sie auch ein sehr beliebtes und bequemes Zahlungsmittel sind. Folgende Farbenvarietäten werden unterschieden:

1. *kama*, Hahn, bunt mit rotem Kragen.
2. *sase*, schwarz, hochbeinig. Hahn mit lichtgelbem Kragen.
3. *mamba*, Henne, weiß- und schwarzgesprenkelt.
4. *kungwi*, Henne, unserem Perlhuhn ähnlich gefärbt.
5. *jengala*, Hahn und Henne weiß.
6. *titu*, beide schwarz.
7. *quarre*, braun, gleich einem Steppenhuhn.
8. *kiñafu*, Hahn und Henne mit abstehenden, struppigen Federn.
9. *wumbi-wumbi*.

Bei besonders schönen Hähnen bringt man in der Weise Eigentumsmarken an, daß man die Flügel- oder Schwanzfedern stutzt und einzelne Federn ausrupft oder aufspaltet bzw. halbiert.

Ein kräftiges, stattliches Exemplar ist als Zuchthahn bestimmt; seine Erwählung verlangt Beobachtung einer Reihe geheimnisvoller Regeln, um derenwillen sich der Familienvater, wenn er sie nicht zur Genüge kennt, an den Zauberer wendet. Ist der Hahn genügend bezaubert, so erhält der *mganga* ein *doti* weißes oder schwarzes Zeug als Lohn.

Man bindet dem Zuchthahne eine zauberkräftige Schelle als Schutz gegenüber allem Raubzeug um das Bein; so in Bumbuli. Dagegen behaupten die Bewohner von Tarawanda, Niussi und Mkulumsi, diese Schelle habe mit Zauberei nichts zu tun, sondern sei nur ein Abschreckungsmittel gegen Raubtiere und vor allem das Erkennungszeichen des Hahnes als Zuchthahn; auch solle sie für den Fall, daß er sich weitweg verlaufen habe, sein Auffinden erleichtern.

Wie zauberkräftige Medizinen einzelne *waganga* besitzen, geht aus der Vorstellung hervor, solch ein Zauberer brauche nur mit dem Finger auf einen Raubvogel in der Luft zu deuten und zu drohen: „Du Dieb!“ — tot falle der Vogel nieder!

Ist der Zuchthahn gestorben, so kommt der *mganga*, schneidet ihm den Leib auf und entfernt auch den Zauber *pingu*. Der Besitzer wickelt das Tier in ein blaues Tuch und trägt es in den Wald, wo er es vorsichtig niederlegt. Das Fleisch dieses Hahnes wird niemals gegessen.

Gegen Raubvögel und vierfüßige Raubtiere, mit Einschluß des Leoparden, stellt der Zauberer den *fingo ya mkuku* her, ein Pulver aus den getrockneten Blättern einer Pflanze, die er allein kennt, und mit dem er eine Achatina-Schale füllt. Dieser *fingo* kostet $^1/_2$ Rupie; er wird vor oder seitlich der Haustüre oder des Hühnerstalles in der Weise in die Erde vergraben, daß man auf den Boden des Loches die Achatina-Schale *(kola)* setzt, einen Stein darüber legt und die kleine Grube wieder zufüllt. Genau oberhalb des Zaubers kommt ein großer *nungu*-Scherben zu stehen, der täglich mit frischem Wasser gefüllt wird. Sobald nun die Hühner hier trinken, nehmen sie zugleich einen Teil der Kraft des eingegrabenen Schutzzaubers in sich auf.

In der Regel übernachten die Hühner in den Hütten; sie hocken unter der Bettstelle. Nur hie und da sind in Usambara besondere Hühnerställe, die dann dem Stile der an der Küste üblichen nachgeahmt sind; die Einschlüpföffnung ist mit einer kleinen Türe, die abends vorgesetzt wird, verschließbar.

Sollen Hühner zum Markte gebracht werden, so bindet man ihnen die Beine zusammen und trägt sie entweder direkt über die Schulter gehängt oder auf einer Stange aufgereiht. Häufiger kommt jetzt eine andere Transportart auf: Man steckt die Hühner in einen aus schwachen Zweigen oder aus Palmblättern hergestellten Korb *(tundu)*, der mit einer geflochtenen Türe versehen ist. Derartige Körbe benutzt man auch als Brutnester; zu dem Zweck werden sie mit trockenen Bananenblättern oder mit Maishüllen ausgefüttert.

Wenn der Mschambaa einer Henne Eier unterlegen will, so drückt er zuvor jedes in Asche; in dieser Vorsichtsmaßregel sieht er eine Garantie für das Ausbrüten.

Sind die Küchelchen ausgeschlüpft, so werden die Eier an einem Bindfaden über der Tür aufgehängt, um zu verhüten, daß die Hühnchen mit ihnen wieder in Berührung kommen und dann sterben. Karasek erzählte einmal von seiner Absicht, aus Europa sich Eier kommen zu lassen, um große, dabei aber im Fleisch feine Hühner zu züchten. Bei den Waschambaa darob Gelächter; nach der Ursache befragt, erwiderten sie: „Ach, Herr, wenn die Eier über das Wasser (Meer) kommen, so werden sie schlecht.“ Es herrscht nämlich allgemein der Glaube, über ein Wasser transportierte Eier taugen nicht mehr zum Brüten.

Eier werden allenthalben mit 1—2 Pesa pro Stück verkauft; ihr Genuß ist den Frauen verboten. Ob Sparsamkeit der einzige Grund dieser Maßregel ist, ließ sich nicht feststellen; viele Frauen behaupten allerdings, daß ein Weib, das Eier ißt und rohe Milch trinkt, die Einnahme des Mannes schädige.

Klein wie alle vorgenannten Haustiere der Waschambaa sind auch ihre Hunde *(kuli)*. Sie gehören zu einer niedrig gebauten Rasse, sind kurzhaarig und mager, haben einen langgezogenen schmalen Kopf mit langer Schnauze und aufrechtstehenden kleinen Ohren und tragen den Schwanz zwar aufrecht, aber eingerollt. Die meisten sind gelblich gefärbt, wenige schwarz- und weißgefleckt.

Da die Waschambaa die Hunde sehr lieben, werden sie in jedem Hause in größerer Anzahl gehalten, zumal man sie auch zur Hetzjagd auf Wildschweine braucht und ihr Fleisch gegessen wird. Das Hundefleisch, das der Mschambaa nicht für den eigenen Haushalt braucht, kommt zum Verkauf.

Einen lebenden Hund gibt man nie freiwillig, und sei noch soviel geboten, weg, weil man fürchtet, sich dadurch Krankheit zuzuziehen. Europäische Hunde bezahlt man ziemlich teuer, zuweilen gegen 4 Rp. pro Stück.

Am Abend werden die Hunde des ganzen Dorfes gemeinsam gefüttert; nachdem man in einen langen halbierten Baumstamm, der muldenartig ausgehöhlt ist, *luhando*, alle Kostabfälle aus den verschiedenen Hütten zusammengeschüttet hat, wird die hungrige Schar mit lautem *kui, kui!* zusammengerufen.

Hunde-Schellen werden aus der Frucht von Borassus aethiop. angefertigt. (Fig. 96). Wenn ein Hund seine Exkremente frißt, wird er getötet, weil er bösem Zauber *(uschai)* verfiel.

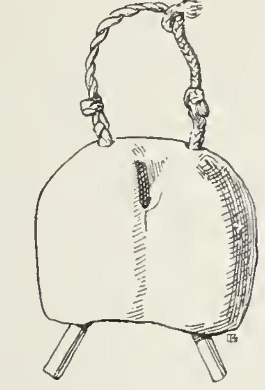


Fig. 96. Hundeschelle.

Die Kastration der Hunde findet als eine Strafe dann statt, wenn sie in Gegenwart einer Frau innerhalb einer Hütte kohabitierten, und sie erfolgt wie bei den Ziegenböcken durch langsames, vorsichtiges Zerschlagen der Hoden.

ACKERBAU (Fortsetzung).

In Karaseks schriftlichem Nachlaß haben sich außer seinen Notizen über Kultur und Verbreitung der Palmen, Bananen, Hülsenfrüchte und Gemüsepflanzen (Baessler Arch. Bd. I S. 176 bis 180) weitere ausführliche Angaben über den Anbau einer Reihe von Gewächsen und ihre Verwendung gefunden.

1. GRÄSER (Mais, Reis, Zuckerrohr).

A. Mais *(mapemba)*.

Als Termin für das Legen der Maiskörner kommen in Betracht:

1. *muaka*, die große Regenzeit. Der im Februar oder März ausgesäete Mais gedeiht am besten; in der Ebene wird diese Zeit fast durchgängig innegehalten. Nur einmal braucht das Feld von Unkraut sorgfältig gereinigt zu werden; bei der zweiten Feldreinigung genügt statt des Ausraufens das Abhauen.

2. *mluati*, die kleine Regenzeit. Nur in Tälern mit viel Wasser ist der Maisbau zu diesem Termine möglich. Die Ernte erfolgt im November, bzw. Dezember.

3. *vuli*, hier geschieht die Aussaat im November, aber nur auf Feldern, die sich bewässern lassen; der Erntemonat ist der Februar. Immerhin bleiben die Pflanzen klein und liefern nicht die Erträge wie die zur *mluati*-Zeit geschehenen Aussaaten.

Sobald der Regen den Boden durchweicht hat, geschieht die Aussaat in der Weise, daß ein Mann etwa 30 cm voneinander entfernte Löcher hackt, in die ein zweiter, der hinter ihm steht, je 5–6 vorgekeimte Körner legt und die Löcher dann zuscharrt. Arbeitet nur eine Person auf dem Maisfeld, so werden zuerst sämtliche Saatlöcher hergestellt und hernach wird der Same hineingebracht; in vielen Gegenden Ost-Usambaras ist es Sitte, jedes Loch sofort mit dem nötigen Saatgut, aber immer nur mit je einem Korn zu versehen, weil anderenfalls nur schwache Pflanzen und geringer Fruchtansatz erzielt werden würden.

Nach 3–4 Tagen durchbrechen die Pflänzchen den Boden; nunmehr beginnt die Arbeit der Frauen: das Unkraut vertilgen. Ein stark verunkrautetes Feld ist ein schlimmes Zeugnis

für die Tätigkeit einer Frau. Je nach der Sorgfalt bei der Vernichtung des Unkrautes muß die Säuberung des Feldes zwei- bis viermal vorgenommen werden. Träge Frauen schneiden die Unkräuter nur ab, fleißige raufen es mit den Wurzeln aus. Schwache Pflanzen und entsprechend geringer Ertrag zeugen von der mangelhaften Pflege des Feldes.

Die Maispflanze wird je nach ihrer Größe mit verschiedenen Namen bezeichnet; bei

10 cm Höhe heißt sie *ndezi ya mbuzi* (Ziegenbart);
20–25 cm Höhe heißt sie *many ya ngombe* (Rinderfutter);
50 cm Höhe heißt sie *mafischa tangulu;*
50–75 cm Höhe heißt sie *kumba wischiki;*
1–1,25 m Höhe heißt sie *mpindi tatu;* drei } Halmglieder.
1,25–1,50 m Höhe heißt sie *mpine ne;* vier } Halmglieder.

Die männliche Blütenrispe nennt man *milunda*, die weiblichen Blüten *kibasi; kiseka na ndege* heißen die männlichen Blüten, die mit „einigen weiblichen Einzelblüten", die sich später zu Samen entwickeln, zusammenstehen. Werden die Körner milchig, so bezeichnet man sie mit *mahiphi;* zwei Wochen später sind die Kolben ausgewachsen, doch in den Körnern ist noch Milch; man spricht dann von *ya ñaza;* nach abermals zwei Wochen ist die milchige Beschaffenheit geschwunden, die Körner sind aber noch weich: *ya koma;* in diesem Stadium wird der Mais gekocht oder geröstet genossen. *Ya irwa* ist Mais, der kurz vor der Reife steht; *ya kalagala* heißt der vollkommen ausgereifte Mais, dessen Körner „so hart sind, daß sie ein alter Mann nicht zu zerbeißen vermag".

Bis zur vollen Fruchtreife ist sorgfältiger Schutz der Felder, am Tage vor den Affen, des Nachts vor den Schweinen, nötig.

Beim Ernten werden die reifen Kolben abgebrochen; sie heißen *wabonda*. Unter *kufiole* versteht man die abgeschnittenen samenlosen Pflanzenspitzen. Die Hüllblätter schlägt man zurück und bindet fünf so vorbereitete Kolben zusammen; je drei solcher Bündel, mit also insgesamt 15 Kolben, bindet man aufs neue zusammen; zwei solcher Bunde à 15 Kolben werden durch verflochtene Hüllblätter, die als Griff dienen, zusammengehalten und bilden dann die Verkaufseinheit *vischa*.

Bei der anderen Verpackungsweise *(kese)* werden die Kolben nebeneinander gelegt und mit trockenen Bananenblättern in der Weise umbunden, daß das Ganze eine große Scheibe bildet.

Während die *vischa*-Bündel auf einer in der Hütte ausgespannten Schnur oder auf einer Stange aufgehängt werden, verwahrt man die *magembo*, die von den Hüllblättern entblößten Kolben, nur auf dem *talai*, dem Boden.

Nach dem Einbringen der Maisernte zündet man im Hüttenraum ein starkes Feuer an, das man mehrere Tage ständig unterhält, um durch den entstehenden Rauch die Schädlinge in und an den Kolben, die Raupen und Larven, zu töten.

Die Verkaufspreise stellen sich folgendermaßen: 8 *vischa* à 30 Kolben 1 Rp. in der Erntezeit; 4 *vischa* zu demselben Preise bei starker Abnahme des Vorrates; 1 großer Korb *schembe* $^3/_4$ Rp.; 1 großer Korb Maismehl 1 Rp.

Der Mais ist neben der Banane die wichtigste Nährpflanze der Waschambaa; er liefert das Hauptmaterial für die Mehlbereitung. Dessen Herstellung ist Sache der Frauen; sie nehmen diese Arbeit an jedem Nachmittage der Woche vor, am Sonnabend auch des Vormittags. Die Mehlgewinnung geschieht in der Weise, daß zunächst um den oberen Rand des Holzmörsers trockene Bananenblattscheiden gebunden werden, um das Herausspringen der Körner zu verhindern. Dann füllt man den Mörser bis zu einem Dritteil mit angefeuchtetem Mais. Ein gegen 2 m langer, zuweilen nach unten verdickter Pfahl dient als Stößel. Das durch das Stampfen vorerst gewonnene Mehl ist noch sehr grobkörnig; man schüttet es in eine schiefgehaltene, mit Wasser bespritzte, geflochtene Schüssel *(ungo)* (Fig. 97–100) und bewegt sie schnell auf- und abwärts. So sammeln sich die groben Maisstückchen am unteren Schüsselrand; mit einem Ruck

wirft man sie in den Mörser zurück; das feine Mehl hält die Feuchtigkeit der Schüssel fest. Diese Prozedur wird mehrere Male wiederholt, bis schließlich nur ein kleiner Rest von gröberen Kornbrocken bleibt, den dann die Hühner erhalten. Das Maismehl schüttet man nunmehr auf Bananenblätter breit aus und trocknet es an der Sonne.

Maismehlverfälschungen kommen vor, doch selten; das beigemischte graue Bananenmehl kennen die Käufer leicht heraus.

Zur Bestimmung der einzelnen Maissorten gibt Karasek folgenden Schlüssel:

A. Maishüllblätter, stark behaart:

1. *mkulu kigaza,* ganze Pflanze grün; nicht häufig angebaut.

B. Maishüllblätter, fast kahl:

a) Körner platt zusammengedrückt, an der Spitze geschrumpft oder eingedrückt.

2. *koloboj,* Pferdezahnmais. Eingeführt, aber wegen seines langsamen Wachstums ungern gebaut. Mehl nicht geschätzt. Degeneriert leicht. Bei Mkulumusi (Ost-Usambara) starb der Mann, der *koloboj* zum erstenmal angebaut hatte, vor der Ernte; daher scheuten seine Nachbarn den Anbau dieser Unglückspflanze.



Fig. 97.



Fig. 98.



Fig. 99.



Fig. 100.
Mehl- und Speise-Schüsseln.

b) Körner rundlicher, nicht so stark zusammengedrückt, mit gewölbter glatter Spitze.

3. *muhingo,* Körner schwarz.

4. *mapemba size,* Körner rotbraun.

5. *kingulu,* auch *kangulu.* Nie in großen Beständen; der Name deutet den fremden Ursprung – aus Nguru – an. Reichtragend, für Mehlbereitung geschätzt. Zum Schutz der Maisfelder vor den Waschai benutzt, indem man zeitig diese Varietät an den Rändern anpflanzt und den Innenraum mit einer anderen Sorte bebaut.

6. *kitote,* auch *kisere,* Körner gelb, reichtragend; meist in Scheele gebaut.

7. *mtaranda* (wohl Holsts *mahanda*), reichtragend, in Bergen und Ebene am meisten angebaut; reift spät. Kolben weißkörnig, nicht hellgelb (Holst).

8. *sangada,* sehr ähnlich dem vorgenannten; meist in der Ebene angebaut. Körner gelblichrot geflammt.

9. *mlunguza,* auch *mbarawa,* wenig angebaut.

Die Bezeichnung *mwusi* (*mavusi,* Schamhaare) für Mais hat Karasek nie gehört; nach seiner Meinung ist auch nicht anzunehmen, daß die Waschambaa, „die sonst sehr anständig reden", für eine so häufig angebaute Pflanze einen derartigen Namen gewählt haben sollten; man vermeidet in Gegenwart einer Frau peinlich, von Schamhaaren zu sprechen, denn dieses Wort gilt als gemeine Beleidigung für eine Frau.

B. Reis, *mhunga.*

Es kommt nur der in hohen Lagen kultivierte Bergreis in Frage; er wird stets da angebaut, wo die Talsohle zeitweilig unter Wasser gesetzt werden kann oder ein Sumpf sich entwässern läßt. Die Vorbereitung des Feldes erfordert mehr Arbeit als jede andere Kulturpflanze. Das gereinigte Stück Land muß zunächst planiert werden; dann hackt man Löcher mit einem gegenseitigen Abstand von 20—30 cm, legt je eine Prise Samen hinein und scharrt Erde darüber.

Das Feld muß vierzehn Tage, von der Aussaat ab gerechnet *(wagodja ndege)*, vor Vögeln geschützt werden; Frauen und Kinder halten Wache. Das Auslichten *(kutuliza)* der zu dichten Saat beginnt, sobald sie 10—15 cm hoch geworden ist. Stellen, an denen der Same zu spärlich aufging, werden nachgepflanzt. Den Pflanzenüberschuß gibt man an Freunde ab; manche lauern auf diese billige Gelegenheit.

Je nach der Größe und dem Alter führt die Reispflanze verschiedene Namen; sie heißt bei 2—30 cm Höhe *tschungi ya kololo* (= Vogelschopf); bei 30—40 cm Höhe *magage;* bei 50—70 cm Höhe *mimba mgoschi.* Jetzt hat das Längenwachstum aufgehört; es kommt die Rispe zum Durchbruch: *nimba wiele,* die Rispe entfaltet sich und blüht; *walawja (waschole)* heißt die Pflanze eine Woche nach der Blüte; *weigela mele weinama,* die Rispen biegen sich um; *waizwa,* sie fangen an gelb zu werden, die Körner sind noch milchig; *waizwa wa kauka,* alle Körner sind reif.

Sobald die Körner milchig werden, ist erneute Feldwache seitens der Frauen und Kinder nötig; man läßt bei der vollen Reife damit nach, weil angeblich ganz trockene Körner von den Vögeln nicht gefressen werden.

Die Ernte beginnt, wenn die Halme gelb und die Körner hart geworden sind. In Usambara streift man diese von den reifen Rispen in Körbe ab *(kuhulula);* in West-Usambara schneidet man die Rispen ab, sammelt sie in Form großer Sträuße und legt sie dann in Körbe. Daheim schüttet man den Korbinhalt auf ein ausgebreitetes Tuch aus und läßt ihn 3—4 Tage nachtrocknen; hernach stopft man die ausgedörrten Rispen in einen Sack, bis er prall gefüllt ist und schlägt sodann mit Stöcken solange darauf, bis alle Körner von den Rispen losgelöst sind. Sollten einige Körner in ihnen noch festhaften, so füllt man die Rispen in den Mörser und stampft; in der beim Mais angegebenen Weise wird dieser Reisrest zu Mehl verarbeitet.

Zum Zwecke der Aufbewahrung der Reisernte werden im Hause an den Ecken einer quadratischen Grundfläche vier starke Pfosten eingeschlagen; auf sie kommt ein kleines Gerüst, auf dem dann die Reissäcke *(wikanda)* stehen. Solch ein Sack ist aus *mabamba*-Flechtwerk (Hyphaena-Blätter) hergestellt; er hat Trapezform. Die untere Seite ist 2 m lang, die obere ein gut Teil schmaler; die Sackhöhe beträgt auch etwa 2 m. Zehn *karandja* oder vier Lasten, also ungefähr 250 Pfund, vermag er zu fassen; um ihn zu tragen, sind vier Mann nötig. Korbweise entnehmen die Frauen dem Sacke den Reis, sei es für den Haushalt oder zum Verkauf. Das Enthülsen geschieht im Holzmörser.

Der gereinigte Reis wurde früher in zwei Arten von Säcken, die aus Blättern geflochten waren, verwahrt; entweder in den kleineren *kipeto* oder in den größeren *karandja.* Für ein *kipeto* Reis und Tauschobjekte im Werte von 1 Rp. erhielt man ehedem eine Ziege. Jetzt sind *kipeto* in drei verschiedenen Größen im Gebrauch; entsprechend zahlt man entweder $1\frac{1}{2}$ oder 2 oder 3 Rp. Außerdem wird der Reis in Säcken à 5 Rp. in den Handel gebracht.

Der Reisbau war vor 20—40 Jahren Privileg der Jumben. Wollte ein Mann aus dem Volke ein Reisfeld anlegen, so lieferte der Jumbe ihm zuvor die Saat, aber der Ernteertrag mußte ihm vollständig überlassen werden. Es galt die Taxe: für fünf abgelieferte *wikanda* Reis eine Kuh.

Der Grund für den Reisbau seitens der Jumben war nicht pekuniärer Natur, sondern lag in ihrem Ehrgeiz. So sagte der alte Jumbe Kinda aus Manka: „Ich dachte so: wenn zu mir der Jumbe Tulani kommt und ich setze ihm *schakula ya pany* (Reis) vor, so wird mein Gast zufrieden sein, mich überall loben und sprechen: Bei dem Jumben Kinda brauchte ich nicht das gemeine *ugali* zu essen!“

In folgenden Ortschaften wurde früher, bzw. wird noch der Reisbau in ausgedehnterem Maße betrieben:

in Schembekesa, früher unter dem Jumben Mbega, jetzt nicht mehr;
bei Wuga unter dem Oberhäuptling Kimueri, heute nicht mehr;
in Kongei bei Gale unter dem Jumben Koloa, später unter Kalage, jetzt nicht mehr;
in Bumbuli unter dem Jumben Kibanga, seit 15 Jahren;
in Futa unter dem Jumben Kinda, seit 15–20 Jahren.

Es nimmt der Reisbau in den Berggegenden ständig ab.

Karasek gibt an Reis-Varietäten, die ihm in der Gegend von Buiti, wo viel Reis gebaut wird, genannt wurden, folgende an: 1. *safala* (nicht *sifala*); 2. *mbuju;* 3. *kipururue;* 4. *bungala;* 5. *ambali;* 6. *mbalimaki.*

Unter *wundscha muiko* versteht man kranke Ähren mit weißem Pilzüberzug; wörtlich bedeutet die Bezeichnung „gebrochenes (Zauber-) Verbot"; man glaubt nämlich, daß der Reisbauer als Strafe für sein Nichtbeachten verschiedener *muiko* (Verbote) diese Pflanzenkrankheit herbeizieht.

Der enthülste Reis heißt *mschele,* ein Wort, das allgemein für alle enthülsten Körner gebraucht wird.

C. Hirse *(uhemba).*

Der Anbau geschieht in der Weise, daß man mit *mulo,* dem Lochholz, in einer Entfernung von 20–30 cm untereinander Löcher in den Boden macht, in die je 6–8 Hirsekörner gelegt und mit Erde überdeckt werden. Sind die Pflänzchen etwa 10 cm hoch, so lichtet man sie und setzt, wo kahle Stellen auf dem Felde sind, fehlende ein; den zu versetzenden Pflänzchen werden die Blätter gestutzt; so im Luengera-Tal.

Ein- bis zweimal muß das Feld von Unkraut gereinigt werden; zwar genügt es, wenn man Gras und Unkräuter mit dem Buschmesser kurz über dem Boden abschneidet, aber fleißige Frauen wenden die Hacke an.

Sobald die Hirseblüten kommen, sagt man *wamka gole;* bilden sich Körner: *usia nimba mgoschi;* entfaltet sich die Rispe: *unanda, usasa;* sind sie groß geworden, aber noch milchig: *wagela mela.* Zu diesem Zeitpunkt muß man auf die Vögel achten: *tyka gode kilindo tscha udege.* Alsbald werden einzelne Körner reif *(waizua)* und in wenig Tagen sind die ganzen Rispen halbtrocken. Jetzt droht besonders seitens der Vögel *(qualu)* Gefahr, die die vollen Rispen abbeißen, um sie ihren Jungen ins Nest zu bringen; die *kiga*-Vögel dagegen holen nur einzelne Körner.

Wenn das Hirsefeld durchweg zur Ernte reif ist, schneidet man die Stengel kurz über dem Boden ab und legt sie der Reihe nach hin *(watandika mafusi);* dann schneidet man die Rispen ab, liest die ausgefressenen aus und läßt die übrigen 2–3 Tage lang, auf den Stengelresten ausgebreitet, trocknen. Hernach bringt man sie nach Hause und schichtet sie auf dem Boden möglichst dicht bis zum Dach hinan auf. Ein mächtiges Feuer, das einige Tage unterhalten wird, sorgt für das Abtöten der Fruchtschädlinge.

Für Verkaufszwecke behandelt man die Hirse gleich den anderen Körnerfrüchten.

Man benutzt sie einerseits als Mehl; sie wird auf Steinen zerrieben und im Mörser gestampft. Die Vorschrift für die *ugali*-Bereitung – der Brei soll übrigens abscheulich schmecken – lautet: Die Hirsekörner sind an einem Tage zu enthülsen, zu mahlen und zu kochen. Andererseits, aber nur selten, verwendet man die Hirse zur Bierbereitung; so in den Gegenden, wo Waschambaa und Wasegua zusammenwohnen.

Hirsebau ist keine eigentliche Waschambaakultur; vielerorten hört man die Spottrede: Wenn ein Mschambaa *kigua* bricht, schneidet er sich in die Finger (weil er es nicht kennt).

uhemba-Varietäten sind:

a) Nur der Samen wegen angebaute:

1. *kobelo,* reichtragend, sehr hoch. Rispe groß, ausgebreitet; das Korn größer als bei den übrigen Varietäten.
2. *kahafu,* Fruchtrispe groß, Strahlen etwas anliegend.
3. *ndagala,* Fruchtrispe mittelgroß, Strahlen stark anliegend.
4. *zebele,* Fruchtrispe schmal, lang, an der Spitze etwas umgebogen. Das *ugali* ist sehr weiß.
5. *ngoda,* ähnlich dem *kobelo.*

kahafu und *ndagala* reifen früher, *kobelo* später.

b) Wegen der sehr zuckerreichen Stengel angebaute; gemeinsamer Name *kigua:*

6. *siluwuta,* Blätter abstehend, bereift.
7. *lusingo kwa kaoo,* Blätter aufwärts gerichtet.
8. *kobelo,* } zwei Abarten von 1 und 2. Die Fruchtrispen werden gewöhnlich abgeschnitten;
9. *kahufu,* } nur die zur Saatgewinnung nötigen läßt man reifen.

D. Zuckerrohr *(mgua,* auch *mua).*

Mit Vorliebe baut man es an feuchten Stellen, Bachufern usw. an. Große Bestände sind selten; gewöhnlich steht es mit Bananen zusammen, sehr oft auch am Rande von Bananenpflanzungen. Die Vermehrung geschieht durch *scha* (Triebspitzenstecklinge), denen man die Spitzen abschneidet; eine größere Anzahl wird zusammengebunden und mit dem einen Ende in das Wasser gestellt, bis sie sich bewurzeln. Aber auch unbewurzelte Stecklinge, abgehackte Spitzen oder über einem Knoten abgeschnittene Stengelglieder benutzt man zum Auspflanzen. Die große Regenzeit dient als Pflanzzeit.

Oft erreicht das Zuckerrohr eine kolossale Höhe. Den Frauen kommt die Aufgabe zu, es abzuschneiden, abzuschälen und Bündel herzustellen, die sie in das Dorf tragen. Diesen Tag betrachtet man als Anfangstermin bei der Berechnung einer Festfeier (vgl. Pombe-Bereitung).

Die Gewinnung von Zucker und Melasse *(puja)* ist den Waschambaa nicht bekannt; der Anbau geschieht meistens um der Weinbereitung willen. Außerdem benutzt man die zuckerhaltigen Stengel, nachdem die harte Rinde mit dem Messer oder mit den Zähnen entfernt ist, zum Zerkauen und Aussaugen des süßen Saftes. 1 Stengel kostet 2–3 Pesa.

Jetzt baut man meistens die aus Bondei stammende, starkwüchsige Varietät *bungaro* an; ungemein zahlreich sind die überhaupt in Kultur genommenen Varietäten. Man zählt allein in Bumbuli deren folgende: 1. *bungaro.* 2. *mñakandi.* 3. *ketekete.* 4. *miosile.* 5. *mnazi.* 6. *lulasi.* 7. *mneze.* 8. *mwuzu.* 9. *luakolangota.* 10. *mgondo.* 11. *mzungu.* 12. *khazu.* 13. *kischimbo.* 14. *omboza.* 15. *tatangai.* 16. *mñambe.* 17. *mzono.* 18. *mbombue.* 19. *size.* 20. *mkungulu.* 21. *msewezi* 22. *mkulalikolo.* 23. *lukahu.* 24. *mbaja.* 25. *kilende tscha mkala = dende dakala.* 26. *lusikio ya mbuga* (Kaninchenohr). 27. *kanga gulu.* 28. *mgua mseru* (mit abwischbarem Reif).

II. OBST.

Carica Papaya *(mapapaju)* wird in West-Usambara und neben ihm eine Anzahl von Citrus-Arten in Ost-Usambara sehr häufig angebaut. Die Kultur geschieht in der Weise, daß entweder die einzelnen Samen über das Feld verstreut oder die ganzen Früchte eingegraben werden; letzterenfalls vollzieht sich das Keimen schneller. Die Waschambaa kennen die Zweihäusigkeit der Pflanze; die männliche nennen sie *papaju mgosi* (die Blüten sitzen an langen Stielen) und die weibliche *papaju mbuzu* (die Blüten sind kurzgestielt).

Die Gestalt und der Geschmack der Früchte sind sehr verschieden; im Luengera-Tale kommen Exemplare ohne Samen vor. Die unreifen Früchte benutzen die Frauen zum Glätten der Töpfe; das reife Fruchtfleisch gleicht dem der Melonen; in Menge genossen soll es als Aphrodisiacum wirken.

Die Dämpfe der gekochten Wurzeln beschleunigen angeblich die Heilung der Wunden. In Zeiten der Tabaksnot raucht man *papaju*-Blätter; der Stamm der Pflanze wird hin und wieder zur Herstellung des *thotho,* des Trockenbrettes für den Tabak, verwendet.

Orangen *(matschungwa,* nicht *maschusa)* sind am Fuße des südlichen Ost-Usambara überall angepflanzt; die Güte der Bondei-Orangen – die in West-Usambara sind minderwertiger – verdankt man der Kultur seitens der englischen Mission.

maschusa ist eine etwas sauere und bitterschmeckende Orangenart West-Usambaras.

tschenza (Mandarinen) traf Karasek nur im Bondei-Land an.

ndimu, eine sehr sauere, kleinfrüchtige und dünnschalige Zitronenart, ist in Ost- und West-Usambara gleichmäßig verbreitet; die großfrüchtige, dickschalige *malimao* wird weniger angebaut.

Wenn O. Baumann von dem Vorkommen wilder Zitronen und Orangen spricht, so kann er nur verwilderte oder in verlassenen Pflanzungen stehengebliebene Exemplare gemeint haben. Allerdings zeigt sich in dem Unterholze eines Waldes in West-Usambara eine Citrus-Art nicht gerade selten; da aber ein breiter und vielbegangener Weg durch jenen Wald führt, ist es sehr wohl möglich, daß die hier angesiedelten Pflanzen von Früchten stammen, deren Samen wandernde Waschambaa, Träger u. a. beiseite warfen.

Die Ananas wird in ganz Usambara angebaut, aber ihrer Kultur keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die Vermehrung geschieht entweder durch Wurzelschößlinge oder durch Benutzung des Schopfes.

Anona-Arten sind nur in vereinzelten Exemplaren zu finden, während sie an der Küste stark verbreitet sind.

Mangifera *(muembe)* ist selten.

Von Bäumen, deren Früchte genossen werden, sind zu nennen:

Myrianthus arborea *(mkonde),* sehr beliebt.

mungo heißen die faustgroßen, orangenähnliche Früchte der Landolphia comorensis var. florida; nur Kinder genießen die in eine gelbe Pulpa gehüllten Samen.

Dasselbe gilt von den Früchten der vielen Ficus-Arten *(mkugu).* Nur Kinder und Affen, so belehrte man Karasek, finden hier Leckerbissen.

mtongo-tongo (Cissus-Pflanzen) liefern ebenfalls eßbare Samen.

Von den Strychnos-Arten *(mtonga)* kommen in Betracht: Strychnos Tonga; die Samen-Pulpa soll in sehr alten Zeiten zur Bereitung eines der Limonade ähnlichen Getränkes benutzt worden sein; jetzt werden die Früchte nur gegessen. Desgleichen die von Strychnos cerasifera und Strychnos Quaqua *(kwakwa).*

Von Parkia filicoidea *(mjese),* die wild am Mittellauf des Munie vorkommt, genießt man das widerlichsüße Innere der Hülsen. Die Hülsenfrüchte liefern sehr geschätzte Zierfäden, die namentlich um Pfeifen und Stöcke gewunden werden. Geckenhafte Wapare-Jünglinge umwickeln sich mit solchen Fäden auch die Waden.

Sorindlia obtusifoliolata und usambarensis *(mkwigwina)* liefern große Trauben, deren Früchte terpentinähnlichen Geschmack haben.

mkwazu (Tamarindus indica) und *mtogwe* (Anona senegalensis) kommen, was die Früchte anlangt, nur selten zur Verwertung, da die Ameisen und die Vögel sie den Menschen streitig machen.

Die Früchte der Parinarium-Arten werden ebenfalls genossen.

Die Samenhülle von *gongodeka,* einer strauchartigen Grewia, wird ihres süßlichsauren Geschmackes halber zur Limonade benutzt, aber auch gegessen.

mbugu- (Adansonia-) Früchte genießt der Mschambaa nur in Zeiten größter Hungersnot.

Nicht gegessen wird, entgegen andererseitigen Behauptungen, der Arillus, der Samen von Intsia cuan. und der der Salvadora pers.

Die Früchte von *mschalala* (Rubus-Arten), von *mschoele* (Hoslundia vert.), sowie von Physalis (edulis?), das überall am Rande der Gebüsche auf Lichtungen wächst, werden genossen.

Außer diesen Früchten gibt es noch eine lange Reihe von eßbaren Fruchtarten, die sogar auf den Markt gebracht werden, von denen aber Karasek nur die einheimischen Namen der betreffenden Bäume anzugeben vermag:

1. *msambia*, ein Baum mit geradem Stamm, der unten oft geflügelt ist und dessen Holz sich vorzüglich zu Axtstielen eignet. Aus den unteren faltenförmigem Stammanhängseln stellen die Waschambaa vielfach Türen her. Die weißen Früchte sind trotz ihrer dicken Schale schmackhaft; in Hungerszeiten legt man sie ins Wasser, das man dann trinkt. 2. *mzugu.* 3. *russissi.* 4. *mtundwi.* 5. *lutojo.* 6. *mdujuju.* 7. *msewezi.* 8. *mschofu*, auch *mguana* genannt. 9. *mwiru.* 10. *mugongo.* 11. *moyo hoyo.*

III. NUTZHÖLZER.

Nutzhölzer kommen für den Mschambaa nur in beschränkter Zahl in Betracht, zumal er für seine Hütte Fachwerkbau anwendet. Sehr weiches Holz wird znm Bauen tunlichst nicht benutzt; gerade Stämme, so von *msambia*, werden bevorzugt.

Je nach dem herzustellenden Hausgerät wird die entsprechende Holzart gewählt.

Stöcke mit a) weißer Farbe stellt man her aus:

1. *mkwaju*,
2. *mtobwe*,
3. *mweke*,
4. *mtobwe mgaschi*,
5. *kwati*,
6. *mpira*,
7. *msambia*,
8. *mkole mkipini*,
9. *salami*,
10. *mlungu Erythrina;*

b) von gelber Farbe aus: 1. *mlanga;* 2. *muaka;*
c) von lichtbrauner Farbe aus *mschezi;*
d) von roter Farbe aus *kihkuku;*
e) von dunkelbrauner Farbe aus altem *msambia;*
f) von schwarzer Farbe aus: 1. *mkongoro;* 2. *muhingo.*

Zur Herstellung von Holzmörsern verwendet man folgende Holzsorten:
1. *mzule*, 2. *mkingu*, 3. *mnama*, 4. *mfufu.*

Stampfer werden geschnitzt aus:

1. *mkande*,
2. *mschusa*,
3. *mlanga*,
4. *mbuewe*,
5. *mtambala muschwa.*

Löffel schnitzt man aus: 1. *msambia*, 2. *mnama.*

Zu Trommeln verwendet man:

1. *mfufu*,
2. *mlungu magoma*,
3. *mtondola*,
4. *mkuju*,
5. *mtalanda.*

Stühlchen werden aus folgenden Holzarten verfertigt:

1. *mfufu*,
2. *kingu*,
3. *mlungu*,
4. *mambu*,
5. *mbogomozi.*

Die Bettstelle baut man aus:

1. *mpumu*,
2. *msambia*,
3. *mhore*,
4. *mschusa*,
5. *mluati*,
6. *mlungu*,
7. *mkumbala*,
8. *mhugwe.*

Zu den Füßen der Bettstelle *(matengu)* benutzt man:

1. *mhande*,
2. *mschinga*,
3. *mschegesche*,
4. *mtomkwe*,
5. *mschai.*

IV. FASERPFLANZEN.

Seit alten Zeiten wird die Herstellung von schwächeren oder stärkeren Stricken oder Schnüren, von Fäden zum Nähen oder zum Aufreihen von Perlen bei den Waschambaa geübt. Man benutzt folgende Faserpflanzen:

1. *konge* (Sanseviera). S. cylindrica ist in Usambara verhältnismäßig selten, sehr häufig dagegen die im trockenen Gebüsch wachsenden S. guinensis, longiflora und Ehrenbergii. Sanseviera cylindrica dient außerdem speziell zur Einzäunung der *mafingo,* der Schutzzauberhäuschen; so in Djaila, Mgila usw.

2. *mseju* (Barbacenia). Die Faser wird aus den Blättern gewonnen.

3. *papahu* (Dracaena Papahu). Sehr selten werden die Fasern der Blätter benutzt.

4. *nanasi* (Ananassa sat.). Vereinzelt gewinnt man aus den Blättern Fasern.

5. *tambue* (Musa Ensete). Der Stamm wird abgeschnitten und zertreten; nachdem er einige Tage gelegen hat, löst man aus ihm Streifen, die man durch *ponolo*[1]) reinigt. Die Faser wird dann getrocknet und, da sie ziemlich grob ist, zu Schlingen für *ndezi* (Buschratten), *perere* (Klipschliefer) usw. benutzt. Dünne Stricke fertigt man aus zwei, dicke aus 3–6 Fasersträngen.



Fig. 102. Apparat zum Strecken von Bastschnur.

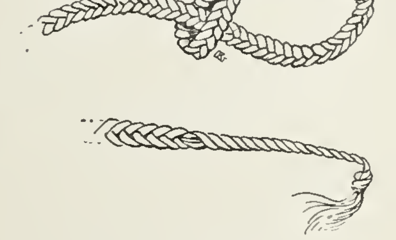


Fig. 101. Geflochtener Strick.

6. *mahuti* (Musa paradisiaca). Ist behufs Fasergewinnung sehr beliebt; soll eine feine, recht haltbare Schnur für Vogel- oder Mäuseschlingen, zum Angeln oder zum Aufreihen von Perlen hergestellt werden, so wählt man stets die weißen *ukonge*-Fäden.

Man schneidet die Blätter tief am Stamme ab und trennt von ihnen die Blattscheideränder; das Mittelstück wird fortgeworfen. Zwischen die *ponolo* zwängt man ein Stück Blattscheide und zieht es kräftig mit der einen Hand hindurch, während gleichzeitig die andere den einen Knüttel gegen den zweiten preßt; die so gewonnene Faser wird dann an der Sonne getrocknet.

7. *fifiokolwe* (Triumfetta semitriloba und rhomboidea). Der Bast wird zu Stricken zum Umschnüren von Lasten und zum Anbinden von Ziegen, Kühen usw. benutzt.

8. *mwumo* (Ficus). Aus dem Bast werden Schachteln zur Aufbewahrung von Schnupftabak angefertigt; auch dient er zur Verbindung von Tabaksscheibenwalzen.

9. *kwengala.* Der Bast dient zur Herstellung dreisträhniger Stricke (Fig. 101) zum Anbinden des Viehes.

10. *sosokolwe* (Abutilon-Art). Wächst häufig am Rand von Gebüschen und auf Lichtungen.

Man schneidet starke, bis 2 m lange Knüppel ab und entfernt von ihnen zu Hause durch Schlagen von Knüppel auf Knüppel die grünbraune Rinde. Vorsichtig wird dann der Bast abgelöst und unter einem stumpfen Messer, das man auf den Oberschenkel drückt, durchgezogen; hernach läßt man den Bast trocknen. Nach einiger Zeit wird er mit Wasser besprengt und zwischen den Händen weichgerieben. Nachdem man ihn in Streifen geteilt hat, wird er zu Stricken für die Bettstellen verarbeitet. Zu dem Zweck schlägt man einen starken Pfahl in den Boden und bindet um ihn die Bastschnur, die man aus drei Strähnen flicht; sobald sie einige Meter lang ist und sich zusammenzurollen beginnt, wird sie mit einem keulenförmigen Holze, dessen Kolbenteil mit einem Loch versehen ist (Fig. 102), solange hin und hergerieben, bis sie gestreckt bleibt. Ist die gewünschte Länge erreicht, so schneidet man die ab- und überstehenden Basthaare *(malumbisi)* mit einem Messer weg und wickelt den Strick auf einen armlangen Knüppel. Solch eine Rolle, die in sechs Lagen mit Strick umwickelt ist, bilden eine Verkaufeinheit und reicht zur Bespannung einer Bettstelle von mittlerer Größe.

1) *ponolo* sind zwei dicht nebeneinander eingeschlagene Knüttel, die zum Zusammenpressen eines zwischen sie gesteckten Gegenstandes dienen.

Es werden von den Waschambaa die Fasern folgender Pflanzen benutzt:

A. Zur Herstellung von Stricken für die Bettstellen:

1. *sosokolwe,*
2. *mulamba,*
3. *tschuata,*
4. *msala,*
5. *msigisi.*

B. Zur Herstellung von Stricken zur Verschnürung von Lasten und zum Anbinden von Vieh:

1. *kegu,*
2. *moza,*
3. *kowa,*
4. *mfufu,*
5. *utambala,*
6. *mluati,*
7. *makonge,*
8. *mgunga.*

C. Zur Verbindung des Holzwerks beim Hausbau dienen die Lianen:

1. *lupemba,*
2. *lingo-lingo,*
3. *mkole,*
4. *lusisi,*
5. *nyegeza.*

D. Zur Herstellung von Bindfäden:

1. *makonge,*
2. *tambue,*
3. *wengwe,*
4. *sigisi.*
5. *ubombo.*

V. FARBPFLANZEN.

Folgende Farbpflanzen werden von den Waschambaa benutzt:

A. Zum Rotfärben:

1. *lukaka* (Rubia cordifolia). Die Wurzel wird zerschnitten, zerstampft und die Masse mit Wasser vermengt. Flechtstreifen, die zur Herstellung von Matten rotgefärbt werden sollen, werden in jener Masse gekocht, um die Färbung dauerhaft zu machen.

Mit *lukaka*-Wurzeln wird auch *lukajia,* eine mit Öl angeriebene rote Erde, mit der sich die Masai bestreichen, vermischt; durch Einweichen in diesem Gemenge werden weiße Tücher und Leder rotgefärbt.

Die Früchte von *lukaka* liefern schwarzen Farbstoff, mit dem sich die Kinder der Waschambaa bemalen und ihre Tücher betupfen.

2. *muiza* (Haronga paniculata). Nach dem Entfernen der äußeren Baumrinde wird der Bast und das innere Zellgewebe zerstampft und die Masse ausgepreßt. Man färbt mit dem blutroten Safte die *ungo*-Schüsseln, auf denen man ihn antrocknen läßt.

B. Zum Schwarzfärben:

1. *mdala.* Die jungen Wurzeln werden kleingeschnitten, von den älteren schabt man nur die Rinde ab; die Masse wird unter Zusatz von 1–2 Zitronen gekocht. Sie liefert ein glänzendes Schwarz, das meistens zum Färben der Matten gebraucht wird.

2. *dalakazi* (Mucuna pruriens). Eine Liane, die in Ufergehölzen häufig vorkommt; ihre zerstoßene Rinde wird auf das Leder von Messer- und Schwertscheiden aufgetragen und verleiht ihnen, wenn die Masse tüchtig verrieben wird, ein prächtiges Schwarz.

C. Zum Gelbfärben.

1. *muale* (Raphia sp.). Die Rinde und Epidermis der Blattstiele wird zerstoßen und gekocht; ist der Absud abgekühlt, so legt man weiße Tücher und Oberhemden in die Farbmasse, in der sie einen Tag lang verbleiben müssen.

2. *mnazi* (Cocos nucifera). In der Umgebung von Niussi sollen in den Saft der Kokosnüsse eingetauchte und dann getrocknete Tücher auf diese Weise eine schöne, gelbbraune Farbe angenommen haben.

3. *pomboaï,* eine Komposite.

4. *nyota,* auch *mbege mbege* genannt, eine Amaryllidee. Die Blüten beider Pflanzen benutzt man zum Gelbfärben der Pfeifenrohre.

VI. KAUTSCHUKPFLANZEN.

Nur noch wenig Kautschuk wird heutigentags im Vergleich zu früher von den Waschambaa gewonnen. Die Kautschuk-Lianen kommen bis zur Höhe des Magamba-Waldes vor, aber sie weisen viel weniger Anzapfungsstellen als die in den umliegenden Steppen auf.

Landolphia Kirkii liefert Kautschuk und eßbare Früchte.

mungo (Landolphia comorensis var. flor.) kommt an Bach- und Flußufern häufig vor; ihr Saft wird als Vogelleim geschätzt und ihre Früchte sind genießbar.

Auch andere Landolphia-Arten, so angustifolia usw., sind den Waschambaa wohlbekannt.

Die Koagulation des Kautschuks bewirkt man durch Anwendung von Salzwasser.

VII. ÖLPFLANZEN.

1. *lukungu* (Telphairia pedata). Die Anzucht dieser zweihäusigen Cucurbitacee geschieht aus Samen, die, wenn sie frisch sind, schnell keimen; einzelne Waschambaa behaupten, schon am Samen die künftige männliche oder weibliche Pflanze erkennen zu können. Je zwei Samen legt man in eine Grube und schlägt, wenn sie gekeimt sind, einen Stock ein, an dem eine Liane angebunden und deren anderes Ende mittels eines Asthakens in einer Baumkrone befestigt ist. Telphairia trägt bereits im zweiten Jahre Früchte; sie sind kürbisartig, gerillt und unten abgeplattet. Die Erstlingsfrucht darf nicht zur Ölgewinnung verwendet werden, sondern ihre Samen sind roh oder geröstet zu genießen. Aus den zerstoßenen Samen wird die hochgeschätzte Zuspeise *kibibi* bereitet. Die Ölgewinnung geht in der Weise vor sich, daß die zerstampften Samen unter Zusatz von warmem Wasser mit den Händen ausgepreßt werden. $^1/_2$ Liter-Flasche Öl kostet 20 Pesa. Die Verpackung und Aufbewahrung geschieht in *tigiri*, genau so wie bei den *kunde*-Samen. Mit *hoscha* bezeichnet man die tauben Kerne.

Jünglinge und Mädchen reiben sich vor Festlichkeiten mit *kungu*-Öl ein. Die angebrannten und zerstoßenen Samenschalen gelten als ein Mittel gegen Malaria.

2. *njono* (Ricinus communis). Die Rizinusstaude, die vielerorten wild wächst, wird auch angebaut. Ihre trockenen Fruchtkapseln breitet man auf flachen Steinen aus; sobald sie gesprungen sind, entnimmt man ihnen den Samen, zerstößt ihn und kocht ihn mit Wasser aus. Das auf der Oberfläche schwimmende Öl wird gesammelt und die $^3/_4$ l-Flasche zu $^1/_4$ Rp. verkauft.

sovu ist eine Varietät, die sich durch große Samen auszeichnet.

3. *mouta* (Sesamum indicum). Wird nur am Rande der Berge und auch hier nur selten angebaut; man kauft lieber das fertige Öl.

4. Eucalyptus-Früchte, die aus den Pflanzungen der europäischen Ansiedler stammen, werden von Frauen der Waschambaa eifrig gesammelt, um ein wohlriechendes Öl zum Einreiben des Körpers zu erhalten.

VIII. MEDIZINALPFLANZEN.

An offizinellen Pflanzen ist Usambara ungemein reich; die gebräuchlichsten sind in dieser Abhandlung in den Abschnitten Medizin sowie Krankheiten der Tiere angeführt. Es sei an dieser Stelle noch besonders auf die Tatsache hingewiesen, daß die Waschambaa eine Reihe wirklicher Heilmittel, so gegen Kolik, Dysenterie und verschiedene Fieber besitzen und ihre einheimischen Ärzte in zahlreichen Fällen Erfolg haben; mehreren Europäern wurde vom *mganga* bei verschiedenen Erkrankungen schnell und wirksamst geholfen.

GENUSSMITTEL.

Unter den Genußmitteln der Waschambaa nimmt eine der ersten Stellen der Tabak, *tjana* (Nicotiana tabacum) ein, der in Ost- wie in West-Usambara für den eigenen Bedarf und für Handelszwecke in ausgedehntem Maße angebaut wird. Die Tabaksfelder, die sich nicht bloß in der Ebene, sondern auch bis gegen 2000 m Höhe finden, sind gewöhnlich in unmittelbarer

Nähe des Dorfes angelegt; sie sind mit einem Pallisadenzaun oder einem Dornenverhau umgeben, manchmal auch zum Schutz gegen Wildschweine mit 1 m breiten und ebenso tiefen Gräben rings umzogen.

In der kalten Jahreszeit wird während der kleinen Regenzeit das Feld vorbereitet, d. h. von Unkraut, das dann verbrannt wird, gereinigt. Nach dieser Arbeit streut man den leichten Samen in der Weise über das Feld, daß man die trockenen Kapseln mit den Fingern zerreibt; zuweilen wird auch der ganze Samenstand einer Tabakspflanze umgekehrt an einem Stocke mitten im Felde festgebunden, so daß der Samen herausfallen und durch den Wind verstreut werden kann. Ein Bedecken des Samens mit Erde oder Unterhacken findet nicht statt.

Sobald der nächste Regen gefallen ist, erheben sich die kleinen Keimpflanzen *(schikio ya mpuku),* Mäuseohr genannt; sind sie 4—8 cm hoch, so lichtet man die Saat. Die Waschambaa, die selbst keinen Tabak aussäten, kommen nun und ziehen sich aus den zu dichten Beständen soviele Pflanzen, als sie brauchen, aus; eine Entschädigung ist nicht üblich. Die Frauen verpflanzen *(kutuliza)* dann die Sämlinge so, daß sie etwa 20—30 cm gegenseitigen Abstand haben.

In Lagen, die an die Steppe grenzen, reinigen die Waschambaa das Feld nicht total vom Unkraut, sondern sie hauen es mitsamt dem Gras mit einem Buchmesser nur ab und hacken in den Boden kleine Löcher, in die sie dann die Tabaksämlinge pflanzen, eine insofern praktische Methode, als nun das Gras die zarten Pflänzchen etwas beschattet.

Die Pflanzung *(lubua)* muß vom Unkraut stets reingehalten werden, vier- bis sechsmaliges Jäten *(kuharira)* ist erforderlich; das ausgeraufte Unkraut läßt man bei trockenem Wetter in der Pflanzung liegen, bei Regen muß es, um ein Wiederanwachsen zu verhüten, fortgeschafft werden.

Sobald die Pflanzen 40—50 cm hoch geworden sind, werden die Seitenzweige *(dafulio)* aus den Blattachseln ausgebrochen *(madafuilo)* oder mit den Nägeln bis auf einen Stumpf von 1—2 cm abgezwickt. Wenn die Pflanze die Höhe von 1 m oder etwas mehr erreicht hat, wird die Spitze an der Stelle, wo sie sich abzweigt, um die Blüte zu bilden, oberhalb eines größeren Blattes abgebrochen *(ndenje gana).* Sind die Blätter der meisten Pflanzen merklich klebrig und so fest geworden, daß sie beim Umbiegen knackend brechen, so ist die Zeit der Ernte gekommen. Die Männer schneiden mit dem Messer die Pflanzen ungefähr 5—6 cm über dem Boden ab *(kubonda gana);* dann werden die untersten faulen oder trockenen Tabaksblätter *(mahoka)* abgestreift und fortgeworfen. Die darüberstehenden Blätter bis zu einer Höhe von etwa 30 cm heißen *djaschi;* die folgenden bis zur Spitze hinauf *djaulanga* und die der Seitenzweige *wingala.* Auch diese Blätter werden mit den Händen abgestreift und dann jede Sorte gesondert in je einen Korb gelegt. Das Sortieren *(mengahu)* nimmt man auf dem Felde vor und trägt die drei übereinander gestellten Körbe mit den *djaschi, djaulanga* und *wingala* hernach in die Hütte.

Ist ein Tabaksfeld nur klein, so packt man zwar alle Blätter in ein und denselben Korb, aber dazwischen ausgebreitete Bananenblätter trennen die einzelnen Sorten voneinander.

Sobald die grünen Blätter heimgebracht sind, werden sie an drei Stellen im hinteren Teile der Hütte auf dem reingefegten Fußboden, der dann einer Tenne gleicht, ausgebreitet und mit etwas Reisig, mit Bananenblättern und Gras zugedeckt, um den Fermentierungsprozeß einzuleiten, der mit dem Gelbwerden der Blätter beendet ist. Durch diese Behandlung gewinnt der Tabak angeblich an Geschmack. *djaschi* muß sechs, *djaulanga* acht, *wingala* zehn Tage schwitzen, doch ist die Länge der nötigen Zeit von den Witterungsverhältnissen abhängig, denn bei heißem Wetter sind ein bis zwei Tage abzuziehen.

Nach beendigter Fermentierung trägt der Mschambaa am frühen Morgen die Blätter auf einen gesäuberten und sorgsam gefegten Platz vor der Hütte; wuchs Gras an jener Stelle, so wird es gänzlich entfernt. In Ost-Usambara legt man die Blätter auf ausgebreitete Matten; in West-Usambara dient hin und wieder auch die ausgehobene Haustür als Unterlage. Bei heiterem

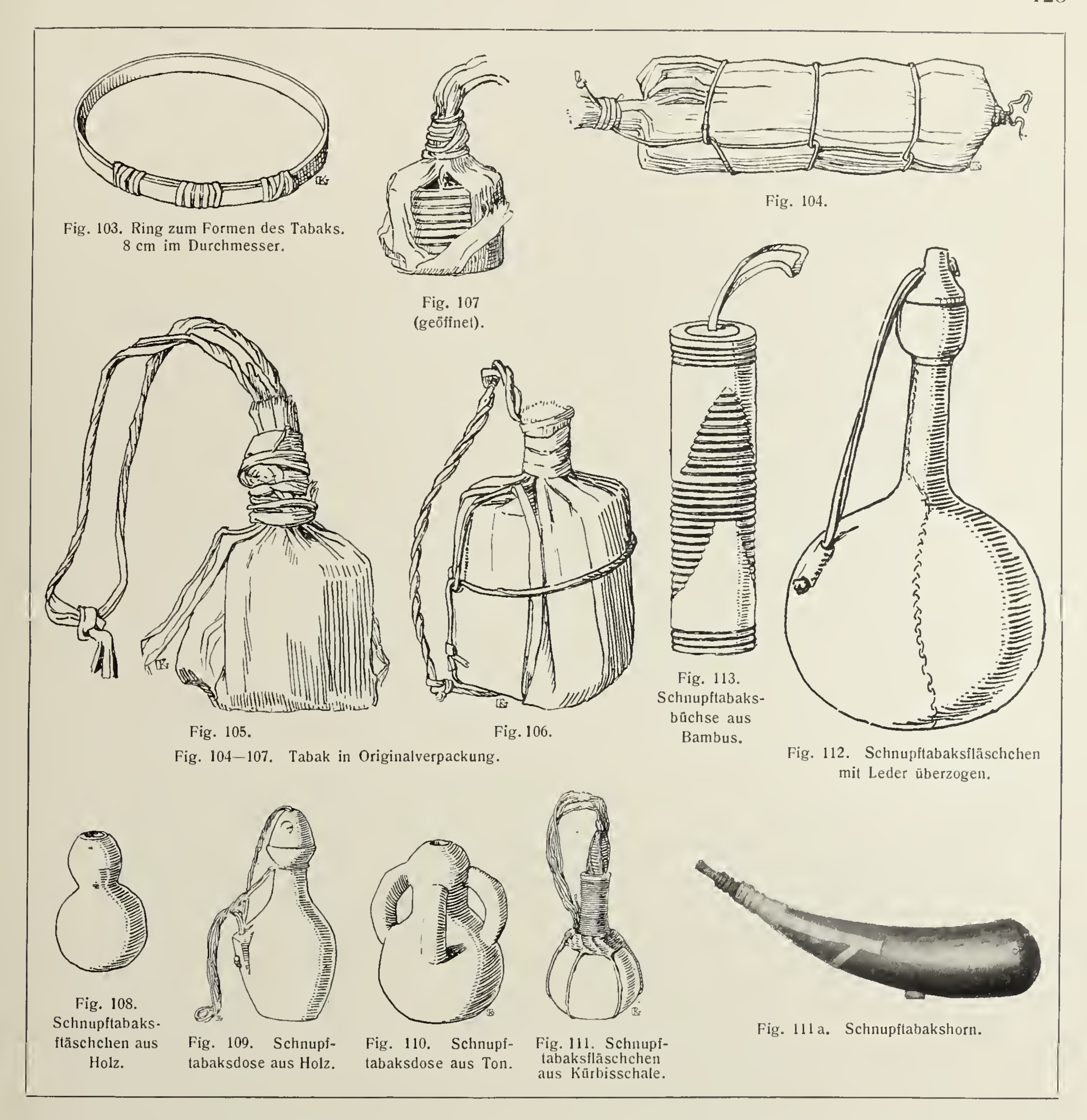


Fig. 103. Ring zum Formen des Tabaks. 8 cm im Durchmesser.

Fig. 104.

Fig. 107 (geöffnet).

Fig. 105. Fig. 106.

Fig. 104—107. Tabak in Originalverpackung.

Fig. 113. Schnupftabaksbüchse aus Bambus.

Fig. 112. Schnupftabaksfläschchen mit Leder überzogen.

Fig. 108. Schnupftabaksfläschchen aus Holz.

Fig. 109. Schnupftabaksdose aus Holz.

Fig. 110. Schnupftabaksdose aus Ton.

Fig. 111. Schnupftabaksfläschchen aus Kürbisschale.

Fig. 111 a. Schnupftabakshorn.

Wetter sind gegen Mittag, bei bewölktem Himmel erst am Nachmittage die Blätter so trocken daß sie bei Berührung prasseln und knacken; tritt Regen ein, so flüchtet man mit dem Tabak schnell ins Haus.

Nun beginnt die Mitarbeit der Frau; sie muß die Blätter im Mörser zerstoßen *(nitwe gana),* bis aus ihnen ein, dem *ugali* ähnlicher, zäher, schwarzer Brei entsteht. Der Mann ist mit seinen Freunden bei reich ausgefallener Ernte seiner Frau behilflich; er stellt aus einem ungefähr 1 cm hohen Bambusstreifen einen Ring *(msehe)* (Fig. 103) her, während inzwischen seine Frau Wasser und das Trockenbrett *(thoto)* herbeiholt. *thoto* ist ein der Länge nach halbierter Stamm des gleichnamigen Baumes aus der Familie der Papayaceen, der in fast allen Wäldern Usambaras vorkommt. Nun nimmt der Mschambaa einen Teil der Tabaksmasse, taucht den Ring ins Wasser und preßt dann jene Masse mit den Handflächen fest in die Ringform hinein, so daß eine Tabaksscheibe entsteht; um diese noch dichter herzustellen, halten manche Waschambaa die Hände mit dem tabakerfüllten Ring zwischen die Knie und pressen aus Leibeskräften. Sodann legt man die aus der Form genommenen Scheiben auf das Trockenbrett, wo man sie in möglichster Entfernung vom Feuer langsam trocknen läßt.

baze ist eine andere, aus wagrecht gelegten Zweigen gearbeitete Trockenvorrichtung, bei der die Luft leichter an die Scheiben herankommen kann.

Nach 3–4 Tagen sind die Tabaksscheiben genügend trocken, um mit ihnen die allgemein übliche Verkaufsform *(mzungu)* (Fig. 104–107) herzustellen; vierzig Scheiben werden übereinander gelegt, in trockene Bananenblattscheiden gehüllt und in der Weise verschnürt, daß sie einer „Braunschweiger Trockenwurst" gleichen Figur. 1 *mzungu* kostet 40 Pesa; 1 Scheibe 1 Pesa; 6 *mzungu* bildeten früher eine Last.

Der Waschambaa-Tabak hat eine tiefdunkelbraune bis schwarze Farbe, einen durchdringenden, abscheulichen Geruch und einen sehr starken Geschmack; er verursacht bei Rauchern, die ihn nicht gewöhnt sind, nach dem Genuß von 2–3 Pfeifen Schwindelanfälle. Man benutzt ihn sowohl als Rauch- wie als Kautabak; an der Küste ersetzt er das Natron (*magadi)* beim Betelkauen. Die Qualität ist je nach den verarbeiteten Blättern verschieden; die aus *wingala* bereiteten Scheiben benutzen die Waschambaa für sich selber, da dieser Tabak ungemein schwer ist. Die aus *djaschi* hergestellten geben sie bei Besuchen ihren Freunden zum Geschenk, da diese Sorte etwas milder ist; die aus *djaulanga* fabrizierten bringen sie zum Verkauf. In jedem Dorfe betreiben einige Leute Tabakshandel. War die Ernte gut und ist der Vorrat reichlich, so trägt man *mzungu* nach Bondei; auch hier kostet eine Scheibe 1 Pesa, ein Preis, der bis zu 4 Pesa in Zeiten der Tabaksnot steigen kann, doch bezahlt dann nur der Küstenmann diese hohe Summe. Der mit Tabak handelnde Mschambaa dehnt seine Reise nicht bloß in das Bondei- und Digo-Land aus, auch im Pare-Gebirge, ja selbst am Kilimandscharo ist er mit seiner Ware anzutreffen.

Der Waschambaa-Tabak wird außer zum Rauchen auch zum Kauen und Schnupfen benutzt. Bei den Küstenleuten ersetzt er das beim Betelkauen benutzte *magadi*. das feinpulverisierte Natronsalz.

Um Schnupftabak herzustellen, bricht man einige Tabaksscheiben in mehrere Stücke und reibt sie in einem heißgemachten Topfscherben mit einem kleinen Pistill, bis feines Mehl sich bildet, das, will jemand besonders sorgfältig zu Werke gehen, noch durch ein Tuch gesiebt und der Rückstand weiter verrieben wird. Dieses Tabakspulver wird in *kilindo,* runden Deckelschachteln, die entweder aus *mkuju*-Bast zusammengenäht oder aus Rindsleder gearbeitet sind und 15 bis 23 cm im Durchmesser haben, aufbewahrt; auch kleine, zierlich umflochtene Kürbisse, Holz- und Tonfläschchen, Holzbüchsen und Hörner (Fig. 108–113) dienen als Schnupftabaksbehälter; die Verschlüsse sind oft zierlich geschnitzt (Fig. 114–117).

Früher wurde der Schnupftabak einfach mit etwas Wasser, in manchen Gegenden auch mit dem Öl aus dem Samen des Talerkürbisses angefeuchtet, doch seitdem die Waschambaa von den Küstenleuten *magadi* kennen lernten, setzen sie ihm dieses Natronsalz zu.

Soll Schnupftabak an die Wambugu verhandelt werden, so vermischt man ihn mit einigen Tropfen heißen Rinderfettes; man mißt ihn beim Verkaufe gleich dem Salze in einem kleinen Kokosnußschälchen von 4–5 cm Durchmesser ab und gibt die volle Schale für 1 Pesa ab; $\frac{1}{2}$ l-Flasche kostet 20–25 Pesa.

Die Tabaksernte findet in ein und demselben Jahre insofern wiederholt statt, als man bei der ersten Ernte nur die üppigsten Pflanzen, die bis zum Blütenansatz gelangt sind, abschneidet; bei der zweiten dagegen die langsamer gewachsenen Exemplare mit ihren verzweigten Stengeln nimmt und bei der dritten die zurückgebliebenen Krüppelpflanzen heimholt.

Da die Pflanzen bis auf einen Stumpf von 3–5 cm beim Ernten zurückgeschnitten werden, treiben sie aufs neue aus; es werden dann alle Zweige bis auf einen abgebrochen und die Pflanzen weiter, wie bei der ersten Anzucht, behandelt, sie liefern jedoch eine an Qualität sehr zurückstehende Ernte.

Dem Anbau und der Aufarbeitung des Tabaks wandten die Waschambaa in früherer Zeit weit größere Aufmerksamkeit als gegenwärtig zu; das Sortieren der Blätter unterläßt man neuerdings an vielen Orten.



Fig. 119. Tabakspfeife. 51 cm lang.

Fig. 120. Tabakspfeife. 55 cm lang.

Fig. 118. Pfeife mit Tonkopf.

Fig. 123. 3,8 cm hoch.

Fig. 121. 6,5 cm lang.

Fig. 124. 3 cm hoch.

Fig. 122. 3,6 cm hoch.

Fig. 114—117. Verschlußstücke von Schnupftabaksfläschchen.

Fig. 125. 6,1 cm hoch. Fig. 126. 5,3 cm hoch.
Pfeifenkopfformen.

Fig. 127. 19 cm lang.

Fig. 128. 14,5 cm lang.

Fig. 129. 14,5 cm lang.

Fig. 130. 12,7 cm lang.

Fig. 131. 15,1 cm lang.

Fig. 128—131. Pfeifenköpfe mit Figuren.

wiko, die Pfeifen der Waschambaa, setzen sich aus dem Pfeifenkopf *(kiko)* und dem Pfeifenrohre *(msolo)* zusammen; letzteres ist in *ungonde,* den kleineren der beiden Tonkegel die gewöhnlich den Pfeifenkopf bilden, hineingesteckt (Fig. 118—131).

Bei der Herstellung der Pfeifenköpfe ist außer vielen anderen Regeln, die für den Erfolg der Arbeit von Bedeutung sind (cf. Globus l. c. S. 286), vor allem auch die zu beachten, daß der Pfeifenmacher nicht in der Nacht zuvor mit seiner Frau koitierte, andernfalls springen die Köpfe beim Brennen.

Das Glätten mit dem Schweiße der Nase bewirkt das lackähnliche Aussehen der Köpfe.

Das Brennen geschieht in der von einem mächtigen Feuer zurückgebliebenen Kohlenglut, in der die Köpfe je nach Bedarf 1—2 Stunden verbleiben. Die früher von Karasek l. c. S. 286 geschilderte Methode, die Ware im offenen Feuer zu brennen, ist insofern unzutreffend, als der betreffende Mschambaa „nur ein Stümper“ war.

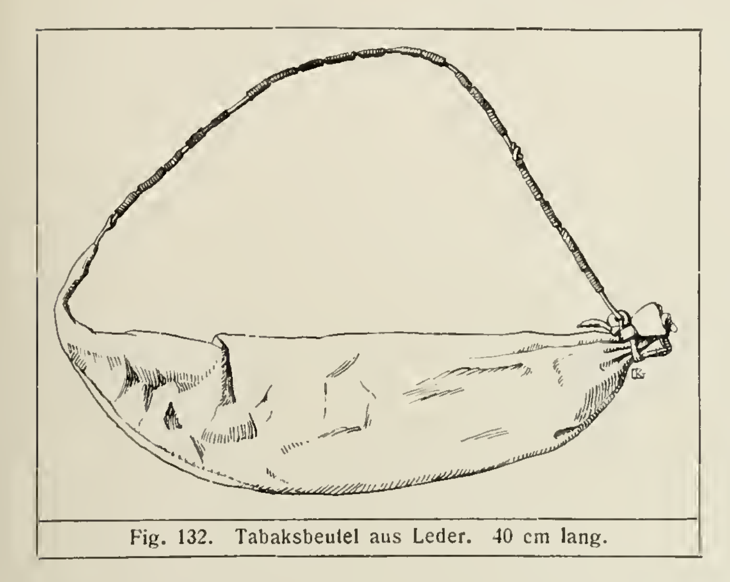
Bei vielen Köpfen ist an der Unterseite eine Scheibe mit einem Loch *(kihula)* angebracht, durch das ein Faden läuft, um im Falle der Lösung des Rohres vom Kopfe dessen Herabfallen zu verhüten; hin und wieder ist auch am Rücken des Pfeifenkopfes ein Wulst mit einem der Länge nach seltener querverlaufenden Loche angesetzt.

Als Material für das Pfeifenrohr benutzt man außer *msimba puku* auch *maluli ya nyika,* das in der Umgegend von Bumbuli *haga guku* genannt wird, ferner *madwadwa* und *msolo;* während diesen Pflanzen Marklosigkeit eigen ist, muß bei den ebenfalls verwendeten *mkuju, mhenda, mkande* und *mkiriga* das Loch für das Pfeifenrohr erst durchgestoßen werden, was mit Hilfe eines glühenden Drahtes und neuerdings mit einer alten Regenschirmspeiche geschieht. Die Verwendung von hartem Holze zu Pfeifenrohren kommt nur ganz vereinzelt vor.

Wer Material zu dem genannten Zweck im Walde schneiden will, muß diese Arbeit früh am Tage vornehmen und niemandem von seinem Vorhaben etwas sagen, sonst findet er überhaupt keine oder nur minderwertige Zweige und deren baldiger Verkauf ist ausgeschlossen. Die gesammelten Zweige schnürt man zu Hause fest zusammen und läßt sie einige Wochen unter dem Vordache der Hütte trocknen; hernach hält man sie einige Augenblicke ins Feuer, um ihnen größere Festigkeit zu geben, spitzt sie zu, löst von ihnen die Rinde, glättet sie und umwickelt das untere Ende mit einem Stück Bananen- oder Maishüllblatt, bevor man es in das Pfeifenkopfloch steckt, um so einerseits sein Festsitzen in der Öffnung zu ermöglichen und andererseits durch diese Dichtung guten Zug in der Pfeife zu haben. Wenn dann noch eine Pfeifenschnur *(lugole),* die aus Bananenfasern oder *ubombo* hergestellt wird, durch das Öhr am Kopf gezogen und am Pfeifenrohre befestigt ist, so wird nur noch der Tonkopf zu seinem Schutze in eine trockene Bananenblattscheide *(schafuto)* gehüllt, und nun kann die fertige Pfeife verkauft werden. Sie kostet in einfacher Ausführung 4 Pesa, wenn größer 6 Pesa; für Jumben-Pfeifen, die besonders große Köpfe und sehr lange Rohre haben, werden $^{1}/_{4}$—$^{1}/_{2}$ Rp. bezahlt. Köpfe mit Figuren (Fig. 128—131), die namentlich von Europäern gern gekauft werden, sind doppelt so teuer als einfache. Früher bezahlte man für eine kleine Pfeife 4 Scheiben Tabak, für eine große Jumben-Pfeife 16 Scheiben Tabak. Die Tabaksbeutel sind aus Leder gearbeitet (Fig. 132).

ndjemu (Cannabis), Hanf, ist in vielen Dörfern in mehreren Exemplaren neben den Häusern anzutreffen; namentlich wo Wanyamweze sich niedergelassen haben, nimmt seine Verbreitung zu. Der Mschambaa raucht die Blätter selten; man legt sie auf glühende Kohlenstückchen, die auf einer Kupfermünze im Kopf der Wasserpfeife (Fig. 133) ruhen, und atmet den Rauch, der Hustenreiz und dann Betäubung erzeugt, tief ein.

tambuu, Betelpfeffer, wächst in Usambara wild; das Betelkauen ist in den an Bondeiland angrenzenden Teilen unter den Waschambaa stark verbreitet. Einige kleine Stückchen der Betelnuß *(popo)* wickelt man zusammen mit etwas Natronsalz *(magadi)* und *katu* in ein mit Kalk bestreutes Blattstück des Betelpfeffers und kaut dieses Gemenge, das nach wenigen Augenblicken eine reichliche Absonderung des Speichels hervorruft. Wer kein *magadi* zur


Fig. 132. Tabaksbeutel aus Leder. 40 cm lang.

Hand hat, verwendet statt dessen Waschambaa-Tabak. Soll der Reiz des Betelkauens gesteigert werden, so mischt man jenem Gemisch noch etwas Zimmtrinde *(razini)* oder einige Körner *illiky* (wilden Kardamom) zu, Substanzen, die von den Indern eingehandelt, aber auch auf den Waschambaa-Märkten gewöhnlich in der Form feilgehalten werden, daß die Betelpfefferblätter bereits mit jenen Bestandteilen fertiggefüllt sind und das Stück etwa 1 Pesa kostet. Araber und Wasuaheli verkaufen zehn übereinander gelegte, zusammengerollte und mit einem Faden umschnürte Betelnußpfefferblätter zu 2 Pesa; die Inder geben *magadi* zu einem je nach der Größe des Stückes verschiedenen Preise und den Kalk, der in leere Betelnußschalen gefüllt ist, für 1 Pesa ab. Der braune Würfel *(katu)* kostet 2 Pesa, 3–5 Früchte *(illiky)* 5 Pesa. Nur die Waschambaa, die mit Küstenleuten oder Wabondei in regem Verkehre stehen und sich unter ihren Landsleuten ein größeres Ansehen geben wollen, huldigen dem Betelkauen, das sich schwerlich in ganz Usambara ausbreiten wird.

Von Gewürzen sind unter den Waschambaa verbreitet:

hiki, die Kapseln des echten Kardamoms, die von den Indern feilgehalten und von den der Suaheli-Kochkunst kundigen Waschambaafrauen bei Bereitung von Saucen verwendet werden.

samaka, die birnenförmigen Früchte von Amomum *(mala)*, deren angenehm riechende Samen man sehr gern kaut.

tangawisi (Ingwer) und *karafuu* (Gewürznelken) werden in den Dukas der Inder feilgeboten, doch von den Waschambaa nur wenig gekauft.

pile-pile (Capsicum frutescens) kommt an schattigen Stellen und Buschrändern vor; die roten Früchte werden getrocknet und pulverisiert. *pile-pile hoho* trägt zwar größere, aber nicht so scharf schmeckende Früchte; man reiht sie auf Stäbchen, trocknet sie über dem Feuer, stößt sie und verwahrt sie dann entweder für sich oder mit Salz gemischt in Büchsen aus Bambus oder Horn.

kulo, ein Baum, dessen Rinde wie Zimt verwendet wird.

kungu manga (Muskatnuß) wird bei der Zubereitung von Saucen vielfach benutzt, aber in weit größeren Mengen deshalb eingehandelt, weil die zerstoßene Frucht die Sinnlichkeit stark anreizt.

BERAUSCHENDE GETRÄNKE.

Wie dem Rauchen, sind die Waschambaa auch dem Trinken leidenschaftlich ergeben, sie werden aber darin von den Wadigo und Wabondei noch weit übertroffen, die fast täglich Trinkgelage veranstalten und sie bis tief in die Nacht ausdehnen. Total Betrunkene, die am Wege oder auf dem Felde liegen, und mit Delirium tremens behaftete Digo-Leute sind keine Seltenheit.

Bei den Waschambaa ist der Wein- oder Biergenuß zumeist auf einen Tag in der Woche beschränkt. Bei großen Festen darf es natürlich daran nicht fehlen, und die Wirkung des Alkohols macht sich dann in überschwenglichen Freudenbezeugungen und im lauten Singen Luft. Die eigentliche Festfeier und die Ankunft der Gäste findet immer erst am dritten Tage nach der Ansage statt. Fragt man: „Wann ist das Fest?“, so erhält man gewöhnlich die Antwort: „Heute ist *uschezi*“ und „morgen *utwe*“, Ausdrücke, mit denen man die an diesen Tagen stattfindenden Arbeiten für die Weinbereitung bezeichnet.

Fig. 133. Hanfpfeife.

Am ersten Tage *(uschezi)* gehen die Frauen in die Pflanzungen, schneiden Zuckerrohr ab und lösen von den Stengeln die harte Rinde; das geschälte Rohr bündeln sie und tragen es heim.

Am zweiten Tage *(utwe)* wird es in kleine Stücke zerschnitten und im Holzmörser solange von den Frauen gestampft, bis sich alle Fasern gelöst haben *(kusaga)*. Dann legt sich die Frau die zerstoßene Masse auf Hand und Unterarm und umwickelt sie vorsichtig mit einem Bindfaden, so daß ein wurstförmiges Paket entsteht *(kuschumbula)*, das nicht mehr zerfallen kann; durch das Ringen dieser Masse läuft der zuckrige Saft ab, den man in einem großen, neben den Holzmörser gestellten Tontopf auffängt, den trockenen Rückstand aber wegwirft. Nachdem nach und nach das ganze Bündel Zuckerrohr ausgepreßt worden ist, beginnt das Reinigen *(kawaza)* des Saftes. In jedem Hause ist zu dem Zweck ein *nkome* vorhanden, ein aus sehr dichtem Geflecht von Phoenix-Blättern hergestelltes, walzenförmiges Säckchen, das 20–25 cm lang und gegen 10 cm breit ist. Diese Filtriersäckchen sind in Ost-Usambara und im unteren Luengera-Tale bedeutend größer. Der durch sie geseihte, von groben Bestandteilen freigewordene Saft fließt in einen zweiten Topf ab, wird aus ihm wieder in den Filter zurückgegossen und das Verfahren solange fortgesetzt, bis ein leidlich reines Produkt entsteht. Dann stellt man den Topf mit dem Most am Abend an das Hüttenfeuer und setzt *schimbi*, den hefereichen Rest von früherem *pombe*, zu; während der Nacht geht die Gärung vor sich. Der unfertige Wein heißt *holwe*, der, weil er Leibweh verursachen kann, von den Waschambaa nicht gern getrunken wird.

Den dritten Tag nennt man *wali wa sindikwa*. Der vergorene Saft, eine trübe, schmutzig aussehende Flüssigkeit *(pombe yezejzwa)* schmeckt alkoholähnlich.

Dieser Zuckerrohrwein *(pombe ya mgua)* ist das eigentliche Nationalgetränk der Waschambaa, denn viel seltener genießen sie Honigwein *(pombe ya oki, lusuo)*, dessen Bereitung sie wohl erst von den Wambugu erlernten, die seit uralten Zeiten mit den Waschambaa in einem sehr lebhaften Honig-Tauschhandel stehen. Die Herstellung wird entweder auf dem Boden der Hütte oder neben dem Feuer vorgenommen, wo zu dem Zwecke ständig ein mächtiger Tontopf und neben ihm ein Kochtopf mit Honig steht. In dem großen Gefäße vermischt man den Honig solange mit Wasser, bis die Flüssigkeit nur noch schwach süß schmeckt; dann setzt man ihr *wicha*, die Wurzel von *makoli* zu. Nach vier Tagen ist das Getränk fertig, das eine etwas gelbliche Farbe hat und schwach vergoren ganz vorzüglich, vollständig vergoren widerlich-süßlich schmeckt. Honigwein wird weniger zum Hausverbrauch als für den Handel hergestellt; bei Festlichkeiten trinkt ihn gewöhnlich nur der Jumbe. Statt des Honigs kaufen die Waschambaa heutigentags vielfach nur Zuckermelasse, das *tenaki* zu 4 Rp., in den Läden der Inder.

Dattelpalmwein *(pombe ya msala)* wird nur von der armen Bevölkerung in den Berggegenden und sonst einzig in Zeiten der Not, wenn man sich kein Zuckerrohr verschaffen kann, hergestellt. Wenn viele Dattelpalmen in einer Gegend vorhanden sind, läßt sich der erwachsene Mschambaa ein besonderes Messer *(lugeno)* (Fig. 134) aus einer alten Hacke schmieden; dieses ähnelt in Form und Größe dem Buschmesser, hat aber nicht wie dieses seine Schneide an der Seite, sondern vorn an der Rundung. Der Mschambaa besteigt nun die Palme und bindet sich unterhalb der Blätterkrone mit einer großen Schlinge in der Art fest, daß der Strick ihm über den Rücken läuft und er die Füße gegen den Baum stemmen kann. Jetzt beginnt er eine gefährliche und mühsame Arbeit: das Entfernen der Baumkrone. Er hat beide Hände frei und schneidet zunächst die Stacheln vom Stammoberteil und den Scheiden der Blätter ab; dann setzt er das *lugeno* an und schlägt mit der Faust wie mit einem Hammer auf dessen Stiel. Schnitt reiht sich ringsum an Schnitt und, je tiefer sie geführt werden, um so schneller sinkt die Blätterkrone. Auch in der Weise wird ihre Entfernung bewerkstelligt, daß man nach dem Abschneiden der Stacheln ein Blatt nach dem anderen und schließlich die Spitze absticht. Die Hauptsache ist nun, am Rand der Schnittfläche eine Kerbe so anzu-

bringen, daß der ausfließende Saft in einen 20—25 cm unterhalb aufgehängten Flaschenkürbis *(kilenge)* ablaufen kann. Dieser Kürbis — jeder *kibuju* kann hier Verwendung finden — hängt mit seiner Schnur *(kamba)* entweder an einem stehengelassenen Stachel oder sie läuft quer über die Schnittfläche. Oberhalb der *kilenge*-Öffnung und unterhalb der Kerbe wird mit zwei *msala-, bombagoma-* oder *mgora*-Stacheln eine etwas ausgehöhlte, zungenartig zugeschnittene Blattscheide *(lupapi)* befestigt und, um keinen Tropfen des austretenden Saftes verlorengehen zu lassen, die eventuell entstandene Lücke zwischen ihr und dem Stamm sorgfältigst mit Lehm ausgefüllt (Fig. 135).

Von dieser Methode der Weingewinnung, die in Ost-Usambara vorherrscht, ist die in einigen Teilen West-Usambaras, so in Bumbuli, Mamba, Herkulo, Mazumbai usw., übliche wesentlich verschieden, denn hier wird nach der Entfernung der Blätterkrone der Stamm mit *quaro,* einem etwa 80 cm langem Holzstücke, langsam von oben her ausgehöhlt. Einen Tag um den anderen schöpft man den sich ansammelnden Palmsaft aus, bis der Zufluß aufgehört hat und der Baum eingegangen ist.

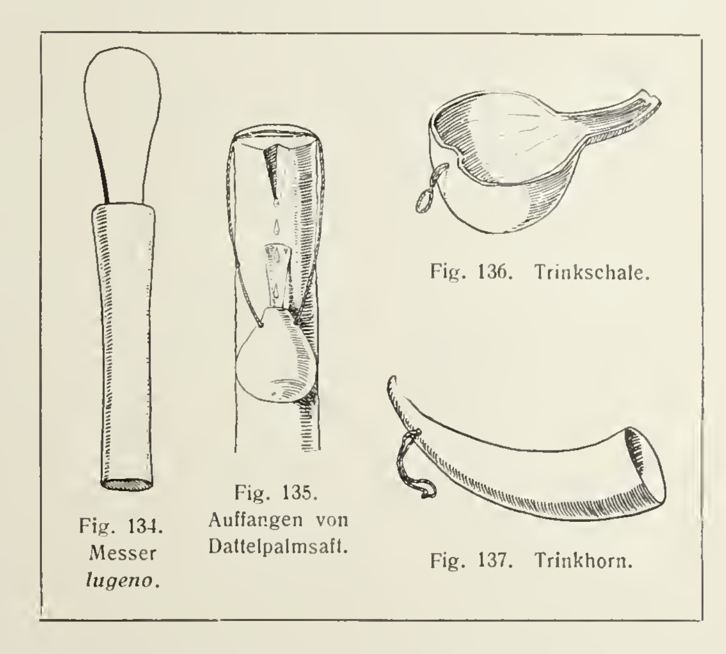


Fig. 134. Messer *lugeno.*

Fig. 135. Auffangen von Dattelpalmsaft.

Fig. 136. Trinkschale.

Fig. 137. Trinkhorn.

pombe ya mwumo wird nur in einzelnen Gegenden Usambaras, so im Luengera-Tale, unterhalb Lutindi bei Kihuhwi usw., bereitet. Um den Saft des *mwumo,* von den Wabondei *zande* genannt (Borassus flabelliformis var. Aethiop.), zu gewinnen, vereinigen sich mehrere Männer zum gemeinschaftlichen Bau eines Gerüstes *(wikweza);* sie binden ein Querholz über dem anderen am Stamme fest und geben ihnen durch aufrecht befestigte Längslatten Halt. Haben sie auf dieser Leiter die Krone erreicht, so hauen sie die mächtigen Blätter ab, entfernen nach und nach die gesamte Baumspitze und verfahren dann wie bei der Gewinnung des wilden Dattelpalmweins.

pombe ya mzasi (Kokospalmwein) wird nur in Ost-Usambara mit seinen reicheren Beständen von Kokospalmen gewonnen; man schneidet die jungen Blütentrauben ab und läßt in ein darunter befestigtes Kürbisgefäß den ausfließenden Saft laufen.

Nur in Zeiten der Not werden an Stelle des Zuckerrohrs die zerriebenen Früchte von *mzambia* zur Weinbereitung und für Limonaden benutzt; letzterem Zwecke dienen auch *mwiru*- und *kwazu*-Früchte.

Zum Ausschank des Weines und als Trinkgefäß gebraucht man *khasi*, den abgeschnittenen Hals des Flaschenkürbisses, den der Verkäufer von Wein stets in verschiedenen Größen zur Hand hat. Ein kleiner *khasi* kostet 1 Pesa, ein größerer 2 Pesa. Außer beim Honigwein, der bei Verwendung von einem *tenaki* Honig zum Preise von 3—4 Pesa einen Reinertrag von 10—15 Pesa abwirft, ist der durch Handel mit Weinen erzielte Gewinn ein nur kleiner.

Kokospalmen- und Honigwein saugt der Trinker gewöhnlich durch ein Röhrchen *(mliza),* das aus einem Halme von *luwiha* verfertigt und meistens an dem in die Flüssigkeit gesteckten Ende mit strahlenförmig über die Öffnung gebundenen feinen Fäden überspannt ist, um gleich einem Filter das Eindringen von allerhand Verunreinigungen zu verhindern.

pombe ya uhemba (Hirsebier) wird von den Waschambaa nur in den Gegenden, in denen sie mit den Wasegua zusammenwohnen und von denen sie die Zubereitung kennen gelernt haben, hergestellt. Man feuchtet die gereinigte Hirse an und läßt sie bis zur Bildung von Keimen *(mimela)* liegen, dann erfolgt das Trocknen in der Sonne und Zermahlen zu einem mehlähnlichen Pulver, das hernach mit Wasser gekocht wird *(rusu).* Einen Tag lang läßt man

das Gemisch stehen und filtriert *(kuhagaza)* es durch eine aus Zuckerrohr geflochtene, unten zugebundene Röhre *(nkome)*, die zwischen 30 und 40 cm lang ist und einen Durchmesser von etwa 18 cm hat. Wenn das Gebräu einige Zeit gestanden hat, ist es gebrauchsfertig und wird entweder aus *finga ja mpombe*, einem Flaschenkürbishals, oder aus flachen Schüsseln *(hapha)*, die aus der Schale der weißblühenden Kürbisart *(mabodwe)* hergestellt sind (Fig. 136), hin und wieder auch aus einem Trinkhorn *(tumbi)* (Fig. 137) oder einem Bambusstück *(lassi)* getrunken.

Für die verschiedenen Getränke gelten bei gleichem Volumen des Meßgefäßes folgende Preise:

Zuckerrohrwein . . . . 2 Pesa,	Hiersebier . . . . . 2–3 Pesa,	Kokospalmwein . . . . 4 Pesa,
Fächerpalmwein . . . . 2 „	Dattelpalmwein . . 3 „	Honigwein . . . . 8 „

Eine Reihe von Trinkliedern *(maimbo ya pombe)*, die in Bumbuli, Manga und Mlunguj gesungen werden, sei hier angefügt.

1. Bumbuli. *kunu kulunge kunu babala matamu maili khina nyadahe mlala nyna zengo dyma walume ehe tschapuata nalamsa zengo.*

2. Bumbuli. *koma tembo ukome gogonu inu ya kalanga haina kuo ingo mlala nyna zengo. dyma jangu walume nyndyma sagia Mugole.*

3. *Wulu afira mtoi Luengera soony mkaule matuny kukola tate nalamsa goma ndyma walume ehe tschanja goma ina wueñe.*

4. Bumbuli. *tschomboko tscha madula, tschina togo tschikiona mgoschi tschimuuze mbuli tate tyna zengo ndyma jetu tate ehé tschadua pombe yna weñe.*

5. Bumbuli. *pombe ya mgua yna lengolengo ytunge huhinga ikuoñe mbuli na gelegesa ndyma ziligana.*

6. Bumbuli. *wawyele wa kulambelwa siwakunda eze nygue afeluke meno tate nakulagila, hae mame ehe ny ngoma ndyma yna wueñe.*

7. Bumbuli. *nagua wyele kisiri mlango ngombe ya tate iita ya mbule.*

8. Bumbuli. *hekema kwale hana tongo hakema guku hana muzi nagamba nyingile nylamse wuana tata mamaña, ndyma ziligana nane kusungulumaña.*

9. Bumbuli. *wakaza zumbe nymilongo mine mke mkulu ny mbuewe ya kilama nokugombila ndyma mame, ehe tschapuata ndyma mame ehe tschapuata.*

10. Bumbuli. *mty mkulu una kiwumilo na uda myembe ny mty.*

11. Manga. *mzitu wasangulwa ny wakima kuja, mzitu wasangulwa mame eh, nja, mzitu wasangulwa ujany walume mame ehe kambi.*

12. Manga. *pombe ja tschelelwa kaina wañwe Kimueri Mtindi kafylany oleka Wuga ya hota miñoño najkala Magila tschangua belo tschangua oe, wuanangu wasima sima na mlango, nejgalany kaja bala bala ihota miñoño.*

13. Mlunguj. *watu walimila melu kolongo nami nylimile kuugulu maiwe eh eh tschangalima kenda Muhesa ehe.*

14. Mlunguj. *nytoe kizingity tscha salamuka kolokolo toza uta Mdigo akuela mambina tuelany goma ho nane.*

15. Mlunguj. *nika inu ina kupe ina kupe, kilela malika, kilela malika, ina kupe ho nane. ina kupe kilela malika msowilo nywany eh mame ehee.*

16. Bumbuli. *pombe kiñuelo leteny muanangu nymwike guha eh uja eh nane ehe mame.*

17. Bumbuli. *kaziwa kamgidy kakamema ezekamemezwe ny mazi ja schika ujany, ujany mame ehe ujany walume mame.*

18. Bumbuli. *washo ndezu tawañima mulile ijaja tyde wietu tywañime mlala Makilo jaja tyde wietu tywañime.*

19. Bumbuli. *eh tschalema muenda mbio oe, oe eh tschalema mgasi wa fisi genda palahole muaja tschalema mlala eh tschalema.*

20. Bumbuli. *imba ukala uimbe mbo limbo kumaña ukala ukala nysimu eh nja ujany walume kazi moto igoloka.*

21. Manga. *mwumo wa Bungu kitytymo waleka mkulu katatula kanzu eh uja uja nane ehé nané.*

22. Bumbuli. *kwe kili mbue mbuele kuli mdamu kapata wyele eh uja eh nane eh kambi tambo jangu nytambe na sange, sange, ny mbala kaguilwa mkono. ehe uya nyany walume nane eñe siwjo ehe kodi.*

23. Bumbuli. *ukadja wiaka wa mela mela tschiany tschelima tschidyge ny any eh uja uja nane nane ehe kambi, tongele mbelwa ny kada ñama nytongele mbelwa ehe uja ujany walume mame ehe nane.*

24. Bumbuli. *wiedy, wiedy na wanao kondo ja wazungu kaikusila tschady eh hinane ehe hinane tscha puata muenda nguzu mhakañe.*

25. Bumbuli. *kany djata kadja kawaluta soo kondo nya futy nyafuty kadyma kalygana kuatyona tose typuy.*

26. Manga. *jeje sengele dja Nemkoma dydumka ikalany hasy tyfunge ubala tate toelany goma ho nané nané.*

27. Manga. *kaja Bumbuli kuna ndere kulu dambygwa mangalwa wabuanga waholela mlala ija he madala msimo kula mame ehé toza muana kadyma kalygana.*

28. Manga. *mnazi eh tumba ho je je nane tagone nane eh kwa Ngumi nika kyhampa pombe nane watu waselewa nane kwa Ngumi eh nagoma muedy tenga eh nane onané uja uko ukalemela kwitangile Mkuego oh nane.*

29. Mlunguj. *kiamba nytongele idy balabala dykuisa ma mbuzi na Ngombe tschia nytschelonda nytscheona gome tate mkulago tsehia ny tschelonda ny tschione gome nane kusungulumaña.*

DIE DAGBAMBA.

EINE ETHNOGRAPHISCHE SKIZZE VON DR. RUDOLF FISCH, MISSIONSARZT.

EINLEITUNG.

Das Volk der Dagbamba wohnt in den nördlichen Teilen von Togo und den Northern Territories der englischen Goldküste, der Hauptsache nach zwischen den Flüssen Oti, im Osten und dem weißen Volta im Westen, zwischen 8^0 30′ und 10^0 nördlicher Breite. Östlich vom Oti wohnen noch etwa 8–9000 Dagbamba in Sanzugu und Nakpali.

Auf den deutschen Karten von Togo und den englischen der Goldküste sind die Dagbamba mit dem Namen Dagomba bezeichnet. Dieser Name rührt wohl daher, daß Hausaleute als Dollmetscher dienten und bei der Ungenauigkeit, mit welcher gerade Hausaleute fremde Worte wiedergeben (in Hausa kommt der Doppelkonsonant *gb* nicht vor) ist es nicht verwunderlich, daß die Hausa anstatt Dagbamba heute noch Dagomba sagen. Es ist zu bedauern, daß bei Feststellung von Eigennamen nicht mit größerer Genauigkeit vorgegangen wird.

Die Dagbamba zerfallen in eine Anzahl Stämme, die unter sich recht nahe verwandt sind. Am südlichsten wohnen die Nanúmba von 8^0 30′ bis zum 9. Grad nördlicher Breite, zwischen dem Oti und dem Kulukpene, vielleicht auch noch westlicher. Sie zählen etwa 20000 Seelen. Ihre Sprache, das Nanúmle, weicht nur sehr wenig von der Sprache der eigentlichen Dagbamba, dem Dagbane ab, Das Nanúmle scheint nur ein Dialekt des Dagbane zu sein, denn Nanúmba und Dagbámba verstehen sich ohne Schwierigkeit. Ihre Hauptstadt ist Bimbila.

Nördlich von den Nanúmba wohnen die eigentlichen Dagbámba, zwischen dem 9. und 10. Grad nördlicher Breite. Der kleinere Teil befindet sich auf deutschem, der größere auf englischem Gebiet. Der Stamm zählt etwa 80000 Seelen, wovon 17000 deutsche Untertanen sind. Ihre Hauptstadt ist Jéndi. Ihre frühere Hauptstadt soll beim heutigen Diare gelegen sein.

Nördlich von den Wohnsitzen der Dagbamba leben noch zwei kleine Stämme auf englischem Gebiet, nämlich die Mamprúsi und die, eigentlich nicht zu den Dagbamba gehörenden Tamprúsi. Letztere sind ursprünglich Sabáchse, sie wurden von Asanteern aus ihrem Wohnsitze am Volta in der Nähe des jetzigen Dabóya vertrieben, flüchteten sich nach Nordosten, siedelten sich in der Nähe der Tamprúsi an und haben ihre Muttersprache aufgegeben. Sie scheinen einen Dialekt des Dagbane zu sprechen und können nun wohl als ein von den Dagbamba assimiliertes Völkchen gelten. Mamprúsi und Tamprúsi zählen etwa 15000 Seelen.

Die Sprache der Dagbámba, das Dagbáne, gehört zu den Sudansprachen und ist mit der Sprache der Mosi im französischen Sudan ganz nahe verwandt, so nahe, daß die Verschiedenheit nur die etwas stark abweichender Dialekte zu erreichen scheint.

Die Religion der Dagbamba ist der in Westafrika gewöhnliche Animismus. Der Glaube an einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, hat sich ganz klar erhalten, Gott ist aber, wie es scheint, in den Vorstellungen der Dagbamba etwas in den Hintergrund getreten, im Vordergrund ist der Glaube an die meist schlimme Wirksamkeit von Geistern, deren Wohnung in Bäumen, Steinen, Flüssen und dergleichen angenommen wird. Ihre Organe, durch welche die Geister sich den Menschen offenbaren, sind die *tindāmba,* im Singular *tindāna,* auch *tingbángdamba* im Singular *tingbángdana*, was man vielleicht mit: Medizinmann, was das erste Wort betrifft (von *tim* = Medizin, und *lāna* oder *dāna* = Besitzer) vielleicht aber eher mit Erd-

herr (von *ting* = Erde, Landstück, ebenso *tingbang* Landstück) übersetzen kann. Jedenfalls befassen sich die Tindamba mit Krankenheilung und sind die gewerbsmäßigen Medizinmänner der Dagbamba, was aber nicht ausschließt, daß etymologisch ihr Titel, den sie tragen, doch „Erdherr" bedeuten kann.

In neuerer Zeit hat der Muhamedanismus unter den Dagbamba ganz bedeutende Eroberungen gemacht. Wenn auch die Häuptlinge selbst Heiden blieben, so bildet doch der Muhamedanismus eine gewisse politische Macht, mit der die Häuptlinge rechnen müssen. Durch den Einfluß des Muhamedanismus ist das Heidentum auf die abgelegenen Weiler zurückgedrängt worden. Kein Häuptling wagt es mehr, offene Zeichen des Geisterdienstes in eine Ortschaft zu bringen. Man ist darum bei einer Reise durch Dagbong erstaunt, nirgends die, von südlicher und nördlicher wohnenden Völkern her wohlbekannten Zeichen des Animismus zu finden, außer in abgelegenen Gehöften. Auch was die Sitten der Dagbamba betrifft, so wird erst genauere Kenntnis des Volks es ermöglichen, zu unterscheiden zwischen ursprünglich den Dagbamba eigentümlichen, und solchen, welche ihren Ursprung dem Mohamedanismus verdanken.

Das Land der Dagbamba, Dagbong, ist eine Tiefebene. Kaum nennenswerte Hügelzüge, meist nur seichte Bodenwellen, ziehen, annähernd von Ost nach West verlaufend, durchs Land. Die Flüsse Oti und Kulukpene haben sehr wenig Fall. Ihr ganz ungewöhnlich geschlängelter Lauf legt hievon Zeugnis ab. Das geringe Gefälle vermag nicht auch nur geringe Hindernisse zu überwinden.

Neben Granit und Gneiß kommt sehr verbreitet Quarzit vor und nicht selten trifft man auch Quarzsandstein von grauer oder rötlicher Farbe, der sich zum Bauen vorzüglich eignet. Über diesen Gesteinarten liegt in wechselnder Mächtigkeit Laterit, in welchem oft ein poröser Raseneisenstein vorkommt, stellenweise in bedeutender Ausdehnung, ganze Strecken flächenhaft bedeckend. Der verwitterte Laterit liefert den Einwohnern den Lehm für ihre Hütten. Den Flüßchen und Bächen entlang findet sich oft recht reichlich ein zur Töpferei geeigneter Lehm, vielfach wird auch ein weißlicher Lehm *(sólo)* gegraben und von Frauen und Kindern gern gegessen.

Das Klima des Landes ist ein ausgesprochen sudanisches, d. h. es herrscht vom November bis Ende März die trockene Zeit, von April bis Oktober die Regenzeit. In der trockenen Zeit erreicht die Lufttemperatur bei Tage ziemlich hohe Wärmegrade, die ungefähr zwischen 30 und 37° C. schwanken mögen, bei Nacht aber sinkt dann die Temperatur sehr beträchtlich, weil die in der Zeit herrschende Luftfeuchtigkeit nur sehr geringe Grade erreicht und daher die Wärmeausstrahlung ziemlich ungehindert ist. Es weht in der trockenen Zeit ein passatähnlicher Wind aus Nordost (in Dagbane *kikā* genannt). Er bringt Luftmassen her, welche durch sehr feinen Staub verunreinigt sind, der sich sehr lange in der Luft schwebend hält und die Ferne in silbergrauem Licht verschwinden läßt. Die Trübung besteht, nach meinen Untersuchungen, zum größten Teil aus verkohlten Pflanzenzellen, die wahrscheinlich von Grasarten herstammen.

Zu Beginn der Regenzeit schmückt sich das Land mit etwas wie einem Frühlingskleid. In den Bachtälern schießen kräftige Lilien auf, die auf einem fingerdicken Stengel 5—12 schöne weiße, mit rotbraunen Streifen in der Mitte der Perigonblätter versehene Blüten tragen. An trockeneren Stellen sprießen sehr zarte, fast durchsichtige, weiße, einblütige Lilien, deren Lebensdauer aber nur etwa zwei Stunden ist und die, sobald die Sonne höher steigt, ihre eben noch duftig weiße Krone senken und sterben. Irideen, Orchideen und Aroideen und verschiedene Liliazeen geben der Landschaft einen an den deutschen Frühling erinnernden Charakter, zumal auch die Laubbäume der Steppe zu der Zeit frisches Laub treiben. Die Gewitterregen bringen aber sehr große Niederschlagsmengen mit sich, und die Flüsse und Bäche treten bald über ihre Ufer, große Ebenen werden von Wasser überflutet, und der Verkehr wird, außer auf den von

der Regierung angelegten Straßen faßt unmöglich. Zu beiden Seiten des Oti und Kulukpene dehnen sich weite Überschwemmungsgebiete aus.

Das Kleid des Landes ist fast durchweg lichte Buschsavanne, oft nähert es sich mehr dem einer reinen Grassteppe, oft treten die sonst spärlichen Bäume näher zusammen und bilden lichte Wälder. Auffallend ist der Mangel an Palmen.

Unter den Bäumen sind zwei von besonderer Bedeutung, nämlich die Parkia africana und der Butyrospermum. Aus den Schoten des ersteren wird das gelbe Mark, welches zwischen den Bohnen liegt, getrocknet, gestoßen und als eine recht bekömmliche Volksnahrung genossen, von den Bohnen bereiten die Dagbambafrauen eine Art Pflanzenkäse (in Dagbane Kpalugu von Fremden Dedawa genannt), und mit einer Abkochung der leeren Schoten tränken die Dagbamba die Lehmwände und den Fußboden ihrer Hütten und machen sie dadurch nahezu staubfrei und haltbarer. Die Früchte des Butyrospermum sind stark pflaumengroß. Das saftige Fleisch der Hülle ist bei Menschen und besonders Elefanten sehr beliebt. Aus dem Kern der Früchte wird durch Kochen ein ausgezeichnetes Pflanzenfett bereitet, die sogenannte Schibutter.

Auf den weiten Ebenen wachsen natürlich verschiedene Grasarten, von mehr als zwei Meter hohem Elefantengras bis zu dem nur ein Meter hohen Gras, welches von den Dagbamba zur Bedachung verwendet wird.

Entsprechend der dünnen Bevölkerung ist das Land ziemlich wildreich, aber lange nicht in dem Maße wie Ost- und Zentralafrika. Immerhin sollen etwa Neger gezwungen werden, ihre Dörfer zu verlegen, weil immer wieder Elefanten ihre Hütten eindrückten, wenn sie sich an dem ihnen sehr zusagenden Grasrand der Hütten reiben. Auch Löwen sollen noch in einzelnen Teilen des Landes vorkommen.

Die Staatsform der Dagbamba ist die gewöhnliche in Afrika. Jedes Dorf hat seinen Häuptling, dem ein Rat von Ältesten beigegeben ist, von denen jeder sein besonderes Amt hat. Die Dorfhäuptlinge stehen wieder unter gewissen Oberhäuptlingen und diese wieder unter dem eigentlichen Oberhäuptling, dem König des ganzen Stammes. Auch diese stehen unter dem König des ganzen Volkes, der bei den Dagbamba in Jendi seinen Sitz hat. Es scheint, daß früher eine andere Stadt die Hauptstadt des Dagbambareiches war. Sie lag, wie mir berichtet wurde, in der Nähe von Diare. Die Regierungsform war eine durch die Ältesten des Königs gemäßigte absolute Monarchie. Unter kraftvollen Herrschern wird sie wohl nicht selten die Form despotischer Gewaltherrschaft angenommen haben. Jetzt ist natürlich die Macht der Häuptlinge ganz bedeutend durch die europäischen Kolonialregierungen eingeschränkt.

Die Dagbamba und Nanumba sind jetzt ein ziemlich friedliches Völkchen. Wenn sie auch früher eine ganze Anzahl Kriege führten und sich jetzt noch in ihren Gesängen an den Kriegstaten ihrer Vorfahren begeistern. Jedermann freut sich nun der Sicherheit, welche durch die deutsche und englische Regierung gewährleistet ist.

Wenn auch der Verfasser bei seiner Reise unter den Dagbamba ziemlich viel Tuberkulose der Lungen, viel Lues, Framboesie, Gonorrhoe und außer Malaria, Amoebendysenterie, Filaria Medinensis, Lepra und besonders viel chronische Bindehautkatarrhe, die schließlich zu Erblindung führen, beobachtete, so scheint doch das Volk der Dagbamba ein verhältnismäßig gesundes zu sein. Jedenfalls hat sehr vorteilhaft das Verbot der Schnapseinfuhr gewirkt. Die Jungmannschaft ist durchweg frisch und elastisch, und es fielen die zahlreichen, recht gut erhaltenen alten Leute auf.

Die Beschäftigung der Dagbamba ist fast ausschließlich Ackerbau. Eine wachsende Zahl geht auf Reisen, besonders an die verdienstreichen Orte der südlichen Goldküste und verdienen sich dort in der Kakaoerntezeit durch Tragen von Kakao nach den Stapelplätzen, durch Kleinhandel oder Zwischenhandel viel leichter Geld als in ihrem Heimatlande. Eine Anzahl liegt der Jagd berufsmäßig ob.

Die Viehzucht ist in den Anfängen. In den früheren unsicheren Zeiten war keine große Aussicht, durch Viehzucht vorwärts zu kommen, wenn jeden Augenblick eine Kriegsschaar das Vieh wegtreiben konnte. Auch jetzt hat die Viehzucht keine sehr große Aussicht, denn überall treten Tsetsefliegen, besonders häufig in der Regenzeit, auf. Viehtransporte aus dem Norden erleiden oft eine Einbuße von bis zu 80% der Tiere durch Nagana, die Krankheit, welche von einer gewissen Art der Tsetsefliegen auf Rindvieh und Pferde übertragen wird. Ziegen, meist die kleinen schwarzen Zwergziegen und glatthaarige Schafe werden in nicht sehr großer Zahl von den Dagbamba gezogen, daneben halten sie Hühner, Enten und Perlhühner. Hunde werden zahlreich gehalten, aber nirgends gewahrt man rationelle Behandlung der Tiere durch zweckmäßige Fütterung und Zuführung frischen Blutes.

Das Volk baut verschiedene Arten Jams (Dioscorea), dann vornehmlich Sorghum und Durrha, auch etwas Kolbenhirse (Penicetum), verschiedene Bohnenarten, Erdnüsse und Ähnliches. Früchte fehlen fast ganz, nur die vom Süden her eingewanderten Papaya bekommt man zu sehen und etwa einmal, eher als Seltenheit, eine kleine Zitronenart. Das wird nun bald besser werden, denn die deutsche Regierung gibt sich alle Mühe, Fruchtbäume einzuführen, und diese Bemühungen werden sicher Erfolg haben.

Die Nahrung der Dagbamba ist fast ausschließlich vegetabilisch. Fleisch gilt als Speise für Vornehme, immerhin essen sie gern Eier und haben auch keinen Widerwillen gegen Kuhmilch, wie die südlicher wohnenden Völker. Sehr gern haben sie als Zukost Honig. Sie legen auf Bäume in der Nähe ihrer Gehöfte oder ihrer Felder große Kürbisschalen, wahrscheinlich dienen diese als Schutz gegen die Hitze, denn darunter soll ein gewöhnlicher gebrannter Topf auf dem Baum angebracht sein, in welchen dann ein Volk von Bienen zieht. Wenn man annehmen kann, daß genügend Honig vorhanden ist, so geht der Besitzer nachts hin, räuchert den Schwarm aus, wobei derselbe wohl stets völlig zugrunde gerichtet wird, und bemächtigt sich des Honigs. Trotz diesem barbarischen Raubbau scheinen sich die Bienenvölker nicht wesentlich verringert zu haben (vgl. III, Fabel 19).

Außer Ackerbau und Jagd werden in Dagbong einige bescheidene Handwerke betrieben. Weber verfertigen mit heimischer Baumwolle lange, schmale Streifen Stoff, die dann aneinander genäht werden. Die Webstühle, mit welchen diese Arbeiten angefertigt werden, sind erstaunlich einfach. Auch Frauen beteiligen sich an solchen Arbeiten.

Sattler verarbeiten verschiedene Lederarten und bringen an ledernen Kissenbezügen, Taschen, Sandalen und dergleichen durch Wegschneiden der Epidermis ganz nette Zeichnungen zustande.

In jeder Ortschaft ist wenigstens ein Barbier, der zugleich auch die sogenannte kleine Chirurgie betreibt, namentlich die Beschneidung zu besorgen hat.

An Stellen, wo geeigneter Lehm gefunden wird, verfertigen Frauen ganz nette Töpfe für Wasser oder Bier, die sie mit geschmackvollen Zeichnungen versehen. Es ist erstaunlich, wie sie ohne eine Drehscheibe, nahezu tadellos runde Töpfe zustande bringen. Außer solchen Töpfen verfertigen sie noch Lampen, Pfeifenköpfe, Kuchenformen, ähnlich unsern bekannten Pfannen für Spiegeleier aus Lehm und brennen sie.

Überreste der alten Kunst in Messingguß, die einst in Benin zu hoher Vollkommenheit gedieh, findet man auch in Dagbong, es sind Schmiede, welche die Kunst ausüben, ihre Erzeugnisse sind aber nicht sehr hervorragend.

Die Kleidung der Dagbamba besteht bei den Männern aus einem Leibrock von derbem Baumwollstoff, so wie er von den Webern des Landes gewoben wird, als Kopfbedeckung dient eine ziemlich lange zylindrische Mütze von eben solchem Stoff, an derselben wie am Leibrock sind oft Amulette in wechselnder Zahl angebracht. Bei der Arbeit auf dem Feld wird der Leibrock abgelegt und nur das stets getragene Lendentuch bleibt als einzige Bedeckung. Strohhüte scheinen von auswärts eingeführt zu werden. Frauen tragen außer dem Lendentuch ein einfaches Stück Baumwollstoff, welches sie über Brust oder den Unterleib

durch Einwickeln befestigen. Auch Männer tragen gern ein solches Tuch über dem Leibrock in oft recht malerischem Faltenwurf. Kinder und junge Leute, oft bis zur Pubertät, gehen nackt. Die Muhamedaner sehen auf bessere Bekleidung ihrer Frauen und Kinder.

Die Wohnungen der Dagbamba und der ihnen verwandten Stämme sind ausschließlich Rundhütten. Die Mauern bestehen aus 12—40 cm dicken Lehmwänden, je nach dem Durchmesser der Rundhütte. Die Türöffnung wird meist erst nach Fertigstellung der Mauern ausgebrochen, eine Wulst von dunklem Lehm wird auf die Ränder der Türöffnung aufmodelliert und in diesen Wulst werden dann, oft recht zierlich, kleine und große europäische Tellerscherben, oder auch ganze Teller, in Ermangelung solcher Scherben Stücke von Kürbisschalen in den noch weichen Lehm eingedrückt. Die Türöffnungen sind oval, ungefähr 150—180 cm hoch und 60—80 cm breit. Auf die 2—2,5 m hohen Mauern wird ein recht solide gearbeitetes Grasdach gefertigt, das auf einem in der Mitte der Hütte eingerammten Baumstämmchen ruht. Bei größeren Hütten wird das schwere Dach durch ein Gerüst getragen, das von einer wechselnden Zahl von Baumstämmchen gebildet wird. Diese Rundhütten stehen nicht einzeln, sondern sind immer in wechselnder Zahl zu Gehöften vereinigt. Die Hütten eines Gehöfts bilden annähernd einen Kreis oder ein Oval und sind untereinander durch eine Ringmauer verbunden. Die Gehöfte der gewöhnlichen Leute haben nur eine Hütte mit Ausgangsöffnung ins Freie, alle anderen Hütten haben eine Türöffnung, die nur in den Innenraum des Gehöfts führt. Pferdebesitzer haben unter ihren Hütten eine, die für den Pferdeknecht bestimmt ist und diese hat dann keine Türöffnung in den Hofraum, sondern nur eine nach außen führende. Außer den Türöffnungen finden sich keine andern Öffnungen in den Hütten. Bei Nacht werden die Türöffnungen mit dicken, geflochtenen Matten verschlossen, entweder so, daß die Matten einfach vor die Öffnung gelehnt oder daß sie mit Hilfe eines Stocks, der an der Türmatte angebunden ist und dann innerhalb der Hütte quer zur Türöffnung gedreht wird, festgehalten werden.

Das Material zu den folgenden Ausführungen verdanke ich einer sprachlichen Arbeit, die ich im Anschluß an eine Reise durch Togo an die Hand nahm. Ein junger Dagbamba, Musa, gebürtig von Karaga, im englischen Teil des Landes Dagbong, wurde von mir während der Reise in meine Dienste genommen, und er erzählte mir, im Verlauf der sprachlichen Arbeit über das Dagbane, was er von Sitten und Lebensgewohnheiten seines Volks wußte, ferner einiges Historisches und endlich eine Anzahl Märchen, wie sie sich die jungen Leute beim Mondschein, unter einem Schattenbaum oder am flackernden Herdfeuer erzählen. War er mit seiner Weisheit zu Ende, so holte er sich wohl bei älteren Volksgenossen, die sich an der Stätte meiner Wirksamkeit in Aburi auf der Goldküste aufhielten, Rat.

Die Art und Weise, wie dies Material gesammelt wurde, erklärt die verschiedenen Mängel, welche der Arbeit anhaften, und ich hoffe schon durch den Titel diese Mängel genügend angedeutet zu haben, so daß allfällige Erwartungen nicht zu sehr enttäuscht werden.

I. HISTORISCHES.

Die Traditionen über den Ursprung der Dagbamba weisen auf die Ebenen des nordöstlichen Sudan hin. Dort habe in der Nähe von Kano ein König gelebt, dem sei einst ein ausnahmsweise kräftig entwickelter Sohn geboren worden. Sein Großvater, ein mächtiger Häuptling, habe bei seinem Anblick eine große Freude gehabt und habe dabei den Ausspruch getan: Der Junge habe einen Kopf wie eine Kugel von Pflanzenkäse. Der Junge hieß von da an „Großkopf". Bald habe er sich bei der Jagd und im Kriege hervorgetan, habe dann Anhänger um sich gesammelt und ein eigenes Königreich gegründet und zwar südlich von Kano. Er sei der Stammvater der Dagbamba.

Unter den Heldentaten, die jetzt noch im Rezitativgesang beim Kriegstanz gefeiert werden, ist besonders ein Kriegszug nach Basari, Banjeli und Natschamba, der siegreich endete, ge-

feiert. Eben so werden Kriegszüge gegen die Gúrusi, gegen Garesále und Yisāga erwähnt. Die Häuptlinge von Garesále und Yisāga seien in die Gefangenschaft der Dagbamba geraten und von diesen dem König in Kumase geschenkt worden. Es scheint dies eine Art Tribut gewesen zu sein, der dem Asantekönig geschickt wurde, denn die Dagbamba waren seit einer gewissen Zeit dem König in Kumase tributpflichtig.

Wie dieses Abhängigkeitsverhältnis zustande kam, wird in folgender Weise erzählt: Der König von Kumase sei einst nach Dagbong gekommen und habe einen Sklaven gekauft. Dieser Sklave sei entsprungen, und dafür wurde der König der Dagbamba verantwortlich gemacht. Bei der Verhandlung, welche in Salaga geführt worden sei, habe sich die Schuld des Jendikönigs herausgestellt, er habe für den entlaufenen Sklaven zehn andere geben müssen, und seitdem sei Dagbong Asante tributpflichtig.

Wie die Sabáchse Tamprúsi (oder Tamplúnse) wurden und woher die Dschakósi stammen. Einst zogen Asanteer von Sampa und Gyapakurom, im nördlichen Teil von Asante gelegen, aus und überfielen die Sabachse, die damals in der Nähe des jetzigen Daboya wohnten. Die Sabachse wurden besiegt, flüchteten sich gegen Nordosten und fanden in der Nähe der Wohnsitze der Mamprusi Zuflucht. Die Asanteer verfolgten sie und besiegten auch die Mamprusi bei dem Markt Gbong. Von dort zogen sie nach Segberi und sandten dem damaligen Dagbambakönig Kulunku eine Herausforderung: „Rüste Dich, ich werde Dich angreifen“. König Kulunku lies ihnen sagen: „Greift man friedliche Gefährten ohne Grund an! Wohlan, wer der Stärkere ist, der soll in Dagbong herrschen“. Schnell rüstete Kulunku sein Heer, überfiel die Herrschaar der Asanteer und brachte ihr eine schwere Niederlage bei. Die Wege zurück nach Asante wurden gesperrt, und den Geschlagenen blieb nichts übrig, als sich nach Nordosten zu flüchten. Dort schlugen sie ein Lager auf unter ihrem Anführer Mangu. Kriegslager heißt in Dagbáne Sansánne, von den ganz niedrigen Grashüttchen, in welchen die Krieger zu schlafen pflegen, daher der Name des Orts Sansánne Mángu, das Lager des Mangu. Die von dieser Asanteeheerschaar zuerst vertriebenen Sabachse verlernten ihre Muttersprache und werden nun Tamprúsi (Tamplúnse) genannt, die in Sansánne Mángu niedergelassenen Asanteflüchtlinge aber heißen jetzt Dschakósi. Die ursprüngliche Sprache der Dschakósi ist sehr verändert worden. Wie sie ein parasitenartiges Leben führten, so haben sie auch von den Sprachen der umliegenden Völker eine Menge Worte in ihre Sprache aufgenommen.

Die Zerstörung von Sálaga durch die Dagbamba. Die Häuptlinge von Táresu, Mpaháe, Lampóre und Gamáschi belagerten einst Sálaga (eine bedeutende Handelsstadt, jetzt im englischen Gebiet, zwischen den Flüssen Kulukpéne und Vólta, unter 8° 30′ nördlicher Breite gelegen). Der Häuptling von Sálaga schickte nach Jéndi und ließ den König der Dagbamba um Hilfe bitten. Sie wurde ihm gewährt, indem der König von Jendi den Häuptling von Kásuli, Yáhaya beauftragte, mit seinen Streitern schnellstens nach Sálaga zu marschieren und den Häuptling von Sálaga zu entsetzen. Der Auftrag wurde ausgeführt, die Belagerer besiegt und der Häuptling von Gamáschi sogar gefangen genommen und dem Jendikönig gebracht. Der Jendikönig habe den Gefangenen höhnisch gefragt: „Nicht wahr, Du hast gemeint, das sei recht, wenn Du Wehrlose und Fremdlinge tötetest und beraubtest? Sieh, um aller dieser bösen Taten willen hat Gott Dich fangen und mir übergeben lassen“. Dann, nachdem er ihm so nachdrücklich alle seine früheren Untaten vorgehalten habe, habe er den besiegten Häuptling frei gelassen.

Als Yahaya Kasuli mit seinen Kriegern von Sálaga zurückkehrte, wurde er von einem Hausamann verhöhnt, indem dieser letztere folgendes Spottlied sang: „Warum ist Yahaya Kasuli vor Sálaga gezogen? Besitzt doch Sálaga Kleider, Sálaga verfügt über Geld, in Sálaga ist ein Sklavenmarkt! Nun kehrt er nach Jendi zurück. Was bringt er denn seinem Herrn, dem König von Jendi? Aber Yahaya Kasuli ist eben ein Weib und kein Mann.“

Als Yahaya Kasuli dies Spottlied hörte, sei er wütend geworden. Er habe seine Soldaten gesammelt und ihnen befohlen, sofort nach Sálaga zurück zu marschieren. Er habe Sálaga eingenommen, ausgeraubt und zerstört. Der König von Jendi wagte nicht gegen diese Gewalttat energisch Stellung zu nehmen, wahrscheinlich wegen dem wilden Charakter Yahaya Kasulis (siehe später die Häuptlingslieder), es ist aber bezeichnend, daß in Verbindung mit dieser Erzählung mir von meinem Gewährsmann versichert wurde: die Dagbamba hätten einen tiefen Widerwillen gegen die Hausa, denn überall trachten sie darnach, die Regierungsgewalt an sich zu bringen. „Wo sie nur hinkommen, streben sie nach der Regierungsgewalt. Wären die Europäer nicht da, so würden die Hausa von den Dagbamba aus ihrem Lande vertrieben.“ Die Verantwortung für die schmähliche Tat ihres Nationalhelden legen sie ganz und gar den Hausa zur Last und folgen so ihrem Landesoberhaupt, das auch nicht wagte, den eigentlichen Übeltäter zu strafen.

Die Besitzergreifung ihres Landes durch die englische resp. deutsche Regierung ließen sich die Dagbamba nicht gutwillig gefallen. Sie stellten sich sowohl einer deutschen Schutztruppe, als auch einer englischen Soldatenabteilung feindselig entgegen und wehrten sich so gut sie konnten. An den überlegenen Waffen und der Disziplin der Schutztruppe aber brach ihr Widerstand zusammen, und nun freuen sie sich an den Früchten des Friedens und der Ordnung, welche durch die schonende europäische Regierung dem Lande zugute kommen. Das Willkürregiment und die Rücksichtslosigkeit, namentlich der Häuptlingssöhne, sind noch in zu frischer Erinnerung.

II. SITTEN UND LEBENSGEWOHNHEITEN.

1. GEBURT EINES KINDES.

Die Geburt eines Kindes, besonders die eines Sohnes, bringt große Freude ins Gehöft. Die Bewohnerschaft des Dorfes stellt sich zum Glückwunsch bei den Eltern ein. Der Glückwunsch lautet: *Nā zugu zung (z* = ein ganz weiches s*)*! Deutsch etwa: Glück zu! Wörtlich: „Heil, schöner Kopf!“ Die Antwort auf den Glückwunsch, wie auf die meisten Grüße ist: *Nā!* Für die Glückwünschenden wird ein gemeinsames Mahl bereitet. Dem Häuptling und den Ältesten wird ein Anteil an dem Mahl ins Haus geschickt. Vor dem Mahl wird Wasser herumgereicht und die Gäste waschen damit ihre Hände, dann greifen sie zu. Die Speisen werden aus gemeinsamer Schüssel mit Zeige- und Mittelfinger der rechten Hand genommen und zum Munde geführt.

Wenn die Mahlzeit beendet ist, so verabschieden sich die meisten, indem sie sagen: „Wir kehren nun in unser Gehöft zurück“. Darauf sagt der Gastgeber freundlich: „Grüßet mir euer Gehöft“.

Muhamedaner feiern die Geburt eines Kindes durch einen Gottesdienst in der Moschee, an den sich dann ebenfalls eine Mahlzeit anschließt, von der der Imam den besten Teil erhält.

Zwillingsgeburten sind für die Dagbamba keine freudigen Ereignisse. In einem solchen Fall läßt man den Wahrsager kommen. Er ist eine andere Person als der eigentliche Götzenpriester. Letzterer wird mit Tindana Landherr oder Medizinmann, ersterer mit *baḥa* (Bacha) bezeichnet. Man gibt ihm ein weißes und ein braunes Huhn, ferner ein Perlhuhn. Der Wahrsager tötet die Tiere, und man kocht sie, der Wahrsager mischt dann eine gewisse Medizin hinein und dann essen alle zusammen mit dem Wahrsager das Gericht. Darauf gehen sie in Begleitung des Wahrsagers an eine Wegteilung und dort gießen sie ein Trankopfer, bestehend aus Hirsebier resp. Durrhabier. Zwillingsmädchen darf kein gemeiner Mann aus dem Volk heiraten. Sie werden alle den Häuptlingen gebracht und diese nehmen die Zwillingsmädchen in ihren Harem auf.

Kinder mit Mißbildungen, Hasenscharten, überzähligen Fingern und dergleichen, werden nicht umgebracht, man traut ihnen aber allerlei Schlimmes zu und glaubt ihre Mißbildungen seien die Strafe für früher von ihnen begangene Übeltaten.

Albinos stehen im Ruf besonderer Tapferkeit und werden von den Häuptlingen mit Vorliebe für ihre Leibgarde in Dienst genommen. Sterben neugeborene Kinder, so tröstet man sich damit, daß man sagt: Die Kinder seien eben Gottes Kinder und nicht dieser Welt Kinder gewesen, darum seien sie nicht in der Welt geblieben. Man näht ihnen kleine Mäntelchen, bekleidet sie damit und begräbt sie ehrerbietig.

2. NAMENGEBUNG.

Die Namen der Kinder sind durch Herkommen festgelegt. Sie werden durch den Wochentag, an dem ein Kind geboren wurde, bestimmt, und zwar nach folgendem Schema:

Wochentag	Knabenname	Mädchenname
Sonntag, *alahári*	*Yácho̱*	*Láhare*
Montag, *atáni*	*Alensáne*	*Táni*
Dienstag, *talā́ta*	*Móro*	*Silā́ta*
Mittwoch, *aláleba*	*Natóchema*	*Láleba*
Donnerstag, *alahámisi*	*Máhomang*	*Lámisi*
Freitag, *alesúma*	*Yísa*	*Alesúma*
Sonnabend, *asíbiri*	*Sibidŭṓ*	*Síbiri*

Einige Heiden verabscheuen aber gewisse Tagesnamen aus religiösen Gründen. Wenn ihnen nun ein Kind an einem solchen von ihnen verabscheuten Tag geboren wird, so nennen sie ihr Kind nach einem andern, ihnen genehmen Tag. Es wird z. B. einem Dagbamba ein Kind am Freitag geboren. Der Mann sagt: „Ich verabscheue den Freitag, der Montag aber ist mir genehm", darum nennt er sein Kind anstatt *Yísa* oder *Alesúma*, vielmehr *Alensáne* oder *Táni*. Die Muhamedaner aber machen keinen Unterschied zwischen den Wochentagen. Mein Gewährsmann sagte: „Sie folgen Gott nach und irgend ein beliebiger Tag ist ihnen darum ein gelegener Tag".

Die Muhamedaner lassen den Imam, resp. den Vorsteher der Muhamedanergemeinde den Namen des betreffenden Kindes im Koran suchen. Die gewöhnlichen Namen für Muhamedanerkinder sind die gleichen wie sonst in muhamedanischen Ländern, Idrisu, Ibrahima, Musa, Mahomadu, Umaru; Fatima und ähnliche trifft man stets.

Auch für Zwillingskinder sind schon Namen vorgesehen:

Wenn zwei Knaben geboren werden, so heißt der eine *Napádŭō*, der andere *Dakócho̱*.

Wenn zwei Mädchen geboren werden, so heißt das eine *Ākua*, das andere *Napā́re*.

Wenn ein Knabe und ein Mädchen geboren wird, so heißt der Knabe *Napaduṓ*, das Mädchen *Wumbē*.

Kinder mit Mißbildungen, Hasenscharten, überzähligen Fingern haben ebenfalls besondere Namen: Ein mit solchen Fehlern behafteter Knabe heißt *Nyerengáne*, ein mit solchen Fehlern behaftetes Mädchen heißt *Lahanām*.

Wird in derselben Familie nochmals ein mißgebildetes Kind geboren, so heißt der Knabe *Wumbu*, das Mädchen *Ntusúmde*.

3. BESCHNEIDUNG.

Ob die Beschneidung bei den Dagbamba erst durch den Mohamedanismus eingeführt worden sei, ist eine erst später zu entscheidende Frage. Jedenfalls beschneiden nicht alle Dagbamba ihre Knäblein. Beschneidung der Mädchen kommt meines Wissens nicht vor. Für die Ansicht, daß die Beschneidung den Dagbamba eigentümlich ist, spricht vielleicht der Umstand, daß die nahe verwandten, noch heidnischen Mamprusi beschneiden, ebenso die Tamprusi und die Wongara (ob diese nicht die Beschneidung durch die Muhamedaner bekommen haben, kann ich nicht sagen, jedenfalls beschneiden die Nachbarvölker, die noch rein heidnisch sind, die Kusasi, Moaba, Kunkpamba (Konkomba) und Dschakosi ihre Söhne nicht.)

Die Beschneidung findet wahrscheinlich am Tag nach der Namengebung statt und wird vom Barbier vollzogen. Er bekommt dafür gewöhnlich 2400 Kaurimuscheln, ein Huhn und etwa auch ein paar Kolakerne. Nach der Beschneidung geht die Mutter mit ihrem Knäblein eine Woche lang in eine Hütte in der Nähe der Ortschaft. Erst wenn die Wunde geheilt ist, kehrt die Mutter mit ihrem Kind wieder in das Gehöft zurück.

4. DAS ERSTE LEBENSJAHR DES KINDES.

Kurze Zeit nach der Namengebung und Beschneidung kommt der Schwiegervater des Ehemannes und holt die Mutter des Kindes mit dem Kind ab und führt sie in sein Gehöft. Dort bleibt die Frau mit ihrem Kind ein volles Jahr. Der Ehemann der Frau versorgt sie in der Zeit mit Speise, Feuerholz und „Suppengeld", er darf sich aber nicht bei seinem Schwiegervater längere Zeit aufhalten.

Nach Verlauf eines Jahres kommt dann der Mann und holt seine Frau und sein Kind wieder ab. Sind beide gesund geblieben, so freut sich der Schwiegervater, so wie man sich freut, wenn man anvertrautes Gut wieder unversehrt seinem Eigentümer übergeben kann.

5. WIEDERHOLTES STERBEN VON GANZ KLEINEN KINDERN.

So leicht man sich tröstet, wenn einmal ein kleines Kind stirbt, so sehr sind die Eltern geängstet, wenn sich das wiederholt. In einem solchen Fall geht die Mutter, welche schon wiederholt Kinder verloren hatte, mit ihrem ganz kleinen, kürzlich geborenen Kind vor die Ältesten, oder wird wohl auch vor sie gerufen und dort bietet sie nun ihr Kind zum Kauf an. Die Ältesten gehen auf das Angebot ein, fragen die Mutter: „Wie viel willst Du für dein Kind, eine oder drei Kaurimuscheln?" Die Frau pflegt dann zu sagen: „Ich verlange drei Kaurimuscheln". Die Ältesten holen daraufhin drei Muscheln, geben sie der Frau und erklären: der Name des Kindes sei nun, wenn es ein Knabe ist, *Daba* (Sklave), wenn es ein Mädchen ist, *Dabpacha* (Sklavin). Sie übergeben der Mutter ihr Kind wieder mit der Versicherung: „Nun wird es nicht mehr sterben".

6. JUGENDUNTERRICHT.

Bei den Dagbamba besteht die eigentümliche Einrichtung, daß die eigentliche Erziehung der Knaben nicht durch die Eltern, sondern durch die Ältesten einer Ortschaft besorgt wird. Auf die Frage nach dem Grund dieser Sitte erklärte mir mein Gewährsmann: „Ein Vater kann unmöglich seinen Sohn erziehen (in Dabane: wuhe yem, wörtlich Weisheit, Anstand zeigen), denn wenn er das täte, so bekäme er dabei beständig mit seiner Frau, der Mutter des Knaben, Streit.

Als Erzieher der Knaben amtieren die verschiedenen Unterbeamten der Häuptlinge, die Ältesten. Ich verweise auf das später zu gebende Verzeichnis derselben.

Wenn ein Knabe etwa 10–12 Jahre alt geworden ist, so bringt ihn sein Vater zu einem dieser Ältesten und sagt etwa Folgendes:

„Ich wünsche, daß Du meinen Sohn hier unterrichtest, daß er lerne einen Alten ehren. Wenn ich meinen Sohn ohne solchen Unterricht aufwachsen lassen und dann sterben würde, so würde ich diesen meinen Sohn als einen unnützen Menschen zurücklassen".

Der Älteste nimmt daraufhin den Knaben in sein Gehöft auf. Dort ist er in Kost und Wohnung, nur etwa abends geht er in das väterliche Gehöft, seine Mutter zu grüßen. Er bleibt bei seinem Erzieher 2—4 Jahre, arbeitet für ihn auf dem Felde und im Gehöft, und als Entgelt dafür unterrichtet ihn der Älteste. Beliebte Älteste haben oft bis zu zehn solche Schüler, weniger beliebte nur einen. Ist der Unterricht wirklich ungenügend, so darf ein Junge einfach den Lehrmeister verlassen, und sein Vater sieht dann nach einem geeigneteren. „Es gebe eben Lehrer mit gutem und solche mit bösem Charakter. Geizhälse, welche ihren Schülern nicht genug zu essen geben und andere, die gütig und freundlich seien."

Zunächst läßt man einen solchen Knaben sich ein wenig angewöhnen, und nach etwa zehn Tagen beginnt dann der Unterricht. Der Lehrmeister sitzt auf seinen Lederkissen im großen Eingangshaus seines Gehöfts, und die Schüler sitzen, oder richtiger kauern, im Kreis um ihn herum.

Der Beginn scheint oft in einem kleinen Examen zu bestehen, in welchem der gute Wille der Schüler geprüft, oder auch angeregt wird. Der Älteste fragt seine Schüler: „Wenn Du einen Fremdling siehst, wirst Du ihm Wasser geben?" Die Schüler antworten: „Wir werden ihm geben." Der Lehrer: „Wenn ihr einen Fremdling seht, werdet ihr ihm Speise geben?" Die Knaben antworten: „Wir werden ihm geben" usw. Dann fängt der eigentliche Unterricht an, natürlich immer wieder unterbrochen durch längere oder kürzere Pausen, die mit Feldarbeit ausgefüllt werden. Es scheint ein gewisses System, wenigstens im Unterricht einiger hierfür besonders geeigneter Lehrer zu liegen. Wir können die etwas unordentlich durcheinander geworfenen Lehren meines Materials unter einige Rubriken bringen.

A. Allgemeines.

Verachte keinen Menschen!

Schmähe keinen Alten!

Ich rede mit dir und du hörst nicht auf mich! Es wird ein Tag kommen, da wirst du wünschen mich zu hören und du wirst mich nicht mehr sehen.

Wenn du träge bist und die Arbeit nicht liebst, so wird ein Tag kommen, da wirst du deswegen in Not geraten. Dann wird die Reue zu spät nachkommen.

Es gibt nichts, was den Menschen tötet, außer Gott.

Wenn jemandem etwas zustößt, so hat es Gott also gewollt.

Gott hat uns in der Welt gelassen, daß wir Freunde seien.

Wenn du deinem Freund dienst, das ist gut.

Strenge dich an und folge Gott nach durch Liebe und Güte gegen andere.

Wenn du Speise und Wasser hast, und dein Genosse ist müde und hungrig, gib ihm Speise, ist er durstig, gib ihm Wasser. Wenn du Geld hast, so verweigere es ihm nicht. Das Geld liegt unnütz im Hause, ein Freund ist mehr als Geld.

B. Ehrfurcht vor dem Alter.

Gute Söhne sollen sagen: „Laßt uns auf unseres Vaters Feld gehen um zu arbeiten, daß er Speise zu essen habe. Wenn unsere Genossen unsern Vater verhöhnen, so verhöhnen sie uns. Unser Vater hat uns nicht gezeugt, daß wir fett und stark seien und er hungrig."

Wenn du deinen Vater und deine Mutter nicht ehrst, so kannst du nicht ein Mensch werden (d. h. einer, der den Namen Mensch mit Recht verdient).

Gehorchst du deinen Eltern nicht, so wirst du es auf Erden zu nichts bringen.

Ehre deiner Mutter Kind, ehre deinen Freund und folge Gott nach!

Ehrst du deine Frau nicht, so wird dir der Weg in der Welt versperrt sein.

Ehre deinen Schwiegervater, denn Gott ehrt seinen Schwiegervater auch. (Die Frage: Wie denn Gott einen Schwiegervater haben könne? blieb unbeantwortet.)

Ehre einen Bärtigen! Ehre eine alte Frau.

Ein Bärtiger ist ein glücklicher und guter Mensch, darum hat bei ihm ein Bart gesproßt. Ein Bärtiger ist Gott.

Scheue dich vor deinem Freund. Wenn er dich überredet, daß du etwas Böses tuest, so ist er nachher dabei und lacht dich aus.

Begegnet dir ein alter Mann, so kauere auf die Erde und grüße ihn ehrerbietig (durch sanftes Zusammenschlagen der Handteller, die annähernd im rechten Winkel zueinander gehalten werden).

C. Verhalten gegen Fremdlinge.

Ich sage dir: Ein Fremdling ist ein Kind Gottes.

Der Fremdling hat keine Hütte. Gib ihm eine Hütte! (Es gehört zum guten Ton, im Gehöft eine Hütte zu haben, welche Fremdlingen jederzeit offen steht.)

Der Fremdling hat kein Wasser. Gib ihm welches!

Der Fremdling hat keine Speise. Gib ihm welche!

Gott liebt die Fremdlinge, darum tue ihnen nichts Böses!

Wenn ein Fremdling in deine Stadt kommt und dich sieht und fragt dich um den Weg, dann siehe wie die Sonne steht. Ist sie schon über ihren höchsten Stand hinüber, dann überrede den Fremdling, daß er da bleibe. Gib ihm Wasser, gib ihm Speise, zeige ihm die Gasthütte, laß ihn sich ausruhen und am Morgen zeige ihm dann den Weg.

Wenn du einem Fremdling Speise gibst, so nimm niemals Geld von ihm dafür an. Gott will das nicht. Gott sagt: „Wenn du einen Fremdling siehst, gib ihm Speise, nimm ihm aber nicht Geld ab." Wenn aber der Fremdling dir von seinen Waren etwas gibt, Kolakerne oder was er bei sich hat, das dürft ihr annehmen. Will er euch Geld geben, so nehmt es niemals an.

Bestiehl den Fremdling nicht, beraube ihn nicht, verführe seine Frau nicht, denn das ist nicht gut.

Wenn Hausaleute kommen, wenn Kusase kommen, wenn Asanteer kommen, wenn Katakoli (Kulukulese) kommen, so geben wir ihnen Speise. Wir lieben die Menschen. Gott will es so. Wir sagen nicht: „Das sind keine Leute unseres Volks."

Anmerkung: Wie ernst es ihnen mit diesen Lehren ist, bezeugt eine Episode aus ihrer jüngsten Geschichte:

Vor etwa 20 Jahren kamen einige Wóngara nach Sávĕlugu und übernachten dort. Am Morgen zogen sie weiter nach Kombúngu.

Der dortige Häuptling raubte sie aber aus und setzte sie gefangen. Sofort schickte der Häuptling von Sávĕlugu Boten mit dem Befehl: die Beraubten sollen frei gegeben und in den Besitz ihrer Habe gesetzt werden. Der Kombúnguhäuptling kehrte sich an diesen Befehl nicht im geringsten. Darauf rückte die Mannschaft von Sávĕlugu gegen den Übeltäter ins Feld. Sie wurden aber von den Anhängern des Kombúnguhäuptlings in die Flucht geschlagen. Nun rückte der König von Jendi selbst mit seiner Streitmacht heran. Der Kombúnguhäuptling wurde geschlagen und ohne langen Prozeß vom Jendikönig unter einem Baum hinter seiner Stadt enthauptet. Die Gefangenen wurden befreit, ihre Habe wurde ihnen zurückerstattet und anstelle des hingerichteten ein anderer Häuptling eingesetzt.

D. Verhalten gegen die Welt.

1. *dū̆nia* ein Fremdwort mit der Bedeutung: Menschheit, Menschenwelt.

Die Welt ist wie ein Markt. Wenn du in der Welt bist und kennst sie nicht, so wirst du in der Welt verloren gehen.

Die Welt ist wie Salz, es ist zwar angenehm, aber sehr scharf.

Die Welt ist wie ein Umschlagtuch (das zur Kleidung dient). Wenn du es umwirfst und du weißt damit nicht Bescheid, so schleppt dieses Umschlagtuch auf dem Boden.

Die Welt ist wie ein Leopord. Er hat Helles und Rotes und Dunkles, d. h. man kann sich nicht auf sie verlassen.

Die Welt ist wie eine Gewitterwolke, wenn es dann aufhellt, ist es nicht gut. (Die Sonne brennt dann um so heißer, d. h. die Gunst der Welt ist so gefährlich als die Ungunst.)

Diene den Menschen, diene den Alten, und wenn sich dann die Welt aufhellt, so wirst du Glück haben. (Siehe vorige Erklärung.)

Die Welt ist kein Spielzeug. Fürchte dich vor der Welt sehr. Die Welt spielt nicht.

2. *agunā̆dam* auch ein Fremdwort wahrscheinlich mit der Bedeutung: Kinder Adams.

Wenn du die Kinder Adams nicht fürchtest, so kannst du auch Gott nicht fürchten.

Die Kinder Adams gleichen einem Leoparden, sie zeigen Weißes und Rotes und Schwarzes. Sie sind zwiespältig (wörtl. sie besitzen eine zwiefache Rede).

Es ist keine Kleinigkeit, in der Welt zu sein. Wenn du nicht weise bist, so kannst du nicht in der Welt wohnen.

E. Warnungen vor Hochmut.

Wenn du bei einem Häuptling wohnst und scheust dich nicht, Schändlichkeiten zu begehen, dann wirst du einst, wenn der Häuptling stirbt, sehen, wie weit du gekommen bist.

Wenn du Geld hast und scheust dich darum nicht mehr vor einem Alten, dann wirst du, wenn das Geld alle ist, sehen, was dir dann bevorsteht.

Wenn ein Mensch, der von gestern her ist (*ninsala* von *nire* Mensch und *sa* = *sohalá* gestern), (siehe Grammatik der Dagbanesprache: Vergangenheitsformen) sagt: „Niemand übertrifft mich," den wird die Not verzehren.

Wenn dein Nächster stirbt, so verlache ihn nicht. Der Tod ist nicht etwas, das nur einem Menschen zngehört, im Gegenteil, er gehört allen Menschen zu. Wenn es morgen Tag wird, wirst du auch sterben.

Wenn jemand kein Geld hat, so lache ihn nicht aus. Wenn einer nur ein Auge hat, lache ihn nicht aus. Wenn jemand hinkt, so verspotte ihn nicht. Gott hat es ihm gegeben.

Wenn du Böses tust, so steht es und wartet auf dich. Wenn es dich nicht in der Welt findet, dann wirst du es im Himmel antreffen. Wenn du verleumdest, so wartet es auf deinen Sohn, denn:

Des Verleumders Grube wandert zum Gehöft dessen, der sie gegraben hat.

Die Ältesten sagen uns: „Wenn dir jemand berichtet: 'Der und der hat dich verhöhnt', dann sage ihm: 'Wenn er mich verhöhnt, so hat das nichts zu sagen. Gott lebt.'

Schluß des Unterrichts.

Wenn nun der Lehrmeister findet, daß der Junge genügend unterwiesen ist, so bringt er ihn seinem Vater wieder und erklärt demselben, daß er nun seinen Auftrag erfüllt habe.

Es kommt nicht selten vor, daß ein Junge sich so bei seinem Lehrmeister in Gunst setzt, daß ihm dieser seine Tochter zur Frau gibt. Andere bekommen Geschenke von Stoffen und Kleidern oder ein Schwert. Der Vater des Knaben erwidert die Geschenke gebührend, wenn möglich mit einer Kuh, und oft knüpft sich dann an eine solche Lehrzeit ein reger, freundschaftlicher Verkehr zwischen dem väterlichen Gehöft und dem des Lehrmeisters.

Es ist wohl unverkennbar, daß vom Mohamedanismus beeinflußte Gedanken nicht selten in diesem Jugendunterricht vorkommen. Dem unzweifelhaften Ursprung aber nachzugehen kann erst bei genauerer Kenntnis des Volks ausgeführt werden, und vielleicht werden dabei recht interessante Ergebnisse gefunden.

Neben der ausgesprochenen, edlen Menschenliebe fällt der ziemlich tiefe sittliche Ernst der Sentenzen auf.

So befriedigend die Ergebnisse dieses Jugendunterrichts bei den jungen Leuten aus dem gemeinen Volk zu sein scheinen, so unbefriedigend ist das Resultat bei den Söhnen der Häuptlinge. Sie scheinen früher ein wahres Willkürregiment in Dagbong ausgeübt zu haben. Noch heute, wenn jemandem Unrecht geschieht, so sagt er: „Wie kommst du dazu, mir das anzutun? Du bist ja kein Häuptlingssohn!"

Mein Gewährsmann erzählt mir darüber folgendes:

„Die Söhne der Häuptlinge werden von Ältesten erzogen, dann aber gehen sie nicht in des Vaters Gehöft zurück, sondern treiben sich schmarotzend im Lande herum. Wo es ihnen gefällt, treten sie in die Gehöfte hinein und bleiben dort solange als sie wollen. Sehen sie

etwas Schönes, so nehmen sie es ungefragt und niemand darf es ihnen wehren. Wenn sie jemanden schlagen, so darf er sie nicht verklagen. Ehe die Europäer kamen, konnte niemand allein reisen, weil er gewärtig sein mußte, von einem Häuptlingssohn ergriffen und nicht nur ausgeraubt, sondern noch dazu als Sklave verkauft zu werden. Es kam oft vor, daß ein solcher Häuptlingssohn in ein Gehöft ging und sein Kleid im Hof ausbreitete. Kam dann eine Ziege und beschnüffelte das Kleid, so ließ der Häuptlingssohn den Eigentümer der Ziege rufen und sagte: „Deine Ziege hat mir mein Kleid zugrunde gerichtet. Sie hat es beschnüffelt, darum kann ich es nie mehr anziehen. Ich habe das Kleid für vier Kühe gekauft, darum behalte mein Kleid und bringe mir sofort vier Kühe.“

7. VERHEIRATUNG.

Nach beendigtem Unterricht denkt der junge Dagbamba an ein eigenes Gehöft und an seine Verheiratung. Wenn ihm sein Lehrmeister nicht eine Frau gegeben hat, so stehen ihm verschiedene Wege offen, um zu diesem Ziel zu gelangen.

Er geht in den Wald und holt eine schwere Last gutes Feuerholz (nebenbei bemerkt ein wertvoller Artikel in dem im ganzen holzarmen Lande). Er bringt die Last Holz einem Dagbamba, der eine ihm zusagende Tochter hat. Dies Geschenk gilt als Brautwerbung. Wird das Geschenk angenommen, so ist damit die Werbung im günstigen Sinn für ihn entschieden, und er erhält die Tochter zur Frau, ohne daß man sie vorher um ihre Meinung frägt. Doch müssen die üblichen weiteren Geschenke noch gebracht werden.

Andere machen sich an die Töchter direkt, indem sie ihnen Geschenke von Bier und Kolakernen (natürlich zu Händen ihres Vaters) geben. Sind sie der Zuneigung der Tochter sicher (dies ist der Fall, wenn die Geschenke angenommen worden sind), so holen sie 12 Jamswurzeln und 2000 Kaurimuscheln und bitten ihren Vater, er möge bei dem Vater des Mädchens die förmliche Brautwerbung auf sich nehmen. Wieder andere überreden einfach ein ihnen gefallendes Mädchen, ihren Eltern davon zu laufen und zu ihm zu kommen. Dies wird besonders in den Fällen gemacht, in denen von seiten der Eltern Widerstand zu erwarten ist. Der junge Mann, zu welchem ein Mädchen geflohen ist, geht dann zu irgend einem Großen der Ortschaft und bittet ihn, er möge mit ihm zum Häuptling gehen und die Sache ins Reine bringen. Der Jüngling bringt dem Häuptling die Brautgeschenke, 2000 Kaurimuscheln und 12 Wurzeln Jams und ein Huhn. Der Häuptling untersucht die Sache, und wenn es sich herausstellt, daß die Tochter aus eigener Wahl zu dem jungen Mann geflohen ist, so gibt sie der Häuptling ohne weiteres zusammen. Niemand kann dann mehr irgend einen Einspruch erheben. Vergleiche hierzu Dagbambamärchen Nr. 3 und 4.

8. GEHÖFTBAU UND GEHÖFTEINWEIHUNG.

Vor oder bald nach seiner Verheiratung baut sich der Dagbamba sein Gehöft. Es besteht aus einer wechselnden Zahl von Rundhütten, die in einem Kreis oder Oval herum gebaut und mit einer Ringmauer zusammengeschlossen werden. Nur eine der Rundhütten hat eine Türöffnung, die ins Freie führt, die andern alle haben Türöffnungen, die in den Hofraum führen, der also von den Hütten und der Ringmauer umschlossen ist. Außer Türöffnungen zeigen die Hütten keine anderen Öffnungen mehr. Die Hütte mit der Eingangsöffnung, von den Dagbamba *zong* genannt (z = ein ganz weiches s), dient den Häuptlingen bei Regenwetter als Gerichts- und Verhandlungssaal und zugleich als Pferdestall. Sie weist meist ganz ansehnliche Maße auf, 12 und mehr Meter im Durchmesser. Das Grasdach, das gewöhnlich sehr sauber gefertigt ist, wird mit Hilfe von Seilen aus Elefantengras an die Sparren hingebunden. Bei kleineren Hütten trägt ein Baumstämmchen, das in der Mitte eingerammt ist und oben in eine Astgabel endigt, das Dach. Bei größeren Hütten, wie den *zong* der Häuptlinge, nimmt man mehrere solcher Baumstämmchen, die oben mit Hölzern verbunden die Last des Daches vereint tragen.

Die Eingangshütten der Häuptlinge sind oft mit einem Straußenei auf der Spitze des Daches geziert.

Wenn immer möglich, baut ein Dagbamba, getreu den Lehren, die er im Unterricht gehört hat, in seinem Gehöft eine überzählige Hütte für Fremdlinge.

Im Hof der Gehöfte ist der Feuerplatz, bezeichnet durch die bekannten drei Steine, auf welche der Kochtopf gestellt wird und zwischen welchen das Feuer brennt. Oft sind Schattendächer angebracht und an einer Stelle steckt der Holzmörser in der Erde, in welchem, mit Hilfe eines hölzernen Pistills Nahrungsmittel gestoßen werden. Bei Regenwetter wird in der Hütte der Frau auf einem gemauerten Herd gekocht.

Die Hütte des Gehöfteigentümers ist immer eher ärmlich ausgestattet, wogegen die Hütten der Frau, resp. Frauen und Kinder besser eingerichtet sind. Das hat seinen Grund in der Unsicherheit der früheren Zeiten. Wenn ein Gehöftbesitzer eine gute eingerichtete Hütte hatte, die einigen Wohlstand verriet, so kam es oft vor, daß er in der Nacht von Dieben ermordet und seiner Habe beraubt wurde. Um dies zu vermeiden, sucht noch heute der Dagbamba seine eigene Hütte so schlicht als möglich zu gestalten. Beim Bau des Gehöfts helfen Freunde und Verwandte nach Kräften. Da die Mauern nur dünn gebaut werden, so ist in fünf Tagen schon eine Hütte fertig, wenn alles Material vorher zur Stelle geschafft ist. Ist der Bau beendet, so wird vom Gehöfteigentümer ein Mahl veranstaltet, an dem alle Freunde und Verwandten teilnehmen, haben sie doch auch beim Bau mitgeholfen. Womöglich wird eine Kuh geschlachtet und Frauen kochen eine gute Menge Durrhabier. Von dem Mahl wird den Großen der Ortschaft ein Teil geschickt. Die jungen Leute holen ihre Gewehre und schießen sie in die Türöffnungen der Hütten ab. Dann werden Spiele und Tänze veranstaltet und tüchtig Bier dazu getrunken und dann zieht noch am selben Abend der Hauseigentümer in sein Gehöft ein.

9. DER HÄUPTLING UND SEINE ÄLTESTEN.

Der Häuptling, von den Dagbamba *Nā* genannt, scheint vom Volk gewählt zu werden und regierte früher wohl ziemlich despotisch. Der Nächste an Macht und Ansehen nach dem König ist der *Kpalionā́*, er vertritt den Häuptling in seiner Abwesenheit und schlichtet kleinere Streitsachen. Findet er im Verlauf einer Gerichtsverhandlung, daß eine Sache über seine Befugnis hinausgeht, so bringt er sie vor den Häuptling.

Der *Kukolǫ́chǫ* ist etwas wie der Sprecher des Häuptlings. Er sieht darauf, daß Fremdlinge, welche in der Stadt nächtigen, mit allem Nötigen versorgt werden. Durch ihn bringt man auch dem Häuptling Geschenke.

Der *Wulā́na* etwas wie Polizeihauptmann.

Der *Kambonnā*, der Hauptmann der Leibwache.

Der *Kpátua,* der Scharfrichter, der aber auch geringere Strafen austeilt.

Der *Kpanalā́na,* der Hauptmann der Speerträger.

Der *Nǫchǫtšinnā́,* der Hauptmann der Jungmannschaft (*š = sch)* und wohl noch einige andere bilden den Stab von Unterhäuptlingen oder Ältesten, der den Häuptling umgibt. Daneben hat jeder bedeutendere Häuptling noch eine wechselnde Zahl von Eunuchen. Dieselben werden auch zu den Unterhäuptlingen gezählt und vom Volk mit „*Mba*“, mein Vater, angeredet. Dieser Ehren willen finden sich immer genug Jünglinge, die sich bereitwillig entmannen lassen, um dann den Häuptlingen in ihrem Harem zu dienen.

Beim Jahresfest der Häuptlinge, im Beginn des Monats Damba (welchem Monat diese Zeitbestimmung entspricht, war mir nicht möglich herauszubringen), tanzt der Häuptling feierlich auf dem freien Platz vor seinem Gehöft. Eine seiner Frauen singt dazu ein Lied:

Ngmangkurugbāo ku kuláku (*ā nasales a.*)
kúnyu dápuri, dā nunsíe, kundpíe yóre.

Der geheime Sinn des Liedes, das wörtlich kaum zu übersetzen ist (Der Vogel *Ngmangkurugbao* singt: „Nicht wieder töten, nicht Bierschaum trinken, frisches Fleisch des Marktes dringt nicht ein in die Eingeweide), soll sein: Der König ist unabsetzbar und hat die absolute Gewalt in Händen, dazu ist er eine unantastbare Person.

Jeder Häuptling hat einen gewissen Lobspruch (*Solema*) der von den Trommlern in einer Art Trommelsprache bei feierlichen Gelegenheiten getrommelt wird.

Der *Solema*, der Lobspruch des Jendihäuptlings, heißt:

Sánkara bóyimbu, okúm ka, di ka
yĕā nā burumpóne, Sánkara bọchọle.
Oguru kotia, oguru nende, okongkondiaso.

Es läßt sich etwa wie folgt übersetzen:

Sankara (ein Nebenname des Häuptlings in Jendi im allgemeinen) ist ein Wetter (wie eines der gewaltigen Gewitter in Nordtogo), er tötet etliche, etliche verzehrt er (nimmt sie samt ihrer Habe und verkauft sie). Der *Yĕa nā*, d. h. der Häuptling von Jendi, ist ein großer König. (Burumpone ist ein verderbtes Tschiwort, *obirempon*, wie auch der jetzt noch folgende Teil des Lobspruchs, der unverständlich ist. Es zeigt sich gerade in solchen Sentenzen, wie tief doch der politische Einfluß des früheren Asantereichs auf Dagbong gewesen sein muß. (Siehe I. Historisches).

Der Spruch auf den König von Karaga ist wenig schmeichelhaft: *Karaga bie̱mone nā, ye̱le nāma nā. Karaga* ist ein Biemone Häuptling (*bie̱mone* nennen die Dagbamba einen Baum, aus dessen Rinde bei Verletzungen ein Milchsaft herausquillt), er ist ein händelsüchtiger Häuptling.

Savelugu Yuonā̆ yili. Sangina mangkano̱. Savelugu ist der Aufenthaltsort eines nächtlichen (harmlosen) Tiers. Die letzten zwei Worte sind mir unverständlich geblieben.

Yahaya Kasuli, ndpie gyama, kundama ku. Kundum bila, kumpere kpare. Yahaya Kasuli, mein Freund verläßt mich, man kann mich weder verkaufen noch töten. Ein Hyänensohn, man kann ihm keinen Maulkorb anlegen. Vergleiche I. Historisches, die Zerstörung von Salaga.

Tamale ngma nyonda nā. Gung buleya oyili. Nam tegeya oyili. Yawa yili. ·Tamale gleicht einer offenen Kürbisschale. Ein Kapokbaum sproßt in seinem Gehöft. Sein Reich hat sein Gehöft angefüllt (mit Gütern), das Gehöft der *Yawa* (der Name einer seiner Frauen).

Diale kambang nā. „Male tema" nā. Diare ist der Kambanghäuptling. „Nimm's, mache es für mich, Häuptling", d. h. was zunächst das Wort *kambang* betrifft: *kambang* ist ein Teich oder Flußbett, in welchem für gewöhnlich kein Wasser zu finden ist. Es geht nun die Sage, daß, sobald der Diarehäuptling sterbe, Wasser aus dem Boden des *kambang* hervorquelle. Dieses Wasser schöpfe man und wasche den Leichnam des Diarehäuptlings damit, ehe man ihn begrabe. „Nimm's, mache es für mich, Häuptling", soll sagen: „Was man ihn bitte, für einen zu tun, Rechtshändel betreffend, das besorge er aufs beste.

10. GERICHTSVERFAHREN.

1. Ehebruch. Wenn eine Frau ihrem Manne davon läuft und sich an einen anderen hängt, und wenn dann der verlassene Ehemann den Betreffenden verklagt, so werden alle Beteiligten vor den Häuptling gerufen. Der Häuptling fragt den Angeklagten: Wie er dazu komme, seines Nächsten Weib zu nehmen? Der Angeklagte fragt: „Bin ich etwa hingegangen und habe die Frau geraubt? Man beweise mir, daß ich sie geraubt habe"! Der Häuptling fragt die Frau, wie es sich verhalte? Sie erklärt, sie sei aus freiem Willen davongelaufen, denn sie wolle nichts mehr mit ihrem früheren Mann zu tun haben. Daraufhin fordert sie der Häuptling auf, zurückzukehren und mit ihrem früheren Mann wieder sich zu vereinigen. Darauf erklärt sie: Sie wolle nichts mehr mit ihrem früheren Mann zu schaffen haben. Sie gehe nicht

mehr zu ihm zurück. Darauf sagt der Häuptling zum Kläger: „Hast du es gehört? Die Frau will mit dir nichts mehr zu tun haben. Geh, hole mir eine Kuh als Strafe, und du anderer, nimm deine Frau und geh', bringe mir aber auch eine Kuh. Kommt ihr nicht bald damit, so verdopple ich die Strafe und die Gebühr für den Urteilsspruch."

2. Diebstahl. Stiehlt jemand pflanzliche Nahrungsmittel, so wird er nicht gestraft. „Er hat Hunger gehabt", genügt als Entschuldigung vollständig, solange nur Vegetabilien gestohlen werden.

Stahl jemand Fleisch, so wurde, wenn er der Tat überwiesen war, Baumwolle um seine beiden Hände gewickelt und diese dann angezündet und der Dieb laufen gelassen. Stahl jemand aber Geld, so wurde er enthauptet.

3. Raub und Raubmord bestrafte man damit, daß man den Missetäter band und in ein Nest von Wanderameisen warf, wo er dann unter schrecklichen Qualen langsam an den Bissen der Ameisen starb. Wenn beim Glücksspiel, das später noch beschrieben wird, jemand um seine Habe, seine Frau und seine Kinder kam und er dann in der Verzweiflung seinen Mitspieler, der ihm all das abgenommen hatte, ermordete und vor den Häuptling gebracht wurde, so pflegte der Häuptling zu sagen: „Ein Dieb hat den anderen umgebracht. So ist es recht. Auf die Weise bleibt das Land in Ordnung" und ließ den Mörder laufen, ohne ihn zu strafen.

11. RELIGIÖSE VORSTELLUNGEN DER DAGBAMBA.

Die Dagbamba kennen ein höchstes Wesen, das sie *Nāwúne* nennen. Inwieweit der Mohamedanismus die Vorstellungen über dieses Wesen verändert hat, ist zur Zeit kaum zu sagen. Jedenfalls denken sich jetzt die Dagbámba darunter ein Wesen, das von der Welt verschieden, ihr sogar, was ihr sittliches Verhalten betrifft, entgegengesetzt ist (vgl. unter 6. Jugendunterricht, D und E.). Was die Ableitung betrifft, so kann es sich möglicherweise um das Wort *wune* handeln. Damit wird ein Gegenstand göttlicher Verehrung bezeichnet, der von Lehm geformt in den Gehöften zu finden ist. *Nā wúne* wäre dann entweder dieser Gegenstand göttlicher Verehrung im Gehöft des *Nā*, des Häuptlings, oder, weniger wahrscheinlich, der Häuptling aller Wune, die grammatikalische Form wäre dieser Deutung nicht günstig, denn der Genetiv steht im Dagbame voran. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieser Gottesbegriff bei den Dagbamba sehr alt. Dies ergibt sich aus der Sitte des Totentragens, die auf der Vorstellung beruht, daß ein Mensch, der längere Zeit krank gewesen, ehe er gestorben sei, „von Nawune getötet sei", während ein Tod ohne vorausgegangene Krankheit als durch böswillige Menschen verursacht gedacht wird (vrgl. unten bei Hexerei: Totentragen). Es ergibt sich daraus, daß Nawune in der Vorstellung der Dagbamba Macht über Leben und Tod hat, daß er ewig sei, wenigstens unbeeinflußt von der Vergänglichkeit, daß er ferner ein bewußtes Wesen mit Willen und Macht sei. Ob die Vorstellungen von der Vergeltung böser Taten im Jenseits, wie sie unter II. 6. Jugendunterricht ausgesprochen ist, nicht auf mohamedanischen Einfluß zurückzuführen sind, muß die Zukunft lehren.

Neben Nawune ist ein Wesen, dem zwar nicht gerade göttliche Verehrung, doch aber Opfer und Gaben dargebracht werden, der Buchule (*buḫule*). Es scheint als ein geistiges Wesen gedacht zu werden, dessen Wohnsitz in den verschiedensten Gegenständen geglaubt wird, sei es ein Stein, ein Baum, ein Berg, ein Fluß, ein Felsblock. Von diesem Wesen erzählte mir mein allerdings von muhamedanischen Gedanken nicht unbeeinflußter Gewährsmann folgendes: „Der Buchule ist ein Stein, oder ein Baum. Des Nachts streift er umher und treibt schlimme Sachen. Er tötet Menschen, darum fürchten wir ihn und verabscheuen ihn. Der *Tindāna* pflegt den *buchule.* Wenn lange kein Regen fällt, so geht der Häuptling zum *Tindāna* und sagt ihm: „Geh, bitte den Buchule, daß Regen komme, denn der Wassermangel ist im Begriff, Menschen in Gefahr des Lebens zu bringen. Laß Regen kommen! Wenn Regen eintritt, so werde ich dir eine Ziege, Hühner, Bier und Mehl schenken. Kommt kein Regen, so bekommst du nichts."

„Der Buchule wohnt in der Steppe, man darf ihn nicht in die Ortschaft bringen. Er ist ein *kuru kparaga* (Bezeichnung eines ganz bösen Menschen, vielleicht etwas wie im Deutschen Teufel), und pflegt Menschen zu töten.“

Am *Tindāna* rächt man sich, nach den Erzählungen meines Gewährsmannes auch, wenn ein Häuptling stirbt. „Wenn ein Häuptling stirbt, so fängt man den *Tindāna*, bindet ihn und legt ihn in Fußfesseln. So gebunden und gefesselt läßt man ihn in der Sonne ohne Schutz liegen bis am Abend. Dann bringt man ihn auf den freien Platz vor dem Gehöft des Häuptlings und schlägt ihn. Am nächsten Morgen legt man ihn wieder in die Sonne. Am Abend reißt man ihm seine Kleider ab, schnürt ihn in eine Tierhaut ein, läßt ihn dann gehen und sagt ihm: „Der Häuptling gibt dich jetzt frei!“

Dieser Behandlung scheint die Meinung zugrunde zu liegen, daß er durch den Buchule in irgend einer Beziehung zum Tode des Häuptlings stehe.

Neben diesen religiösen Anschauungen steht noch der Glaube an Hexerei bei den Dagbamba in Blüte, wenn auch die europäischen Regierungen nicht mehr erlauben, daß Hexen und Hexenmeister getötet werden, wie es nach folgender Erzählung meines Gewährsmannes scheint im Brauch gewesen zu sein:

Ich fragte ihn: „An was erkennt man eine Hexe (*soayá*)? Darauf sagte er: „Wenn eine alte Frau unnützes Zeug redet, nachts geht sie dann in die Steppe (oder den Wald), und zündet ein Feuer an und kocht Bier. Wenn du dann hingehst und trinkst von diesem Bier, schüttet sie Gift hinein, dein Bauch platzt und du stirbst.“

An was erkennt man einen Hexenmeister? (*bukpahá*)? „Es ist ein alter Mann, der geht des Nachts, dringt in dein Gehöft ein und legt Gift vor die Öffnung deiner Hütte. Wenn du dann des Morgens aufstehst und hinausgehst, so trittst du auf das Gift, dann ergreift dich eine Krankheit, deine Füße tun dir weh und du stirbst.“

„Wenn ein Mann stirbt, ohne vorher krank gewesen zu sein, so pflegen wir ihn zu tragen. Der Leichnam des Getöteten leitet uns zum Gehöft dessen, der ihn getötet hat. Dann wissen wir, wer ihn getötet hat. Es ist entweder ein alter Mann oder eine alte Frau. Wir nehmen die Person gefangen und führen sie zum Häuptling. Der Häuptling sagt dann: „Laßt uns gehen und das Gehöft des Hexenmeisters oder der Hexe ausrauben und die Hexe laßt uns sie töten. Ihre Kinder werden als Sklaven verkauft.“ Wenn es ein alter Mann ist, dann wird er zuerst gefoltert, indem man ihm die Fingerbeeren langsam zerquetscht, wenn er durch die Folter erschöpft ist, so töten wir ihn dann.“

„Wenn ein Mensch erst krank ist und dann stirbt, dann hat ihn Gott getötet, wenn ein Mensch aber stirbt, ohne vorher krank zu sein, dann hat ihn ein Mensch getötet.“

In großen Verlegenheiten nimmt der Dagbamba dann noch seine Zuflucht zum Bacha (*baḥa*) einer Art Wahrsager. Diese sollen mit Hilfe eines Spiegels Geheimnisse enthüllen können, z. B. sie sollen einem sagen können, wer dem Fragenden etwas Bestimmtes gestohlen habe, wo etwas Verlorenes hingekommen sei und dergleichen. Der Bacha wird auch geholt, wenn ein Dagbamba durch eine Zwillingsgeburt in Verlegenheit kommt (vgl. oben bei II. 1. Geburt).

12. BESCHÄFTIGUNGEN DER DAGBAMBA.

a) Laugenbereitung. *Gbatschā* (*gbatšā*) Lauge.

Mein Gewährsmann sagt: „Man nimmt Sorghumstengel und fügt Parkiazweige dazu, ebenso die Rinde von Jamswurzeln und verbrennt alles, bis es zu Asche geworden ist. Diese Asche sammelt man in durchlöcherte Kürbisschalen, diese setzt man auf einen Topf und gießt Wasser in die Asche. Die Lauge tropft dann in den untergestellten Topf. Sie ist salzig von Geschmack. Das nennt man Lauge.“

b) Schibutterbereitung. *Kpām*, Schibutter. Fett.

„Frauen enthülsen die Kerne der Schibutterbaumfrüchte (des Butyrospermum). Die enthülsten Kerne werden von ihnen geröstet und dann im Holzmörser gestoßen. Man schüttet

dieses Mehl in siedendes Wasser, dann schmilzt es und man schöpft dann die Schibutter ab und stellt sie zum Erkalten in den Hof.“

c) Seifenbereitung. *Kyibo*, Seife.

„Wir nehmen Lauge und Schibutter und kochen daraus Seife. Man nimmt Lauge und setzt sie in einem Topf aufs Feuer, dann fügt man Schibutter dazu und kocht, bis die Lauge verdampft ist. Man nimmt dann den Topf vom Feuer und läßt erkalten. Dann nimmt man die Seife heraus und formt sie mit den Händen zu rundlichen Kugeln. Man trägt sie dann auf den Markt und verkauft sie, einige gelten 5 Kaurimuscheln, andere 10 und andere 20.“

d) Salzersatz. *Bọbọ́e.*

„Ein Mann setzt Lauge über das Feuer (wahrscheinlich ist es Lauge von der Asche einer bestimmten Pflanze, darüber konnte aber mein Gewährsmann keinen Aufschluß geben), bis sie verdampft ist, dann steckt er einen Stock in die Erde und bestreicht denselben mit dem halbfest gewordenen Inhalt des Topfes. Wenn er damit fertig ist, so nimmt er einen grünen Stengel von Hibiscus esculenta, zerquetscht denselben und streicht mit dem Saft des Stengels die auf dem Stock angetrocknete Masse an. Dann zieht er den Stock aus der Erde und vergräbt denselben mitsamt der an ihm haftenden Masse im Ziegenstall. Nach 7 Tagen geht er und gräbt ihn wieder aus. Das ist dann, was wir *bọbọ́e* nennen. Es ist schön rot geworden im Ziegenstall. Man nimmt es dann und verkauft es auf dem Markt.

e) Parkiamehl, Pflanzenkäse und Parkiaschotenabsud *Duozúm* und *Kpálugu, Súlumbong.*

„Wenn die Schoten der Parkia reif sind, so gehen wir und pflücken sie ab. Wir öffnen sie und stoßen Parkiamehl im tiefen Holzmörser“. (Es ist eine weiche, intensiv gelbe, lose Masse, die zwischen den Kernen der Parkiaschoten die Schoten dicht ausfüllt. Das gestoßene Mehl ist sehr fein, hat einen ganz angenehmen, schwach aromatischen Geschmack und ist als ein gesundes Nahrungsmittel geschätzt. Man rührt es einfach mit etwas kaltem Wasser zu einem Brei an und ißt es, wenn man Hunger hat, trinkt es, wenn man Durst hat.) „Das nennt man *dũōzum.*“

„Man nimmt die Parkiasamen (*duo sune*), kocht sie weich und geht dann an den Wasserplatz, um sie zu waschen. Man bringt sie wieder zurück und läßt sie 3 Tage stehen. Dann stinken sie. Am nächsten Tag nimmt man sie, stößt sie im Holzmörser und formt sie dann mit den Hohlhänden zu rundlichen, flachen Fladen. Sind viele Parkiasamen vorhanden, dann nimmt man diese allein hinzu, hat man nicht genügend Parkiasamen, so mischt man Erdnüsse dazu, hat man keine Erdnüsse, so nimmt man auch Bohnen und mischt sie mit den Parkiasamen. Das nennt man *kpálugu.*“

„Man nimmt die leeren Parkiaschoten (*nyensende*) und kocht sie in Wasser den ganzen Vormittag, dann nimmt man mit einem Stock die Parkiaschoten heraus. Was übrig bleibt, ist *súlumbong*“ (der Absud der Schoten). „Wir stellen es hin zum Erkalten und dann streichen wir damit die Wände der Hütten an und besprengen damit den Fußboden.“

f) Bierbereitung. *Dām,* Bier.

„Man holt Sorghum (*ki,* Negerhirse) und schüttet es in Wasser, dann keimt der Sorghum. Man schüttet ihn dann an die Sonne zum Trocknen, das nennt man *Kpaya*-Malz. Wenn das trocken ist, dann kommen Frauen und mahlen das *kpaya,* wenn es gemahlen ist, so nennt man es *kpazum* (Malzmehl). Das kocht man dann in Wasser und stellt es zum Abkühlen bei seite, das nennt man dann *dákáhale,* ungegorenes Bier. Man fügt dann eine Medizin hinzu, darauf fängt das Bier an zu gären (wörtlich: zu singen). Den Bierschaum seihen die Frauen mit dem Bierseiher und werfen ihn weg. Man kocht auch Bier von Mais, das nennt man weißes Bier. Es ist nicht gut. Wenn du davon trinkst, so hast du am nächsten Tag Kopfweh. Sorghum-Bier nennt man braunes Bier. Das haben wir gerne.“

g) Waschblau. Bereitung und Anwendung. *Nuchuso* (*nuhuso*) Waschblau. „Wir hacken auf dem Feld und pflanzen sie (die Pflanze, von der wir Waschblau bereiten). Sie keimt und wächst und wir pflücken ihre Blätter ab, kochen sie, daß Waschblau entsteht."

„Wir waschen unsere Kleider am Wasserplatz, bis sie rein sind. Dann nehmen wir ein Stückchen Waschblau, legen es in eine große Kürbisschale, gießen ein wenig Wasser dazu, legen die Kleider in das Waschblau, nehmen sie dann wieder heraus und legen sie an die Sonne zum Trocknen."

h) Dunkelblaue Farbe für Baumwolle. *Shim* (fast wie Schim).

„*Shim* ist eine kletternde Pflanze. Sie klettert in Bäume hinauf. Wir pflücken die Blätter von *Shim* und stoßen sie im Mörser. Wenn wir die Blätter gestoßen haben, tun wir sie in Wasser und setzen Lauge dazu, ebenso Asche, und lassen es 7 Tage lang stehen. Dann legen wir Baumwollgarn hinein. Das wird dunkel gefärbt und wir weben damit dunkle Stoffe."

i) Schießpulverbereitung. *Málefa-tím,* Flintenmedizin (Schießpulver).

Einige Dagbamba verstehen (sie geben wenigstens vor, daß sie es können. Anmerkung des Verfassers) Schießpulver zu rösten. Sie nehmen *mīduba* (Holz einer Schlingpflanze), Erde von einer Hausmauer und etliche Blätter, die im Walde vorkommen und rösten das, setzen dann Schibutter dazu und rösten es nochmals. Dann nehmen sie die Masse und begeben sich ins Gehöft. Sie erlauben niemandem zuzusehen. Sie fügen dann noch eine Medizin bei und dann schlagen sie die Masse mit einem Besen und es wird Schießpulver."

k) Salzgewinnung in Dabóya und Santáne. *Duche yalem* kochen Salz.

„In Dabóya und Santáne gibt es Erde, in welcher Salz ist. Man gräbt diese Erde und besprengt sie mit Salzwasser, welches dort auch zu finden ist. Am nächsten Morgen besprengt man die Erde wieder und am Abend nochmals. Dann kommen Frauen und holen die Erde und tragen sie in die Ortschaft. Dort schütten sie dieselbe in ein Sieb (eine mit vielen kleinen Löchern versehene Kürbisschale). Dann tropft das Salzwasser ab und dies gießt man dann in eine Abdampfschale (die stellt man her durch Entzweischneiden eines großen gebrannten runden Topfes mit Hilfe der Beilhacke (*leho*), dann macht man ein Feuer und erhitzt das Salzwasser, bis das Salz auskristallisiert."

l) Pfeilgiftbereitung. *Lochore* (*lohore*) Pfeilgift.

Man sammelt die Früchte von Strophantus, fügt Schwänze von Skorpionen und Köpfe von Schlangen dazu und dann läßt man ein kleines Mädchen alles zusammen in einen Topf tun. Es muß dann den Topf die ganze Nacht kochend erhalten, bis es Tag wird. Dann nimmt es die Masse und bestreicht damit die Pfeile, die von der Jungmannschaft am Abend gebracht wurden. Sie werden an der Sonne getrocknet. Die Jünglinge kommen und holen die Pfeile. Sie nehmen sie und gehen in die Steppe, um Wild zu töten. Wenn sie welches getötet haben, so kommen sie damit in die Ortschaft zurück, geben einen Schenkel davon dem Häuptling, den Kopf und die Haut schenken sie dem Mädchen und beloben es, daß es gutes Pfeilgift bereitet habe."

„Der Häuptling von Tolon ist der Pfeilgiftlieferant für den König von Jendi, der Kombung Häuptling ist der Bogenlieferant für Jendi."

m) „Um der Giftpflanze Gálega willen legen wir den Tieren Maulkörbe an."

„Wenn der erste Regen nach Ablauf der trockenen Zeit fällt (er wird *salansā̃* genannt), dann sproßt in Dangbong die Giftpflanze Gálega. Wenn Schafe oder Ziegen oder Kühe oder Pferde oder Esel davon fressen, so sterben alle. Darum legen wir ihnen Maulkörbe an, daß sie nicht davon fressen können. Die Maulkörbe machen wir von Tierhäuten."

n) „Die Dagbamba essen keine Schibutter und keinen Speisekürbis, weil sie sich vor Verletzung durch Messer fürchten.

„Die Dagbamba essen keine Schibutter in ihrer Speise, ebenso fügen sie der Suppe keine Speisekürbisse zu. Sie fürchten sich vor den Messern. Wenn du Schibutter und Speisekür-

bisse issest, und wenn man dann spielt und nimmt die Messer und schneidet damit seine Genossen, so schneidet dich dann das Messer. Issest du nicht, so verletzt dich das Messer nicht. Es kann dich nicht schneiden, wenn du keine Schibutter und keinen Speisekürbis issest." (Siehe Takaetanz.)

13. VERWÜNSCHUNG UND VORBEUGUNG IHRER SCHLIMMEN WIRKUNG.

„Wenn du Jams pflanzest und dein Genosse wünscht, daß dein Jams zugrunde gehe, so steht er des Morgens frühe auf. Er spricht mit niemandem ein Wort, er nimmt Nüchternheitsmedizin (Medizin, die man nur in den nüchternen Magen nehmen darf), und dann geht er aufs Feld, um die Jamspflanzung eines Menschen zu zerstören. Wenn er ein Jamsfeld sieht, das eben anfängt zu sprossen, so sagt er: 'Dieser Jams steht gut.' Dann verdirbt die Jamspflanzung. Gehst du drei Tage nachher hin, um sie zu sehen, so wirst du sehen, daß der Jams verdorben ist."

„Darum, wenn wir Jams gepflanzt haben, so gehen wir zu einem alten Mann und sagen zu ihm: 'Ich habe Jams gepflanzt, aber ich habe keine Nüchternheitsmedizin, darum bitte bereite mir solche, daß mein Jams nicht wieder verderbe.' Dann sagt der alte Mann: 'Gehe, hole mir ein Huhn, hole Lauge und Wurzeln des Baumes Suchubie, ebenso Stengel von Penicetum.' Dann tötet der alte Mann das Huhn und beide kochen es und essen es, um der Medizin Kraft einzuflößen. Dann nehmen sie die Sachen, die zur Medizin gehören und gehen damit aufs Feld. Sie besprengen den Jams (d. h. die Jamsstecklinge) mit der Lauge und dann pflanzen sie den Jams (die Stecklinge). Dann nehmen sie die Medizin, zünden ein Feuer an und verbrennen die Medizin, bis sie verkohlt ist. Dies vermischt man mit Schibutter und bestreicht damit einen Stein. Denselben stellt man dann auf einen der Erdhaufen, am Wegrand, in welchem Jams gesteckt ist." (Man findet fast überall am Rande einer Jamspflanzung neben dem Fußweg, der durch die Pflanzung führt, einen flachen Stein auf oder an einem der Erdhaufen, in welchen die Jamsstecklinge gepflanzt werden (Abbildung Nr. 17 in des Verfassers Buch „Nordtogo"), auf diesem Stein ist ein Kreuz mit einer schwarzen kohlenartigen Masse gezeichnet. Das ist die Nüchternheitsmedizin *(nangbangtotim)*, durch welche die Wirkung einer solchen Verwünschung eines Übelgesinnten kraftlos werden soll).

14. MEDIZINISCHES UND CHIRURGISCHES.

a) Der Aussatz. *Konga (koña).*

„Der Aussatz steckt an. Sitze nicht neben einem Aussätzigen! Wir vertreiben die Aussätzigen nicht aus der Ortschaft. Wir plaudern mit ihnen, wenn sie dann aufstehen und fortgehen, so zünden wir ein Feuer an und legen es dorthin, wo der Aussätzige saß, um die Gelegenheit zur Ansteckung zu beseitigen."

b) Die Pocken, *Tschangpande* (*tsañpande*).

„Wenn die Pocken in das Land fallen, so nehmen wir den, welcher zuerst von ihnen befallen worden ist und holen alle Kinder herbei. Man geht mit ihnen unter einen Baum und macht mit einem Messer Einschnitte in die Vorderarme der Kinder, dann nimmt man die Flüssigkeit aus den Pockenpusteln und bestreicht damit die Einschnitte in den Armen der Kinder. Die Pocken brechen dann bei ihnen allen aus. Die, welche Gott liebt, die bleiben am Leben, die, welche er haßt, die sterben. Die, welche sterben, sind eben Unglückskinder, die, welche nicht sterben, haben Glück. Wer an den Pocken stirbt, wird in der Steppe, fern von der Ortschaft, begraben.

c) Verschneidung. *Lana yihebu,* Herausnehmen der Hoden.

„Wenn unsere Kühe ein Stierkalb werfen, so lassen wir es ein wenig heranwachsen. Dann nehmen wir ein Messer und schneiden ihm den Hodensack auf und nehmen beide Hoden heraus. Einige nehmen einen Stein und zerquetschen den Kälbern die Hoden. Dann werden

sie groß und fett. Wir verschneiden Ziegen, Schafe und Hunde. Esel und Pferde verschneiden wir nicht. Dagegen verschneiden wir Hähne, daß sie recht groß und fett werden."

„Wir verschneiden auch Jünglinge, daß sie das Gehöfte des Häuptlings bewachen. Sie werden als Häuptlinge betrachtet, darum halten sie das nicht für einen Verlust. Sie können Menschen fangen und verkaufen und niemand kann dagegen Einsprache erheben. Alle Menschen nennen sie 'mein Vater'.

„Der Jendi König hat 15 „Väter" (d. h. Eunuchen"), 5 von ihnen sind Erwachsene und 10 sind noch Jünglinge."

d) Arzt und Kranke. *Tindā̆na* und *Dọlọlā̆na.*

„Wenn man mit einem Kranken zum Arzt geht, so bringt man ihm 4—6 Kolakerne und der Arzt pflegt dann den Kranken. Er geht in den Wald oder die Steppe und gräbt Medizin heraus. Die Medizin wird gekocht, davon trinkt der Kranke, damit wäscht man ihn und davon kocht man auch Suppe für ihn. Wenn er wieder gesund wird, so nimmt man 1000 Stück Kaurimuscheln und geht damit den *Tindā̆na* zu grüßen. Wenn der Kranke nicht gesund wird, so gibt man dem *Tindā̆na* nichts."

„Wenn jemand geisteskrank wird und wegläuft und die Menschen schlägt, so legt man ihn in den Block oder legt ihm Fußfesseln an. Man läßt ihn in der Hütte bleiben und gibt ihm zu essen und zu trinken. Die, welche nicht fortlaufen und niemand etwas zu leide tun, die legt man weder in den Block, noch fesselt man sie."

15. TÄNZE (SPIELE) DER DAGBAMBA.

A. Tänze der Jungmannschaft: *Wŏā̆* Tanz.

a) Der *Kambong wŏā̆,* der Kriegstanz.

„Man tanzt den Kriegstanz auf dem freien Platz vor dem Gehöft des Häuptlings. Wenn man von einem siegreichen Feldzug heimkam und guter Dinge war, dann ging man und stellte sich auf zum Kriegstanz. Man sang:

'Ich verhöhne jenes Landes Leute, denn sie sind Weiber, wir aber sind Männer! Unser Häuptling begab sich in den Feldzug und nun ist er zurückgekommen, die Flinten zogen vorbei und am nächsten Tage sind wir schon wieder bereit.'

'Die böse Schlange, schon lange haben wir sie beobachtet und die Stöcke (um sie totzuschlagen), lagen bereit. Der Skorpion verliert sein Königreich. Sein Geld hat den Wert für ihn verloren.' 'Unsers Vaters Nebenfrau ging voraus. Unser Vater ging einst nach Basari. Auf Basaris Bergen spielten wir (d. h. wir nahmen sie spielend ein), die Leute von Banyeli flohen einer hinter dem anderen, auch die Leute von Natschamba flohen, denn unser Vater ist ein Mann gewesen.'

'Darum, wenn wir fröhlich waren über siegreiche Kriegszüge, wie damals, als der Häuptling der Gúrusi, Babáto, der Garesále-Häuptling, ferner der Häuptlingssohn von Túni und der Vizehäuptling von Visága den König von Jendi bekriegten und der Jendikönig sie alle fing und dem Kumase-König schenkte, spielten wir den *Kambong wŏā̆*, den Kriegstanz.'

b) Der *Takae wŏā̆*, der Takaetanz.

„Wenn jemand Hochzeit macht, oder wenn man ein Gehöft einweiht, oder wenn man sonst fröhlich ist, so spielen die Jünglinge eines Stadtteils den Takaetanz. Große und kleine Trommeln werden geschlagen und wir tanzen dazu, wir singen nicht dabei. Die Trommeln werden geschlagen, daß es angenehm zu hören ist und wir blasen dazu die Signalpfeifen und schlagen die Takaestäbe zusammen. Wir stehen im Kreise herum und die Trommeln sind in der Mitte. Wir gehen dann im Kreise herum zum Takt der Trommeln." (Es werden von den Spielenden zwei konzentrische Kreise gebildet, in deren Mittelpunkt die Trommler sich aufstellen. Im Takt der Trommler bewegen sich nun die Spielenden in entgegengesetzter Richtung und zwar so, daß nach ein paar Schritten die, welche im inneren Kreis aufgestellt waren,

im äußeren Kreise sind und die im äußeren Kreise im inneren sich befinden. Im Moment, in welchem die Spielenden aneinander vorbeigehen, schlagen sie die kurzen Stäbe aneinander. Dieser Augenblick wird von den Trommlern durch einen besonders betonten Takt bezeichnet. Das wiederholt sich nach allen 6—8 Taktteilen. Anstatt der Stäbe nehmen die Jünglinge auch oft große Messer oder Schwerter, die sie dann im gegebenen Augenblick kreuzen und zusammenschlagen. Bei dem Spiel laufen sie wohl auch für einen Augenblick aus ihrem Kreis heraus und versetzen sich derbe Hiebe mit den Messern, ohne daß dabei Verletzungen vorzukommen scheinen. (Vgl. II, 12 n.). Der, zu dessen Ehren der Takaetanz aufgeführt wird, kauft Kolakerne für die Spielenden."

c) Der *Bela wŏā.* Der Totentanz.

„Wenn ein Erwachsener stirbt, so tanzt man den Belatanz. Der Sohn des Verstorbenen schenkt den Spielenden Bier. Sie trinken dasselbe und tanzen und singen den Belagesang: „Der Habicht hat des Häuptlings Huhn geholt. Es hat ihm geschmeckt und sein Hunger ist noch nicht gestillt." (Auf Dagbane: *„Súlugu sañ nā nuǫ́, mbálge ǫlǭō ka zię bíęm bíę pū́-ne."*) Den Belatanz tanzt man in der Nacht, bis der Morgen graut.

Über den Tanz des Königs oder der Häuptlinge, den Dambatanz, ist schon bei dem Kapitel über den Häuptling und seine Ältesten II. 9. Mitteitung gemacht worden.

Weitere Tänze sind:

1. Der *Dumbu*-Tanz. Dieser Tanz ist ein weiterer Totentanz, d. h. man tanzt ihn zu Ehren von Verstorbenen. Mein Gewährsmann sagte: „Wenn jemand stirbt, so pflegt man den *Dumbu*-Tanz zu tanzen. Nur alte Leute tanzen diesen Tanz, junge Leute dürfen den Tanz nicht mitmachen. Er wird nicht von allen Dagbamba getanzt, sondern nur in Sántile, Wawu und Yiborgu tanzt man *Dumbu.* Man tanzt diesen Tanz nicht leichtsinnig. Man tanzt ihn des Nachts und wenn dann der Hahn kräht, so hört man auf. Der Sohn des Verstorbenen gibt den Tanzenden Bier und Speise. Der *Dumbu*-Tanz ist ein Hexenmeister-Tanz. Man braucht dazu Zaubermedizin. Wenn junge Leute es wagen, diesen Tanz zu tanzen, so werden sie wegen der Zaubermedizin krank und wenn man sie nicht bald in Behandlung nimmt, so sterben sie an den Wirkungen der Medizin."

2. Der *Tschū̃ka*-Tanz ist auch ein Totentanz, der einem Götzentanz ähnlich sein soll. Mein Gewährsmann berichtete mir darüber: „Weil der Tanz einem Götzentanz gleicht, so gehen wir nicht hin, um zuzusehen. Man tanzt ihn am Abend und wenn die Nacht hereinbricht, so hört man auf. Es wird viel Bier dabei getrunken."

3. *Buchule*-Tanz. Der Götzenpriester *(tindāna)* tanzt den Tanz. Wir gehen nicht hin, wenn man den Tanz tanzt.

4. Der *Ginganga*-Tanz wird von den Tamplunse getanzt.

5. Der *Tschugu*-Tanz wird von den Mamprusi getanzt. Beide Tänze haben die Eigentümlichkeit, daß sowohl Männer als Frauen zugleich miteinander tanzen. Die Frauen singen und die Männer tanzen dazu. Wenn sie fröhlich sind, so tanzen sie diese Tänze. Sie trinken Bier und schlagen die ganz großen Trommeln, und alle Jünglinge und Mädchen tanzen. Die Mädchen nehmen hierzu Lampen, um zu sehen, wo sie zwischen den Tanzenden Raum finden zu tanzen."

6. Der *Nīna*-Tanz. Es gibt liederliche Frauen, welche in Dagbong herumziehen und von Gehöft zu Gehöft gehen, dort sittenlose oder doch unanständige Tänze aufführen. Sie weisen die Zuschauer an, einen zu dem Tanz passenden Kehrreim zu singen und nach dem Takt dieses Kehrreims tanzen dann diese liederlichen Frauen. Sie sind verachtet und ein Dagbamba, der auf Anstand hält, pflegt die Ninatänzerin mit folgenden Worten abzuweisen: „Ich will nicht, daß du mein Gehöft betrittst. Wenn du hineingehst, so wird mein Sohn, der noch nicht unterrichtet ist, von dir verdorben werden. Darum erlaube ich dir nicht, mein Gehöft zu betreten."

„Die *Nīna*-Tänzerinnen sind Landstreicher, sie sind faul und wollen nicht ordentlich arbeiten. Es sind liederliche Frauenzimmer. Sie gehen in die Gehöfte, um von den Insassen Geld zu erlangen. Wir haben sie gar nicht gern. Die *Nīna* singen den *Nīna*-Gesang und die Gehöftbewohner antworten darauf und die *Nīna*-Tänzer tanzen dazu, während die Gehöftbewohner zum Takt dazu mit den Händen klappen."

16. REGENLIED.

„Wenn es donnert, dann stehen wir unter den Eingängen der Hütten und rufen laut: „Blitzende, leuchtende Wetterwolke, komm herbei, das Erdreich zu feuchten, höre dann wieder auf, daß es schön trocken werde." Auf Dagbane? *Díṅa krákra bóyimbu ká-na ka debálge sáne ka dekpáṅ! (ṅ = ng* in *eng, bang*).

17. GLÜCKSPIEL *(Tẹ́tẹ tọ́rebu).*

„Zwei oder drei bis zu zehn Mitspieler spielen das Glücksspiel". Auf Dagbane: *Betọ́re tẹtẹ,* sie werfen *Tẹtẹ*. Mit *tete* bezeichnet man Kaurimuscheln, deren Rücken abgeschliffen worden ist. Man braucht dazu vier solcher Muscheln, welche geworfen werden, wie man Würfel wirft. „Sie sitzen und trachten nach ihrer Genossen Geld. Wenn du wirfst und es liegen drei gleich, dann darfst du die Einsätze nicht nehmen. Wirfst du, und es liegt nur eins ungleich, dann darfst du den Einsatz nicht nehmen. Wenn du wirfst, und es liegen zwei gleich, dann erhältst du den Einsatz, ebenso wenn alle viere gleich liegen. Man sagt dann: „Er hat weiß bekommen", und du bekommst zwei Kaurimuscheln (d. h. wohl den doppelten Einsatz). „Es gibt liederliche Menschen, die nehmen ihre Kinder, ihre Frauen, ihre ganzen Gehöfte als Einsatz beim Glückspiel und verlieren alles. Der Häuptling kann es nicht verbieten. Wenn dann aber einer, der auf diese Weise um Hab und Gut gekommen ist, in seinem Zorn denjenigen erschlägt, der seine Habe im Spiel an sich gebracht hat, und man bringt den Mörder vor den Häuptling, so sagt der Häuptling: „Das geht mich nichts an. Ein Dieb hat den andern getötet. So bleibt die Ortschaft im Frieden", und dann läßt er den Mörder laufen.

18. VERSCHIEDENES.

Die Dagbamba beobachten ziemlich genau. So ist ihnen die Verwandlung von Raupe zu Puppe, und dieser zu einem Schmetterling ganz gut bekannt.

Vom Chamäleon behaupten sie, es treibe Zauberei.

Eigentümlich ist, daß nach der Meinung der Dagbamba Störche, die in gewissen Städten auf hohen Bäumen nisten, ja nicht vertrieben werden dürfen, weil sie ein Zeichen von Glück und Ordnung in der Stadt seien. Die Vorstellungen der Dagbamba berühren sich hier also ganz mit den Vorstellungen der Deutschen.

Ein weiteres eigentümliches Zusammentreffen mit früher und jetzt noch bei uns herrschenden Anschauungen ist der Glückwunsch an einen, der eben geniest hat. Er lautet in Dagbane: *„Nāwúne nitā nyẹ́vuli pálle!"* „Gott wird dir neues Leben geben"!

19. TOD UND BEGRÄBNIS.

Früher, wenn der König von Jendi starb, herrschte fünf Monate lang im Lande Anarchie. Die Häuptlingssöhne, die Eunuchen und andere Große fingen wehrlose Wanderer, besonders kleine Leute aus dem Volk und verkauften sie in die Sklaverei. Niemand wagte in der Zeit ohne starke Begleitung zu reisen.

Die Kosten des Begräbnisses eines Dagbamba fallen zum weitaus größten Teil auf den Schwiegersohn des Verstorbenen. Seine Frau, die Tochter des Verstorbenen, geht, sobald die Nachricht vom Tode ihres Vaters eintrifft, in dessen Gehöft. Wenn der Tag der Leichenfeierlichkeit bestimmt ist, so meldet sie diesen ihrem Gatten. Dieser kauft nun womöglich eine Kuh und allerlei Baumwollstoffe, Kolakerne und besonders Schießpulver. Mit diesen Dingen

begibt er sich zum Sterbegehöft seines Schwiegervaters und vergißt namentlich auch sein Gewehr nicht. Die Kuh und die Kleidungsstoffe schenkt er seiner Frau. Die Kuh wird geschlachtet und damit dann der Leichenschmaus bereitet. Die Verwandten und Freunde erscheinen und bringen kleinere oder größere Beträge an Muschelgeld, wohl auch etwa ein Huhn oder eine Ziege. Von dem so gesammelten Geld werden Hühner und Schafe gekauft. Es wird von den Frauen Bier in großen Mengen gebraut. Der Schwiegersohn schießt sein Gewehr so oft als möglich ab zu Ehren des Verstorbenen, und dann geht der Totengräber und gräbt das Grab. Dies geschieht in folgender Weise: Zunächst gräbt der Totengräber einen senkrechten Schacht, so groß, daß die Leiche hineingelassen werden kann. An diesen senkrechten Schacht schließt sich in mäßiger Tiefe ein wagrechter an, der so lang gemacht wird, daß die Leiche darin ganz Platz findet. In diesen wagrechten Schacht kommt die Leiche auf eine Kuhhaut zu liegen. Die Füße sollen nach Westen, der Kopf nach Osten zeigen. Das Grab wird nicht zugeschüttet, sondern auf die Mündung des senkrechten Schachts kommt als Verschluß ein großer, flacher Stein, oder meist wohl ein irdener Topf mit der Mündung nach unten. Der Leichnam wird vollständig bekleidet begraben. Man zieht ihm nicht nur seine Kleider vollständig an, und setzt ihm seine Tuchmütze auf, sondern man läßt ihm auch einen Fingerring oder Armring machen und steckt ihm denselben an. Das Totenkleid nennen die Dagbamba Kahánga.

Die eigentümliche Einrichtung von amtlich bestellten Totengräbern besteht bei den Dagbamba, wie es scheint, schon sehr lange. Die Stelle ist mit gewissen Würden verbunden. Die Totengräber sind überall beliebt, und ihr Amt pflegt auf den Sohn überzugehen.

Zu den Gebräuchen bei Totenfeierlichkeiten vergleiche III 14 und 15. Nach Beendigung des Leichenschmauses fliehen alle Teilnehmer aus dem Gehöft des Verstorbenen. Ist es auf der Steppe gelegen, so scheint man es zerfallen zu lassen. Es hängt dies zusammen mit den Vorstellungen der Dagbamba inbetreff der Geister von Verstorbenen, dem wesentlichen Inhalt ihres angestammten Animismus. Genaueres war aber von meinem Gewährsmann einstweilen nicht zu erhalten. Über die Gebräuche bei plötzlichen Todesfällen vgl. II 11.

20. WO BEGRÄBT MAN DIE TOTEN.

„Einen angesehenen Mann begräbt man im Gehöft. Einen gemeinen Mann, der keinen Namen hat, begräbt man auf der Steppe.

Einen Menschen, den eine Schlange gebissen hat und der daran starb, begräbt man ebenfalls auf der Steppe.

Eine Frau, die an der Geburt oder während der Schwangerschaft starb, wird weit weg in der Steppe begraben.

Wenn jemand an den Pocken stirbt, so wird er ebenfalls weit weg in der Steppe begraben."

21. ERBRECHT.

Bei den Dagbamba gilt das leider so sehr verbreitete und so außerordentlich schädlich wirkende Neffenerbrecht. Mein Gewährsmann sagte: „Wenn unsere Onkel mütterlicherseits sterben, so beerben wir sie, nicht ihre Söhne, darum lieben wir unsere Onkel mütterlicherseits mehr als unsere Väter. Wie die Dagbamba, so beerben auch die Tamprusi, Mámprusi, Kusasi, Moaba ihre Onkel mütterlicherseits, nur die Kunkpamba (Konkomba) und die Dschakosi beerben ihre Väter."

III. DAGBAMBA MÄRCHEN (DAGBAMBA SOLEMA).

1. WARUM MAN DAS WILDSCHWEIN VERABSCHEUT UND DAS PERLHUHN SCHLÄGT.

Einst ging Gott auf die Reise, die Erde zu durchziehen. Eines Tages wurde er dabei sehr durstig. Er traf ein Perlhuhn und ein Wildschwein und fragte sie, ob sie wissen, wo Wasser zu finden sei. Das Wildschwein sagte: „Ja, wir wissen wohl, wo Wasser zu finden

ist.“ Das Perlhuhn flog darauf fort, um nicht den Weg zeigen zu müssen, und das Wildschwein lief eilig voraus. Gott folgte ihm nach, aber das Wildschwein trank sich rasch satt und wälzte sich dann im Wasser herum, so daß es ungenießbar wurde. Als Gott endlich auch an die Stelle kam, fand er kein trinkbares Wasser mehr vor. Er sagte zum Wildschwein: „Warum hast du mich betrogen? Du sagtest, du wissest, wo Wasser zu finden sei, und nun, wie ich komme, finde ich keines mehr! Ihr Menschen, die ihr hier seid, niemals esse einer von euch vom Fleisch des Wildschweins. Ich mache das Wildschwein zum Abscheu.“

Darum schlagen die Dagbamba im Perlhuhnmonat die Perlhühner, rupfen ihnen die Federn aus, werfen sie in kochendes Wasser und werfen sie dann weg. Darum verabscheuen wir auch das Fleisch der Wildschweine.

2. GIB ACHT, WEN DU ZUM FREUND ERWÄHLST.

Die Schilkröte (die Landschildkröte) ging hin und machte einst den Ziegenbock zum Freund, und der Ziegenbock ging und machte die Hyäne zum Freund, und die Hyäne machte den Leoparden zum Freund, und der Leopard ging und machte die Python zum Freund. Sie gingen miteinander in den Wald (oder die Steppe), um ein Dorf zu bauen. Als sie das Dorf fertig gebaut hatten, kamen sie eines Donnerstags im Gehöft des Ziegenbocks zusammen. Da sagte der Leopard zur Hyäne: „Merke Dir, ich verabscheue etwas, und das ist, ich hasse, daß man mich beobachtet, und die Python sagte: Auch ich hasse etwas, nämlich, wenn ich schlafe, wünsche ich nicht geweckt zu werden. Wenn mich jemand weckt, so werde ich mit ihm Streit anfangen.“

Nach einigen Tagen ging der Leopard in den Wald, um ein Wild zu erjagen. Als er eins erlegt hatte, brachte er es heim und zog ihm das Fell ab. Die Hyäne machte sich herbei und sah ihm gierig zu. Da sagte der Leopard: „Ich habe dir gesagt, daß ich das hasse, wenn man mir zusieht.“ Die Hyäne gab groben Bescheid und darauf begannen sie miteinander zu streiten. Die Python lag aber vor ihrem Gehöft in der Sonne und schlief. Während der Leopard und die Hyäne so miteinander stritten, traten sie unversehens auf die Python. Die fuhr aus ihrem Schlaf auf, ergrimmte über die Ruhestörer und fraß sie alle zusammen auf.

3. LASS DEINE TOCHTER NICHT IHREN GEMAHL SELBST WÄHLEN.

Ein Mann wollte seine erwachsene Tochter an jemanden verheiraten, die Tochter aber wollte nicht und erklärte, sie wisse jemanden, den sie heiraten wolle, er sei aber noch nicht zur Brautwerbung gekommen. Die Hyäne zog die schöne Haut einer Python an und kam in die Ortschaft zur Brautwerbung. Die Tochter erklärte, das sei der Mann, den sie gemeint habe. Ihr Vater fragte sie: „Wirklich, ist das der, den du heiraten willst?“ Sie sagte: „Den will ich und keinen andern.“ Der Vater sagte: “Nun, wenn du wirklich den haben willst, so erlaube ich es dir, heirate ihn nur.“ Die Heirat fand darauf statt, und dann ging das neuvermählte Paar fort; der Mann voraus, die Frau hintendrein. Da begegneten sie der Python. Die sah die Hyäne an und sagte zu ihr: „Ei, mein Freund Hyäne, du bist freien gegangen! Darum hast du meine Schönheit geborgt!“ Die Hyäne erwiderte gehässig: „Eine Frau ist keine Jamswurzel, daß man sie unter Freunden teile.“ Darauf sagte die Python: „Aber mein Freund Hyäne, warum redest du so mit mir. Gib mir meine Schönheit wieder und mach, daß du mit deiner Frau fortkommst, ich mag mit deiner Frau nichts zu tun haben.“ Da mußte die Hyäne die Schönheit der Python wieder ausziehen, und darauf nahm sie ihr eigenes Gewand und zog es an. Als das die junge Frau sah, schrie sie vor Schrecken laut auf und sagte: „Ach, warum bin ich in eine solche schlimme Lage gekommen!“

Darum, wenn du eine Tochter hast, so gib sie deinem Nächsten. Denn, wenn du deine Tochter selbst wählen läßt, so wird sie gewiß etwas Dummes machen und eine schlimme Wahl treffen.

4. NAYÉLEYA.

Es war einmal eine Jungfrau, die hieß Nayéleya. Ihr Vater war Häuptling. Die Jungfrau ging und heiratete eine Hyäne und sie wohnten beisammen im Gehöft der Hyäne im Wald. Nayéleya verabschiedete sich weder von ihrem Vater noch von ihrer Mutter. Ihres Vaters Nebenfrau kam sie einst zu besuchen, und die Hyäne ging in den Wald, fing ein Wild für sie und gab ihr von dem Wildpret mit. Damit kam die Nebenfrau zu Nayéleyas Mutter und wollte ihr davon geben. Sie verschmähte es aber und machte ihr Vorwürfe, warum sie Nayéleya besucht habe, Nayéleya sei doch nicht ihre Tochter, sie habe kein Recht an Nayéleya. Sie selbst werde nun hingehen und nach ihr sehen. Sie ging des Morgens, und da stieß sie mit der Hyäne zusammen. Die Hyäne kannte sie nicht, fiel über sie her, tötete sie und trug die zerlegten Stücke der Frau in sein Gehöft. Nayéleya erkannte aber das Bein ihrer Mutter, ging in ihre Hütte und sang: „Dieses Bein gleicht meiner Mutter Bein.“ Die Hyäne hörte sie singen und fragte sie: „Was sagst du?“ Nayéleya sagte: „Hm, ich sagte nichts.“ Dann sagte sie: „Das Kiṅkaṅaholz (schlechtes Feuerholz) raucht zu sehr“. Darauf sagte die Hyäne: „Hm!“

Am nächsten Morgen ging die Hyäne wieder in den Wald. Da machte sich Nayéleya auf, ging in den Ziegenstall und holte die Hühnereier, die dort waren, ferner nahm sie den Stein, mit dem man die Stoffe bügelt (die Dagbamba bügeln kalt. Sie legen die zu bügelnden Stoffe über Nacht in den Tau, am Morgen überfahren sie dieselben dann mit einem glatten, länglichen Stein), und noch eine Anzahl Wurzelstöcke von Bambus und machte sich damit auf den Weg nach ihrem mütterlichen Gehöft.

Als die Hyänen kamen, fanden sie Nayéleya nirgends. Sie riefen ihr immerfort, Nayéleya, bis sie müde wurden. Endlich gingen sie in ihre (Nayéleyas) Hütte und fanden sie nicht. Nun liefen sie ihr nach und riefen immerfort Nayéleya, Nayéleya. Endlich hörte sie auf die Rufe der Hyänen und antwortete ihnen. Als sich aber die Hyänen ihr näherten, da warf sie die Wurzelstöcke der Bambus auf die Erde, dort wuchsen sie sofort an und erlaubten den Hyänen nicht mehr, an Nayéleya heranzukommen. Nayéleya gelangte sicher in ihrer Mutter Gehöft, und die Hyänen kehrten wieder um.

5. WIE SICH DER ZIEGENBOCK AUS VERLEGENHEIT HALF.

Hyäne und Leopard beschlossen ein Dorf im Wald zu bauen. Der Ziegenbock schloß sich ihnen an. Als das Dorf gebaut war, versammelten sie sich in des Königs (des Löwen) Gehöft und sagten: „Nach drei Tagen wollen wir auf die Jagd gehen, um Wildpret zur Gehöfteinweihung zu holen, nur der, welcher Wild erjagt, soll in das Gehöft einziehen.“ Der Ziegenbock sagte: „Ich habe zwar keine Flinte, wie ihr, aber meine Flinte ist mein Bart. Gebt nur Acht, wenn mein Bart wackelt, dann werde ich euch alle töten.“ Da fürchteten sie sich alle sehr, machten sich aus dem Staube und ließen den Ziegenbock allein. So bekam er die Möglichkeit zu fliehen. Durch seine Klugheit erreichte er es, daß er fliehen konnte, als sie einst im Begriff waren, ihn zu fangen und zu töten.

6. SPINNE UND ELEFANT.

Die Spinne und der Elefant töteten einst eine Kuh. Der Elefant erklärte: „Dem, welcher den Kopf der Kuh mir abnimmt und verzehrt, dem werde ich eins herunterhauen.“ Der Affe erklärte, er werde den Kuhkopf nicht nehmen, ebenso alle Tiere des Waldes versicherten, daß sie sich das nicht unterstehen werden zu tun. Die Spinne aber betrog den Elefanten, nahm den Kuhkopf, kochte und aß ihn. Sie sagte zu ihm: „Gib mir den Kuhkopf, ich werde ihn kochen und essen, und dann kannst du mich schlagen, wie du willst.“ Die Spinne bemächtigte sich des Kuhkopfes, und der Elefant sagte: „In drei Tagen, nächsten Freitag, werde ich kommen und dir eins herunterhauen.“ Als er nun nach drei Tagen kam, betrog ihn die Spinne und sagte ihm: „Ich bin krank, mein ganzer Leib tut mir weh.“ Daraufhin ließ sie der Elefant vorderhand. Als aber die Spinne dann ausging, gerieten die Kinder der Spinne über den

Kuhkopf her und aßen ihn auf. Als die Spinne zurückkam, suchte sie den Kuhkopf und fand ihn nicht und schrie voll Schrecken: „Ach weh, ihr habt den Kuhkopf gekocht und gegessen, was fange ich an! Der Elefant ist ein großer Herr, und ich bin ein bescheidener, armer Mann. Die Schläge des Elefanten kann ich nicht aushalten." Am nächsten Morgen kam der Elefant und rief der Spinne zu: „Komm her, ich werde dich nun schlagen, weil du den Kuhkopf genommen hast". Die Spinne rannte fort und ließ ihre Frau und Kinder zurück. Die nahm der Elefant und tötete sie alle. Die Spinne aber verkroch sich in das Grasdach der Hütte. Dort steckt sie noch, sie geht nicht mehr heraus, weil sie den Elefanten fürchtet.

7. DIE SPINNE ERWIRBT SICH DURCH LIST EINE FRAU.

Ein Häuptling befreundet sich mit einem Aussätzigen, und der Aussätzige befreundet sich mit einem mit Elephantiasis behafteten. Der Häuptling ging eine Kuh zu kaufen, und als die Kuh groß und fett war, riefen sie die Tochter des Aussätzigen, daß sie die Kuh töte. Dann holte er viel roten Pfeffer und versammelte die ganze Stadt. Sie bereiteten mit dem Kuhfleisch und dem Pfeffer eine Speise, und der Häuptling sagte: „Mein Freund, der Aussätzige, hat eine sehr schöne Tochter und er läßt sagen, wer von dieser Speise essen kann, ohne den Atem einzuziehen (um unwillkürlich den sehr scharfen, brennenden Geschmack des Pfeffers zu kühlen, wobei ein Laut wie *fuha*, durch Einziehen der Luft durch die zusammengezogenen Lippen, *fu* oder *uf* und dann *ha* durch Ausatmen bei sich öffnenden Lippen entsteht), dessen soll die Tochter des Aussätzigen sein."

Viele kamen und probierten, aber alle mußten den Atem einziehen, denn es war sehr viel Pfeffer in der Speise. Da kam die Spinne. Sie stellte die Pfefferbrühe vom Feuer, schöpfte sich von der Speise und aß, dabei sagte sie: „Ihr Ältesten des Königsgehöfts, nicht wahr, ihr habt alle *fuha* gemacht, mein Vater Speerträger, mein Vater Scharfrichter, ihr habt alle *fuha* gemacht, ihr kleinen Kinder, ihr habt auch den Atem eingezogen, So aß er, ohne selbst für sich den Atem einzuziehen und darum gaben sie diesem listigen Menschen die Frau zum Weibe.

8. NICHT DIE GROSSEN, SONDERN DIE KLEINEN LEISTEN ETWAS.

Eine Frau gebar einst ein Mädchen und sie nahm es, zog damit in die Einsamkeit und baute dort in der Steppe ein Gehöft, wo sie ihre Tochter sorgfältig versteckte. Nach einiger Zeit kam ein Weber und baute in der Nähe sein Gehöft. Die Tochter ging und sah dem Weber zu und ihr gefiel ein gewisser Stoff, davon kaufte sie und brachte ihn ihrer Mutter. Der Mutter gefiel das aber gar nicht, sie fing mit ihrer Tochter Streit an und wollte sie schlagen. Darüber floh die Tochter, und die Mutter verfolgte sie. Die Tochter begegnete auf ihrer Flucht einem Büffel, der fragte sie: „Wohin des Weges?" Die Tochter sagte: „Meine Mutter war im Begriff, mich zu schlagen, und ich bin ihr davongelaufen." Der Büffel sagte: „Fliehe nicht weiter, bleib hier stehen, wenn deine Mutter kommt, will ich sie dann töten." Als aber die alte Frau daherkam, fürchtete sich der Büffel und floh und die Tochter mit ihm. Sie kam zu zwei Antilopen, einer sehr großen und einer etwas kleineren, die standen in einem Sumpf und fragten sie: „Wo kommst du her und wo willst du hin?" Sie sagte: „Meine Mutter wollte mich schlagen, da bin ich geflohen." Die Antilopen sagten: „Bleib hier stehen, wenn die alte Frau kommt, werden wir sie töten." Als aber die alte Frau kam, da fürchteten sich die Antilopen und sprangen davon, und die Tochter floh auch. Da kam sie zu einem Weber und zu einer Wespe. Der Weber fragte sie: „Wo gehst du hin mein Kind?" Die Tochter sagte: „Meine Mutter wollte mich schlagen, darum bin ich geflohen." Der Weber sagte zu ihr: „Steh still, wenn die alte Frau kommt, werden wir sie töten." Bald nachher kam die alte Frau daher, und der Weber schrie: „Was tun wir nun, die alte Frau ist da." Da kam die Wespe und fing die Frau und verschlang sie, und der Weber nahm einen Faden und schnürte der Wespe den Leib zu, daß die alte Frau nicht mehr heraus konnte. Darum

sagt man: „Nicht die Großen leisten etwas, sondern die Kleinen." Darum hat die Wespe einen dicken Bauch, weil die alte Frau darin ist, und ihre Taille ist dünn, weil der Weber den Faden darum gebunden hat, während doch ihr Bauch und ihre Brust dick sind.

9. WARUM DIE LANDSCHILDKRÖTE IN DER STEPPE LEBT.

Die Landschildkröte, die Spinne und der Häuptling spielten einst das Löcherspiel. (In einem länglichen Stück Holz sind zu beiden Seiten paarweise Löcher ausgehöhlt, an den Enden dieser etwa 7–8 Paare Löcher ist je ein größeres Loch ausgehöhlt, man spielt mit einer Anzahl Kerne oder Samen, ähnlich wie beim sog. Triktrak.)

Während des Spiels ließ der Häuptling einen Wind streichen, und die Schildkröte lachte ihn aus. Der Häuptling sagte: „Mein Freund Schildkröte, warum lachst du mich aus?" Und er nahm die Schildkröte und warf sie fort ins Gras. Am Abend kam die Spinne und sagte zum Häuptling: „Du wirst schlimme Erfahrungen machen, weil du die Schildkröte weggeworfen hast. Die Schildkröte ist ein Kind Gottes. Du wirst sterben!" Der Häuptling erschrak sehr und schrie: „Weh! Was soll ich tun?" Die Spinne sagte: „Wenn du mir etwas gibst, so will ich hingehen und die Schildkröte wieder zufriedenstellen." Die Schildkröte lief zur Spinne und sagte ihr: „Bitte den Häuptling um eine Kuh." Die Spinne überredete den Häuptling, daß er der Schildkröte eine Kuh schenken wolle, und zwar eine recht fette. Der Häuptling willigte ein und die Spinne brachte die Kuh der Schildkröte. Sie schlachteten die Kuh und aßen sie auf. Die Spinne kam darauf wieder und berichtete ihm, daß die Schildkröte nun zufrieden sei. Der Häuptling verlangte nun, daß, wenn die Schidkröte wirklich zufrieden gestellt sei, sie auch wieder zurück kommen solle. Die Schildkröte aber sagte: „Ich will nicht wieder kommen." Darum lebt die Schildkröte in der Steppe.

10. BEI BESUCHEN SOLL MAN NICHT ZU VIEL ESSEN.

Ein Dúlugu (ein großer schwarzer Vogel mit roter Kehle) nahm eine Nebenfrau und ging einst sie zu besuchen. Die Frau schlachtete ihm eine Kuh und bereitete aus dem Fleische eine Speise, indem sie das Fleisch mit Sorghum im Mörser zerstieß (die Dagbamba nennen diese Festspeise *Gumbá*). Der Dúlugu aß davon immerzu bis an den Abend. In der Nacht fühlte er ein dringendes Bedürfnis, und weil er sich fürchtete, auf die Straße zu gehen, so verrichtete er seine Notdurft im Hause seiner Nebenfrau auf eine Speiseschüssel. Am Morgen fragte ihn seine Nebenfrau: „Hast du das gemacht?" Der Dúlugu wies es mit Entrüstung zurück. Die Nebenfrau schwieg und abends gab sie ihm Honig mit Hirsebrei zu essen. Der Dúlugu ließ es sich gut schmecken. Es kam ein Regen und der Dulugu fürchtete den Regen und als er nachts wieder das Bedürfnis fühlte und doch den Regen fürchtete, so benutzte er die napfförmige Vertiefung in der Eingangshütte, welche als Nachttopf dient, als Abtritt. Am Morgen aber sagte ihm seine Nebenfran auf den Kopf: „Dúlugu, das hast du getan, das ist ja etwas Schändliches. Daraufhin schämte sich der Dulugu und machte sich schleunigst davon.

Darum, wenn du solche Besuche machst, so iß nicht zuviel.

11. DIE SPINNE MACHTE, DASS DIE ELEFANTIASIS IN DIE ORTSCHAFT KAM.

Es war einmal ein Buckeliger, der war arm. Er streifte im Wald herum und suchte Honig zu essen. Er begegnete der Spinne, die fragte ihn: „Wo gehst du hin?" Er sagte ihr: „Ich habe keine Kraft mehr und so gehe ich im Wald herum und suche Honig, denn ich habe Hunger." Die Spinne betrog ihn und sagte ihm: „Ich weiß wo Honig ist, laß uns gehen, ich will ihn dir zeigen. Sie kamen an einen Berg. Da sagte die Spinne: „Bleib da stehen, ich will den Honig holen." Sie ging und brachte einen Elefantiastischen und gab ihn dem Buckligen und sagte zu ihm: „Nimm das und trage es heim, er soll bei dir bleiben, das ist deine Speise." Der Buckelige lud ihn auf und trug ihn in sein Gehöft und setzte ihn vor sich.

Sieben Tage lang redete der Elefantiastische nichts, der Buckelige konnte auch nicht mehr ausgehen und sagte: „Ach mein Freund Spinne, betrügt man denn seinen Nebenmenschen so, wie du mich betrogen hast? Ich kann nicht mehr ausgehen, meine Kraft ist dahin, und du hast mir dazu noch etwas Böses aufgeladen!“ Der Elefantiastische sagte: „Hier bin ich, man schickt mich nicht mehr fort, wo ich bin, da bleibe ich; probierst du es gleichwohl, so gehorche ich nicht; wenn du fortgehst, so gehe ich vor dir her. Mein Ruf in der Stadt ist kein guter, auf dem Land wohl, da kennt man mich. Wenn du davon laufen willst, so stoße ich dich, daß du fällst, und du kannst erst wieder aufstehen, wenn ich es dir erlaube.“ Darauf sagte der Buckelige zur Spinne: „Du hast mich schändlich betrogen! Wer kann der Spinne nun Recht geben?“ Daraufhin floh dann die Spinne. Um ihretwillen kam so die Elefantiasis in die Stadt.

12. YEMGARENA.

Ein Jäger streifte mißmutig im Wald herum, denn seine Frau war streitsüchtig und eine schlechte Frau. Der Jäger schwieg aber dazu und streifte im Wald umher. Dort machte er sich den Elefanten zum Freund und erzählte ihm sein Leid und sagte ihm: „Gib mir eine andere Frau.“ Der Elefant sagte zu ihm: „Sieh, ich kann nichts tun. Geh' und mache einen, der etwas für dich tun kann, zu deinem Freund.“ Er ging weiter und fand einen anderen Elefanten, dem klagte er, was ihm begegnet sei. Der Elefant sagte ihm: „Wenn du heimkommst, so jage deine Frau fort und komme dann, ich will dir eine Frau geben.“ Der Jäger ging und fragte dann eine Spinne: „Großer in des Königs Gehöft, ich habe meinen Freund im Wald gefragt, wie ich zu einer anderen Frau komme, und er hat mir gesagt: 'Jage deine Frau fort und komme, ich will dir eine andere geben.' Die Spinne sagte: „Dein Freund betrügt dich. Wenn du deine Frau fortjagst, wird dir dein Freund, der Elefant, keine andere geben. Was gedenkst du nun zu tun?“ Der Jäger schwieg und ging dann in sein Gehöft, sammelte alle seine Sachen, ging in den Wald, baute sich dort ein Gehöft und blieb im Wald.

Der Name seiner Tochter war *Yem-gare-nā* (Klugheit übertreffend den Häuptling). Der Häuptling fragt sie: „Nennt man dich wirklich *Yemgarenā?*“ Sie bejahte es. Da sagte der Häuptling: „Am Freitag, heute in drei Tagen, kommt zu mir, dann wollen wir sehen, wer klüger ist.“

Als der Freitag anbrach, kam *Yemgarenā* und der Häuptling gab ihr Kürbiskerne, Jamsstecklinge, Hirse und Erdnüsse und sagte ihr: „Nimm diese Samen und Stecklinge und pflanze sie. Wenn sie dann sprossen, so schneide heute noch die Kürbisse, dann wollen wir morgen miteinander Bier daraus trinken.“ *Yemgarenā* nahm alles in Empfang, kam dann wieder und brachte dem Häuptling ein Kalb und sagte ihm: „Nimm dieses Kalb, und wenn es dann heute gebiert, so schneide ich dann auch einen Kürbis und dann melken wir und trinken Milch.“ Der Häuptling sagte: „Kann denn ein Kalb heute gebären?“ *Yemgarenā* antwortete: „Gerade so, wie ein Kürbiskern heute Früchte bringt, so wird ein Kalb heute gebären.“ Und der Häuptling sagte: „Es ist ganz richtig, *Yemgarenā* ist klüger als der Häuptling.“

13. LIEBE ALLE DEINE KINDER GLEICH.

Eine Frau hatte neun Kinder und ging hin und machte sich einen Hasen zum Freund, und der Hase ging hin und wählte die Katze zum Freund, und die Katze ging und machte den Hund zu ihrem Freund, und der Hund ging und machte sich die Maus zum Freund. Alle diese versammelten sich und gingen die Frau zu grüßen. Der Hase fragte die Frau: „Welches von deinen Kindern liebst du besonders?“ Die Frau sagte: „Ich weiß es nicht. Es sind alles meine Kinder.“ Sie liebte aber eins mehr als alle anderen. Das eine Kind, welches sie mehr als die anderen liebte, ging hin und dingte den Leoparden, daß er ihr die Ziegen ihrer Mutter fange. Wenn er ihr dann eine Ziege gefangen hatte, so kochten und aßen sie dieselbe miteinander. Die Spinne sah es und kam und sagte zu der Frau: „Was willst du mir geben,

wenn ich dir einen Betrug verrate?" Die Frau sagte: „Was soll ich dir geben?" Die Spinne sagte: „Gib mir eine Ziege". Die Frau fing ihr eine ihrer Ziegen und gab sie der Spinne. Da sagte die Spinne zu ihr: „Dieses dein Kind betrügt dich. Wenn es Nacht wird, so bringt sie den Leoparden her, daß er ihr deine Ziegen fange. Lehne dich heute abend unter den Eingang deiner Hütte und du wirst es selbst sehen." Als es Nacht wurde, kam die Frau heraus und stand unter dem Eingang ihrer Hütte. Es ging nicht lange, so kam der Leopard herein, und die Tochter kam aus ihrer Hütte und öffnete das Ziegenhaus, der Leopard ging hinein, fing eine Ziege und brachte sie der Tochter, die nahm sie an und sie gingen damit auf die Straße hinaus. Da sagte die Frau: „Wumbiyéle, du fängst meine Ziegen!" Und Wumbiyéle sagte: „Mein Freund ist in den Wald gegangen."

Darum liebe alle deine Kinder gleich. Wenn du sie nicht alle gleich liebst, so wird dich das, welches du am meisten liebst, betrügen. Daher kommen unnütze Menschen.

14. EIN FLEISSIGER ÜBERTRIFFT EINEN STARKEN.

Es war einmal ein Buckeliger, dessen Schwiegervater starb, und seine Frau ging in das Sterbegehöft ihres Vaters, um die Leichenfeierlichkeit vorzubereiten. Am Markttage ließ sie durch einen Marktbesucher ihrem Mann sagen: „Übermorgen werden wir die Leichenfeier halten." Sofort machte sich der Buckelige auf und kaufte Schießpulver. In aller Frühe des nächsten Tages brach er auf und kam zu guter Zeit bei dem Sterbegehöft an. Gleich fing er an, zu Ehren seines Schwiegervaters sein Gewehr abzuschießen und sang dazu: „Der Buckelige schießt sein Gewehr ab, puff, puff." Er fuhr fort zu schießen und sang immerfort sein Lied, bis sein Pulver aufgebraucht war. Dann holte er eine Kuh und schenkte sie seiner Frau, er zog Kleiderstoffe hervor und machte sie seiner Frau zum Geschenk, und sie richtete damit dann die Leichenfeierlichkeit aufs beste an.

Darum sagt man: „Ein Fleißiger übertrifft einen Starken."

15. WENN DU NICHTS HAST, SO LÜGE NICHT.

Der Schwiegervater der Hyäne starb und die Hyäne bekam niemanden, der sie zum Sterbegehöft (zur Leichenfeierlichkeit) ihres Schwiegervaters begleitet hätte. Da ging sie hin und dingte ein paar Tauben, daß sie sie begleiten. Als sie dort angekommen waren, bekam die Hyäne sehr Hunger, und weil sie selbst nichts hatte, stahl sie ihres verstorbenen Schwiegervaters Speise, die Tauben aber erhielten davon nichts. Gegen den Mittag sagten die Tauben zur Hyäne: „Du hast uns gedingt, daß wir mit dir hierher kommen sollen und nun sind wir da, leiden Hunger und haben nichts zu essen." Die Hyäne sagte ihnen: „Ich werde gleich eine Kuh schlachten und damit fortmachen bis gegen den Abend." Da war aber keine Kuh, und die Tauben erhielten kein Kuhfleisch. Da sagte eine der Tauben: „Laßt uns zurück gehen und die Hyäne allein zurücklassen!" Diesen Vorschlag führten die Tauben aus. Als die Hyäne nun allein war, gestand sie ihrer Frau: „Ich bin hierher gekommen und habe jämmerlich Hunger". Dann ging sie hin und stahl ihrer eigenen Frau Speise. Dabei wurde sie ertappt und sie wurde mit Schimpf und Schande davongejagt.

Darum, wenn du nichts hast, so mache dich nicht groß mit Sachen, die du nicht hast.

16. UNNÜTZE MENSCHEN.

Der Elefant und der Blinde gingen, um ein Gehöft zu bauen. Der Elefant konnte nicht an den Wasserplatz gehen, um Wasser zu holen und den Lehm zum Bau zu kneten, und der Blinde konnte den gekneteten Lehm nicht aufheben und an die Baustelle tragen. Sie gingen darum und dingten einen Affen, daß er ihnen das Gehöft baue. Am Morgen ging nun der Affe an den Wasserplatz. Er schöpfte Wasser und machte sich auf den Rückweg. Da sah er eine Maispflanzung in der Nähe des Weges, er sagte sich; „Ich habe sehr Hunger", stellte

den Wassertopf auf den Weg, brach in die Maispflanzung ein, brach Mais ab und aß, bis die Sonne heiß wurde. Endlich hatte er genug und kam dann mit dem Wasser hergelaufen. Als ihn der Elefant sah, sagte er zu ihm: „Ich kann nicht ins Wasser gehen, denn ich habe keine Kraft, darum dingte ich dich, daß du mir das Gehöft bauest. Heute morgen bist du ins Wasser gegangen und bis es heiß geworden ist, bist du noch nicht zurückgekommen!“ Und der Blinde sagte: „Wir sind in Verlegenheit. Ich sehe nichts und kann auch nicht mehr gehen. Nun haben wir den Affen gedingt und der Affe hat sich als Dieb erwiesen. Wir alle drei sind unnütze Menschen.“

(Man scheint auch in Dagbong ähnliche Erfahrungen mit gedingten Arbeitern zu machen wie bei uns.)

17. WIE DIE GONORRHOE IN DIE ORTSCHAFT KAM.

Es war einmal eine Frau, die pflegte mit allen Männern anzubinden. Das war ihre Beschäftigung. Wenn ein Verrückter kam, so band sie mit ihm an, kam ein Idiot, so hielt sie es mit ihm, alle paar Tage kommt ein Nichtsnutz und sie hängt sich an ihn. Die Landschildkröte kam und sie heirateten einander. Die Schildkröte sagte ihr: „Ich leide es nicht, daß du dich an andere hängst, wenn auch ein Pfeil (den ein Eifersüchtiger auf mich schießen könnte), mir nichts schaden kann. Die Frau antwortete: „Ich will auch nicht, daß man einen Pfeil auf dich abschießt, aber ich verlange nach Geld.

Nach ein paar Tagen kam ein Fremdling. Er nahm Baumwollstoffe aus seiner Traglast und trocknete sie an der Sonne. Die Frau sah ihm zu. Dann ging sie und kochte Speise für den Fremdling und brachte sie ihm (zum Zeichen, daß sie mit ihm anbinden wolle). Der Fremdling nahm die Speise an (zum Zeichen, daß er der Annäherung der Frau nicht abgeneigt sei), und dann kam er und grüßte die Frau und die Frau kam und grüßte ihn wieder. Der Fremdling sagte: „Wenn du jetzt heimgehst, so komme wieder, ich habe dir etwas zu sagen.“ Die Frau kehrte zu dem Fremdling zurück. Der Fremdling war aber ausgegangen. Endlich kam er zurück, und die Frau sagte ihm: „Du hast mich sehr lange auf dich warten lassen, ich bin ganz müde.“ Der Fremdling brachte ihr Geld und band so mit der Frau an.

Die Frau erkrankte an Gonorrhoe und kam heim und heulte. Die Schildkröte fragte sie: „Warum heulst du so?“ Sie gestand: „Ich bin bei dem Fremdling gewesen, und nun habe ich Gonorrhoe.“ Die Schildkröte erwiderte: „Ich habe es dir gesagt, aber du wolltest Geld, mache daß du nun fort kommst und verbrauche nur dein Geld.“ Darauf liefen alle Männer davon und verließen sie.

So kam die Gonorrhoe in die Ortschaft, die Hure brachte sie hinein.

18. SCHÄTZE EINEN GUTEN FREUND.

Der Hahn ging und bat den Wind, sein Freund zu sein, und der Wind willigte ein. Die Schildkröte wollte ebenfalls den Wind zum Freund haben, der Wind aber wollte nicht. Darüber wurde die Schildkröte sehr sornig und ging in den Wald, machte eine Trommel und schlug sie. Da versammelten sich alle Tiere des Waldes. Als alle versammelt waren, sagte die Schildkröte zu ihnen: „Tiere des Waldes! Ich ging den Wind zu bitten, mein Freund zu sein. Er hat es mir abgeschlagen. Daß der Wind den Hahn lieb hat, will mir nicht gefallen. Darum habe ich die Trommel geschlagen, um euch zu rufen, Laßt uns übermorgen an den Hyänenfluß gehen und hinüberschwimmen, daß der Hahn im Fluß ertrinke.“ Und als der dritte Tag anbrach, gingen sie an den Fluß und die Schirrantilope sprang ins Wasser, schwamm hinüber und gelangte an das Ufer und alle anderen Tiere gingen in den Fluß, schwammen hinüber und stiegen das Ufer hinauf, und schließlich blieb nur noch der Hahn übrig. Auch die Schildkröte sprang ins Wasser und schwamm hinüber, da sprang auch der Hahn hinein, ehe er aber ins Wasser fiel, nahm ihn der Wind und trug ihn ans jenseitige Ufer und die Schildkröte blieb allein im Wasser.

Darum, wenn der Wind weht, so bleibt der Hahn im Winde stehen, denn einst hatte er ihn zum Freunde erbeten und als er dann in der Klemme saß, hat ihn der Wind errettet. Darum, wenn es nicht gut um dich bestellt ist, und es macht dich jemand, der gut ist, zum Freund, so nimm ihn dankbar an. Wenn du dann in Verlegenheit kommst, so geht es dir wie dem Hahn, den der Wind errettete. Seitdem verhöhnt der Hahn den Wind nicht.

19. WARUM LEBT DIE RATTE IN LÖCHERN, DIE SPINNE IM LAUB UND DIE WESPE IN DER LUFT?

Wespe, Spinne und Ratte gingen einst aus, um Honig zu stehlen. Auf dem Feld trafen sie die Hyäne, denn sie hielt sich gerade dort auf. Da kehrten sie um und waren auf dem Heimweg. Es wurde Nacht und noch hatten sie keinen Honig erwischt. Da sagte die Spinne: „Laßt uns gehen und der Hyäne ihren Honig stehlen." Die Hyäne hörte dies, denn sie war gerade auf dem Kehrichthaufen angelangt, um Knochen zu suchen, und als die Spinne das sagte, hörte die Hyäne sie reden. Die Hyäne lief rasch heim und erzählte ihrer Frau: „Ich ging in das Dorf der Spinne, Wespe und Ratte, und ich hörte die Spinne zu ihnen sagen: 'Laßt uns gehen und der Hyäne Honig stehlen', nun gehe ich, um ihnen das zu verwehren." Die Hyäne lief aufs Feld und ließ ihre Frau allein zu Hause. Es ging nicht lange, so sah die Hyäne, daß die Spinne, die Wespe und die Ratte ein Feuer auf dem Baum, auf welchem die Hyäne ihren Bienenstock hatte (vgl. Einleitung S. 6), angezündet hatten. Die Hyäne machte sich herzu und fragte: „Wer hat da ein Feuer angezündet?" Die Spinne rief herunter: „Ich, ein Kind Gottes, habe es angezündet." Die Hyäne sagte: „Wenn du auch ein Kind Gottes bist, heute werdet ihr alle sterben!" Da sagte die Ratte: „Laßt uns fortlaufen!" Die Spinne verweigerte dies. Sie stahlen allen Honig und aßen ihn auf. Dann schmiegte sich die Spinne an ein Blatt und die Wespe flog auf, und allein die Ratte blieb übrig. Da sagte die Hyäne: „Sieh nur, alle haben dich verlassen und sind geflohen." Die Spinne erwiderte: „Du hast Unrecht, ich bin nicht davongelaufen." Die Hyäne sagte: „Wenn du nicht davongelaufen bist, so werde ich mit dir sterben." Darauf kam die Hyäne herbei. Die Spinne versteckte sich und die Ratte blieb allein, da schrie die Ratte: „Gott rette mich" und sprang vom Baum herab auf die Erde. Die Hyäne rannte hinter ihr her und wollte sie fangen, aber die Ratte kroch in ein Loch und die Hyäne mühte sich vergebens ab, sie zu fangen.

Darum lebt die Spinne im Laub, die Wespe fliegt herum und die Ratte wohnt in Löchern, weil sie einst der Hyäne den Honig stahlen und dabei die Spinne übrigblieb, denn sie konnte nicht auffliegen wie die Wespe und nicht herunterkommen wie die Ratte.

20. TRAU SCHAU WEM?

Ein Häuptling holte einst Bauern, daß sie ihm auf dem Felde arbeiteten. Sie gingen alle miteinander aufs Feld. Da kamen zwei Jünglinge zu ihnen, der eine hieß Langkopf (zu deutsch etwa Schlaumeier), der andere „Laßt uns gehen, um zu erlangen". Die Bauern arbeiteten fleißig. Da kam Langkopf und fragte sie: „Habt ihr keinen Hunger?" Die Bauern sagten: „Wir haben freilich Hunger." Darauf lief ein Sohn des Häuptlings hin, holte Jamswurzeln und übergab sie dem Schlaumeier. Er nahm sie, ging damit unter einen Baum, zündete ein Feuer an, warf die Flinten, Bogen und Pfeile der Bauern in das Feuer und röstete dabei die Jamswurzeln. Als sie gar geröstet waren, nahm er sie vom Feuer, schabte die verbrannte Rinde davon ab und brachte die gerösteten Jamswurzeln den Bauern, und sie aßen sie. Dann lief er zum Häuptling und fragte ihn: „Du hast doch gewiß Hunger?" Der König bejahte es und sagte: „Freilich habe ich Hunger". Da lief der Schlaumeier zu den Pferden des Königsgehöfts und stach ihnen die Augen aus, röstete sie und brachte sie dem König, und er aß sie. Darauf ging er zu den Bauern und fragte sie: „Ihr arbeitet hier auf dem Feld. Was würdet ihr tun, wenn plötzlich Kriegsgefahr herannahte?" Die Bauern erwiderten: „Wir haben Flinten,

Bogen und Pfeile genug bei uns." Dann lief er zum Häuptling und fragte ihn: „Du sitzest hier. Wenn Kriegsgefahr herankäme, was würdest du dann tun?" Der Häuptling erwiderte: „Dort unter jenem Baum stehen meine Pferde." Da kehrte der Schlaumeier zurück und stellte sich an die Grenze des Feldes und schrie aus vollem Hals: „Es ist Kriegsgefahr vorhanden." Da fuhren die Bauern von ihrer Arbeit auf und rannten an den Ort, wo ihre Waffen niedergelegt waren. Sie fanden sie nicht mehr. Der Häuptling rannte zu den Pferden, um fortzureiten, er kam, und die Pferde hatten keine Augen mehr. Der Schlaumeier sagte darauf zu den Bauern: „Mit euren Flinten, euren Bogen und Pfeilen habe ich Feuer angemacht, um euch den Jams zu rösten, der euch so geschmeckt hat." Und zum Hänptling sagte er: „Die Augen deiner Pferde habe ich geröstet und dir vorgelegt, du hast sie ja gegessen."

Darum nehmen die Bauern, wenn sie aufs Feld gehen, ihre Flinten nicht mehr mit. Darum auch gehen die Häuptlinge nicht mehr mit den Bauern aufs Feld, weil der Schlaumeier sie einst so in Verlegenheit brachte, indem er mit den Flinten, Bogen und Pfeilen Feuer machte und die Augen der Pferde ausstach und sie dem Häuptling vorsetzte. Darum fürchten sie, es könnte wieder so gehen.

Darum wenn du einen Menschen nicht kennst, und er kommt, um dich zu betrügen, so traue ihm nicht.

Und der Schlaumeier floh und ließ sie allein.

Mit diesen 20 Fabeln ist der von uns gesammelte Vorrat erschöpft. Es ist klar, daß auch die einzelne Fabel selbst nicht immer in vollständiger Gestalt von uns gefunden wurde, und es werden wohl vollständigere und besser erhaltene Formeln im Munde der Leute sein. Auf jeden Fall sind eine große Zahl noch gar nicht bekannt. Immerhin ist mit dieser bescheidenen Sammlung ein Anfang gemacht. Mit der Inangriffnahme der Schularbeit unter dem Völkchen der Dagbamba und dem Studium der Sprache wird auch die Kenntnis der Sitten und Lebensgewohnheiten, wie auch der unter dem Volk von Mund zu Mund überlieferten Fabeln rasch vorwärts schreiten.

So mangelhaft auch diese Arbeit ist und so sehr sie nur den Namen einer Skizze verdient, so hoffe ich doch einiges Material geliefert zu haben, das geeignet ist, das Interesse für das Volk der Dagbamba zu erregen.

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND III HEFT 4

M. GIRSCHNER, Die Karolineninsel Námōluk und ihre Bewohner. II.
F. GRAEBNER, Krückenruder. Mit 72 Figuren im Text.



LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1913

DAS BAESSLER-ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE

erscheint in zwanglosen Heften, von denen 6 einen Band von ca. 36 Druckbogen zum Preise von 20 Mark bilden. Einzeln sind die Hefte zu einem je nach dem Umfang bemessenen, etwas erhöhten Preise käuflich.

Das Baessler-Archiv ist bestimmt für Arbeiten aus allen Gebieten der Völkerkunde mit Ausnahme der reinen Linguistik und physischen Anthropologie. Seine Hauptaufgabe ist die wissenschaftliche Beschreibung und Verwertung des in den deutschen Museen aufgespeicherten Materials nach seiner kulturgeschichtlichen und technologischen Bedeutung, doch werden auch soziologische, mythologische, kunst- und religionsgeschichtliche Themata berücksichtigt, soweit sie zur Erklärung von Museumssammlungen beizutragen geeignet sind. Dementsprechend ist eine reichliche Ausstattung mit Abbildungen vorgesehen.

Das Honorar beträgt 80 Mk. für den Bogen von 8 Seiten; außerdem erhalten die Mitarbeiter 50 Sonderabzüge.

Redaktionelle Sendungen, Zuschriften und Anfragen sind zu richten an den Redakteur
Dr. P. EHRENREICH, BERLIN W. 30, HEILBRONNER STRASSE 4.

Für umfangreichere wichtige Arbeiten werden nach Bedarf

BEIHEFTE

ausgegeben, die besonderen Vereinbarungen unterliegen, und den Abonnenten zu einem Vorzugspreise geliefert werden.

I. BEIHEFT:

SPRICHWÖRTER UND LIEDER AUS DER GEGEND VON TURFAN

Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste von

ALBERT VON LE COQ

Mit 1 Tafel. [100 S.] 1911. Geheftet M. 9.—, für Abonnenten M. 6.75

II. BEIHEFT:

DIE WAGOGO

Ethnograph. Skizze eines ostafrik. Bantustammes

von HEINRICH CLAUS

Stabsarzt im Infanterie-Regiment Nr. 43, früher i. d. Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika.

Mit 103 Abbild. [IV u. 72 S.] 1911. Geh. M. 8.—, für Abonnenten M. 6.—

III. BEIHEFT:

DIE GOLDGEWICHTE VON ASANTE (WESTAFRIKA)

Eine ethnologische Studie

von RUDOLF ZELLER

Privatdozent an der Universität Bern

Mit 21 Tafeln. [IV u. 77 S.] 1912. M. 12.–, für Abonnenten M. 9.–

DIE KAROLINENINSEL NÁMŌLUK UND IHRE BEWOHNER.

VON

MAX GIRSCHNER.

II.

XIV. SPRACHLICHER TEIL.

EINLEITUNG.

Auf Námōluk und auf Etal wird eine Mundart der zentralkarolinischen Sprache gesprochen, die sich nur unwesentlich von der auf den übrigen zur Mortlock-Gruppe gehörigen Inseln herrschenden unterscheidet. Größer sind die Verschiedenheiten zwischen ihr und der Tuker Mundart, doch können sich alle Zentralkaroliner ohne Schwierigkeiten untereinander verständigen.

Die zentralkarolinische Sprache hat eine große Verwandtschaft mit der Ponape-Sprache nicht allein in bezug auf die Wortstämme, sondern auch auf ihren ganzen grammatischen Bau, so daß der nachstehende kurze Abriß der Grammatik nach denselben Gesichtspunkten wie die Ponape-Grammatik behandelt werden konnte. Diese Ähnlichkeit beider Sprachen in ihren Grundelementen beweist, daß sie beide selbständige Zweige eines gemeinschaftlichen Stammes sind und daß nicht etwa nur eine von der benachbarten anderen Sprachgut entliehen hat. Freilich sind in beiden eine Menge von Sprachstämmen gänzlich verschieden, und man muß daher annehmen, daß ihre Trennung sich vor schon recht langer Zeit vollzogen hat; wie lange, ist allerdings unmöglich auch nur schätzungsweise anzugeben, da wir aus früheren Zeiten herstammendes Material nicht besitzen, und wir außerstande sind, zu beurteilen, wie schnell oder wie langsam sich sprachliche Wandlungen bei diesen Völkerschaften vollziehen.

Ob nach der Trennung beider Sprachzweige noch andere, fremde Einflüsse auf die eine oder andere verändernd eingewirkt haben, läßt sich zurzeit noch nicht feststellen. Die Ansicht Kubarys, daß von Nūkūoro her polynesische Elemente in das zentralkarolinische Sprachgebiet eingedrungen sein sollen, erscheint wenig glaubhaft. Die erwähnte kleine Insel erhielt ihre Bevölkerung vor vielen Jahrhunderten aus Samoa durch zwei verschlagene Kanus; ihre Stärke beträgt etwa 200 Personen. Nachschübe haben nicht wieder stattgefunden. Da nun die Nūkūoro-Leute auch nie Seefahrten unternommen haben, scheint es ausgeschlossen, daß sie das ganze zentralkarolinische Sprachgebiet, das größte der mikronesischen Inselwelt, hätten beeinflussen können.

Die meisten Wortstämme, die, als dem samoanischen und zentralkarolinischen gemeinsam, Kubary zum Beweise seiner Annahme aufführt, finden wir auch in der Ponape-Sprache, z. B.:

Mortlock:	Samoan.:	Ponape:	Mortlock:	Samoan.:	Ponape:
saman	*tamá*	*jame* Vater.	*saṅ*	*tangi*	*jaṅ* weinen, schreien.
énan	*tiná*	*ī́ne* Mutter.			
fenan	*fáfine*	*pein* Frau.	*sēē*	*seasea*, *úle*	*wile* Penis.
fey	*fay*	*pai* Stachelroche.	*pápa*	*papa*	*pap* Webebrett.
salingan	*talinga*	*jalaṅe* Ohr.			
koroṅ	*faaloṅo*	*koroṅ* hören.	*náluāl*	*vāo*	*welewel* Wald.

Mortlock:	Samoan.:	Ponape:	Mortlock:	Samoan.:	Ponape:
meu̥r	*mōe*	*meir* schlafen.	*nāto*	*avátu*	*wátō* bringen.
maṅa	*maṅava* (Bauch)	*móṅe* essen.	*mĕson tut*	*māta sūsū*	*méjen tĭtī* Brustwarze.
tūtū	*susū* (naß)	*tūtū* baden.			

Dem lassen sich noch viele hinzufügen, z. B.:

Mortlock:	Samoan.:	Ponape:	Mortlock:	Samoan.:	Ponape:
ánu	*aitu*	*ánī* Geist.	*ua*	*wa*	*war* Kanu.
āl	*ala, awa*	*al* Weg.	*paun*	*wä*	*pä* Fuß.
ūm	*umu*	*ūm* Backofen.	*laṅ*	*laṅi*	*laṅ* Himmel.

Nun finden wir allerdings auch Stämme, die nur dem Samoanischen und Zentralkarolinischen, nicht aber der Ponape-Sprache gemeinsam sind, dem stehen wieder aber andere gegenüber, die nur im Samoanischen und in der Ponape-Sprache dieselben sind, während im Zentralkarolinischen davon verschiedene in Gebrauch sind, so daß wir wohl zu der Annahme gelangen müssen, daß alle drei Sprachen untereinander urverwandt sind, die beiden karolinischen sich aber näherstehen.

DIE LAUTE DER SPRACHE UND IHRE SCHRIFTLICHE WIEDERGABE.

Die Mortlock-Sprache, insbesondere ihre Vokale, schriftlich so auszudrücken, daß sie vollkommen genau von dem Leser reproduziert werden können, ebenso wie sie im Munde der Eingeborenen klingen, ist, wenn man nicht zu ganz komplizierten Zeichen greifen will, eine schwierige, kaum lösbare Aufgabe. Die im nachstehenden angewandte Rechtschreibung erhebt nun weder auf Genauigkeit, noch auf Mustergültigkeit Anspruch; doch glaubt der Verfasser, daß sie immerhin einen Fortschritt gegenüber der von englisch-amerikanischen Missionaren gebrauchten bedeutet. Zu dieser Schwierigkeit gesellt sich noch eine andere, größere. Ein und dasselbe Wort wird nämlich vielfach verschieden ausgesprochen, je nach der Beschaffenheit der vorausgehenden oder nachfolgenden Laute (Assimilierung). Verfährt man nun nach rein phonetischen Grundsätzen, so leidet das Verständnis der schriftlich fixierten Sprache ungemein, gibt man dagegen jedem Wort nur eine bestimmte Schreibart, so entspricht das Gelesene wieder nicht der Sprechweise d̥er Eingeborenen. Ich konnte daher in dem Wörterverzeichnis die Worte nur so wiedergeben, wie sie allein und nicht im Zusammenhang ausgesprochen werden.

Man hört nun in der Mortlock-Mundart folgende Laute:

a) Vokale.

ā bedeutet langes *a*, klingt aber nicht ganz rein, sondern meistens mit einer Beimischung von *e*.

ă kurzes *a*, vielfach mit *ĕ* verwechselt.

ei langes *e* mit nachklingendem langem *i*, häufig auch mit *ai* verwechselt.

ĕ kurzes *e*, wie in treffen.

ĕ̌ kurzes tonloses *e*, wie in unseren Endsilben *en;* klingt oft wie ein kurzes *i*.

ī langes *i*.

ĭ tonloses kurzes *i*, klingt an kurzes *u* an.

ō langes *o*, *ŏ* kurzes *o*.

ou langes *o*, mehr nach *u* hinklingend, oft mit langem *o* zu verwechseln und nicht von ihm zu unterscheiden.

ū langes *u*.

ŭ kurzes *u* und klingt oft wie kurzes *i*.

ai wie unser *ai* und *ei*, oft zu verwechseln mit *ei*.

au wie unser au, der Ton ruht aber mehr auf dem *ā*.

eu schwer wiederzugeben; man hört zuerst ein kurzes *e*, dann ein langes *o* und schließlich [ein *ü*.

ä lang gesprochen.

ö kurz gesprochen.

ü kurz gesprochen.

o͡a Mittellaut zwischen *o* und *a* stehend. Findet sich im Niederdeutschen wieder. Man erreicht die Aussprache, wenn man ein kurzes *o* mehrmals hintereinander ertönen läßt und dabei keine zeitlichen Pausen macht.

ö͡ä der Umlaut des vorstehenden. Findet sich im Niederdeutschen.

b) Konsonanten.

p, b kaum voneinander mit Sicherheit zu unterscheiden. In demselben Wort klingt der Lippenlaut, je nach dem Zusammenhang, bald hart, bald weich. Es wurde deswegen ein für allemal der Buchstabe mit *p* bezeichnet.

k, g, auch die Gaumenlaute lassen sich nicht streng auseinander halten, daher die Bezeichnung *k*.

t, d, aus denselben Gründen wurden die Zahnlaute durch *t* bezeichnet.

f wie unser *f*.

Θ, ϑ, soll ein aspiriertes Gaumen-*t* bezeichnen. In der Tuk-Sprache wird in denselben Worten der Laut ohne Aspiration gesprochen; die Missionare haben dafür das Zeichen *tr* eingeführt, daher: Tūk, Trūk, Θūk.

l, m, n, r klingen wie im Deutschen.

ṅ drückt einen Nasallaut aus, etwa wie im französischen das *ng*. Er tritt auch am Anfang der Silben auf und wird dann für den Europäer schwierig auszusprechen.

w ist eigentlich ein *u;* es bildet aber nicht, wie das lange *u*, eine besondere Silbe für sich, sondern verschmilzt mit dem nachfolgenden Vokal. Durch die Wahl dieses konsonantischen Zeichens gestaltet sich das Wortbild einfacher und lesbarer. Die Aussprache nähert sich dem englischen *w*.

y ist eigentlich ein *i*, das mit dem nachfolgenden Vokal verschmilzt, die Aussprache nähert sich unserem *j*.

s stets scharf, wie unser *ß* oder *ff*.

Der Einfachheit halber sind nur die Längebezeichnungen der Vokale durch einen Strich wiedergegeben, Kürzebezeichnungen fortgelassen worden.

GRAMMATIK.

SUBSTANTIVA.

Substantive können ein lebendes Wesen, ein Ding, einen Zustand oder eine Handlung bezeichnen; sie unterscheiden sich der Form nach nicht von anderen Wortarten, sondern sind nur durch ihre Bedeutung, ihre Stellung im Satz oder durch ihre Verbindung mit anderen Worten erkennbar.

Ein grammatisches Geschlecht und ein bestimmter Artikel fehlt. Das Geschlecht von lebenden Wesen ist entweder ohne weiteres aus dem betreffenden Ausdruck erkennbar oder, wie es bei vielen Tieren der Fall ist, durch die Hinzufügung von *mwān* = männlich oder *ϑo͡aput* = weiblich an das Ende des Wortes.

Eine eigentliche Deklination, bei der die Endungen eine Änderung erfahren, ist nicht vorhanden; als Ersatz dienen einige Verhältnisworte.

1. *en, in, un,* zur Wiedergabe unseres Genetivs, bezeichnet: Abstammung, Herkunft, Beschaffenheit, Teil eines Ganzen, z. B.:

áramas en Mortlock, ein Mensch von Mortlock.
tor en kilifoϑ, ein Gürtel aus Hibiskusbast.
sal en lil, ein Faden aus Kokosfasern.
ímwe̲n típāp, ein Haus aus Brettern.
máṅiṅin áramas, die Stimme der Menschen.
sópu̲n íra, ein Stück Holz.
sópun puṅ, ein Teil der Nacht.
wā̲n áramas, ein Kanu der Menschen, ein dem Menschen gehörendes Kanu.
ū́nūn un áramas, das Aussehen der Menschen.
sūsūte en áramas, die Menge von Menschen.
pálī en rān, die Hälfte des Tages.
sókun áramas, die Art, Beschaffenheit eines Menschen.
fin en wo͡an, eine Frau aus der Fremde.
wā̲n íra, eine Baumfrucht.
ϑū̲n̲ īk, eine Fischgräte.
tálin áramas, ein Schwarm von Menschen.
tálin īm, eine Menge von Hütten.

Endet das dem *en* vorangehende Wort vokalisch, so tritt meistens eine Verschmelzung ein, bei der der Endvokal das *e* in *en* verschlingt.

2. *ńánī, ńánei,* häufig Ersatz für unseren Dativ, auch = zu, für (alleinstehend bedeutet es auch geben, hinreichen), z. B.:

kápas ńánī jemand sagen.
kápakap | *yōatak* } *ńanī* beten zu jemand.
yäyä ńáni gehorsam sein jemand.
róńeiye | *níkimat* } ungehorsam sein jemand.
āϑ ńánī gut für, passend, ausreichend für.
ārap ńánī nahe jemand.
máfil ńáni verzeihen jemand.
setō ńánī fähig sein zu, für.
átī ńánī überreichen jemand.
aitī ń. lehren.
kūńanir n. ausreichend für.
jemandem etwas bringen heißt aber: *wáto rän áramas.*

3. Unser Akkusativ wird gewöhnlich durch keine besondere Präposition bezeichnet, z. B.:

kíta suchen.
wérei finden.
kiteräla | *atailo* } zerbrechen, zerstören.
mésak | *nūátī* } fürchten.
momwālīak gering schätzen.
túńai lieben.
auϑäákenai schützen.
fāϑei | *tápwei* } verfolgen.

4. Eine Art Ablativus instrumenti wird durch *rēn (rän),* das auch sonst „bei" bedeutet, ausgedrückt, z. B.:

fōarāta áϑauar rän kilifo, durch Hibiskusfasern Matten herstellen.
i pwo mäla rän ai sōman, ich werde sterben durch meine Krankheit.
i pwāpwā rän, ich bin erfreut durch.
i maírū rän ánū, ich bin erschreckt durch einen Geist.
i piϑakílete rän ewe sáfei, ich bin gesund durch die Medizin dort.
i ϑípwań rän áńań, ich bin ermüdet durch die Arbeit.
īm tālo rän mélimel, das Haus ist durch einen Sturm zerstört.
m károlo rän äf, das Haus ist durch Feuer zerstört.

Oft aber auch durch *ńánei,* z. B.: *touńánei wōak īk,* mit einem Speer einen Fisch durchbohren.

Aber auch: *tou ńánei wōak rän īk.*

i aúla ńánei áramas faw, ich schleudere mit einem Stein einen Menschen.
i tōafe ńánei lōa áramas | „ „ „ „ *rän áramas* } ich reibe einen Menschen mit Öl ein.
i fálei ńánei wā síle | „ „ „ „ *rän sile* } ich zimmere mit einer Axt ein Kanu.
i kísan ńánei áramas písak, ich beschenke einen Menschen mit einem Gegenstand.
i fōatake ńánei sel wa, ich binde mit einem Strick ein Kanu fest.

Mehrheitsbezeichnung. Die Einzahl, wenn sie besonders hervorgehoben werden soll, wird bezeichnet durch eins der Zahlworte, das „eins" bedeutet, z. B.:

émen áramas, ein Mensch.
éfod ūra, ein Baumstamm.
eūm ūϑ, eine Bananentraube.
ēū mei | *éfau mai* } eine Brotfrucht.

Das Zahlwort steht dann vor dem Substantiv. Wird das Zahlwort hinter das Substantiv gestellt, so bedeutet es „irgend ein" oder gleicht unserem unbestimmten Artikel.

Die Mehrzahl wird ausgedrückt durch die Beifügung eines Begriffs, der: viel, einige, mehrere, wenige, alle usw. bedeutet, z. B.:

nūϑa | *ϑóamoń* } viele.
nūkísekis wenige.
mōnīsōn alle.
ϑōamoń | *sousoúte* } zahlreich.
ϑōakisekis gering an Zahl.
épūlek mei | *ékōaϑ mei* } einige, mehrere Brotfrüchte.
épūlek ät, mehrere Kinder.

Mehrheit mit Hinweisbezeichnung verbunden:

meíkei, einige Brotfrüchte hier.
meíkeno (kono) „ „
meíkonu „ „
meíkanān (kanōan), einige Brotfrüchte dort.
meíkane, die Brotfrüchte insgesamt.

en, an, an ein Substantiv hintenangefügt, bedeutet „reich an", z. B.: *nūn (nūen)* kokosnußreich, *ϑānen* wasserreich, *main* brotfruchtreich, *īkan* fischreich, *írān* baumreich. (*mai* davorgesetzt drückt unser oh der Bewunderung aus: „*mái īkan éwe tōa!* Oh wie fischreich sind dort die Inseln!")

Hinweisbezeichnung. Ein eigentliches Pronomen demonstrativum gibt es nicht. Zur Hinweisbezeichnung dienen an das Substantivum angehängte Suffixe: *ei, nei* für ganz nahe, *w(eno); mū emū (imū)* für nahe gelegen, *nān nōan* für weitab gelegene Gegenstände, z. B.:

aramasēí, der Mensch hier, dieser Mensch.
fasaunēi, die Zeit hier, jetzt.
aramasenó, der Mensch da, dieser Mensch.
fasaunó, die Zeit da.
aramasemū́, der Mensch da, jener Mensch hier.
fasaunemū́, die Zeit da.
aramasnān, *aramasnōan* } der Mensch dort, jener Mensch dort.
fasaunān, *fasaunōan* } die Zeit dort, ferne Zeit.
īēi hier.
íno, *ímū* } da.
īenān, *īenōan* } dort.

In der Einzahl kann man auch die Wesens- oder Gestaltsbezeichnung (s. d.) beifügen, z. B.:
áramas menei, der Mensch hier, dieser Mensch. *íra foϑei*, dieser Baumstamm.

In der Mehrzahl dagegen wird nur *keí, kaná (keno), kanān, komū́, kenōan* benutzt:
ékane áramas = ein anderer Mensch da.

Wesens- und Gestaltsbezeichnungen. Die folgenden Wesens- und Gestaltsbezeichnungen dienen:

1. Zur Bildung von Zahlworten.
2. Als unbestimmte Artikel.
3. Unbestimmte Fürwörter: *pwal áfoϑ* = noch ein (Stockartiger), *ϑak áfoϑ* = nur ein (Stockartiger).
4. Fragewörter.
5. Können bei der Hinweisbezeichnung in der Einzahl stehen.

men für lebende Wesen (Menschen, einige Tiere), *foϑ* für lange Gegenstände, z. B:

īra, ūra, der Baumstamm.
wā, das Kanu.
wāfátil, das Ruder, Kanupaddel.
wāsérok, Kanusegel.
sal, der Strick.
ūk, das Netz.
maṅākū, der Kleiderstoff.
kápas, die Rede.
títilap, die Erzählung.
fōarīánu, die Beschwörung.
lámalam, *ákīak* } der Gedanke, und ähnliche mehr.

eūm für Früchte, die zu mehreren an einem Stengel sitzen (Trauben):

nū, die Kokosnuß (wenn mehrere an einem Fruchtstiel sitzen).
ūϑ, die Bananentraube.
fāϑ, die Pandanusfrucht (besteht aus mehreren [Samen).

éfau für runde Gegenstände:

mai, Brotfrucht.
nū, die einzelnen Kokosnüsse.
ōat, der Taro.
läpwil, das Sumpfloch (aber *éū nōam*, eine [Lagune).
kĕ, eine Toraart.
fau, der Stein.
pēn, Land einer Familie
(aber *éū élilap*, ein Taschenkrebs).

éϑe, ein Stück, ein Ende, ein Lappen; *áϑauar* Matte; *íra* Baumstamm.

pinekin, Bündel von langen Gegenständen, z. B.:

wōū Zuckerrohr. *áset* Rohr. *fátil* Ruder.
ūra Baumstamm. *wōā* Speer.

titin, Bündel von runden Gegenständen:

mai Brotfrucht. *īk* Fisch. *lisōām* Taube.

mauϑ Bündel, nur von Brotfrüchten *(mai)* und Hühnern *(málek)* gebräuchlich.

fāt, aufgereihte Gegenstände: *seur* Blüten. *īk* Fische.

met Schnüre, z. B. Muschelschalen *(faúlam).* *pa* Kokoswedel *(pānū).* *ϑōān* Blätter *(ϑōān īra* Baumblätter). *ra* Äste *(rān īra* Baumäste). *fiϑin* Blattstreifen *(fiϑin īra).*

sópun, Stück, Teil (quergeteilt). *sópun īra,* Stück Holz, auch: *sópun rān,* ein Teil des Tages. *sópun puṅ,* ein Teil der Nacht.

pálian, Stück, Teil (längsgeteilt), auch bei *rān* Tag und *puṅ* Nacht.

kisin, etwas, ein weniges, ein bißchen. *kisiṅ móṅe,* ein wenig Speise.

koϑ, etwas Abgeschnittenes, ein Teil. *koϑen nū,* ein Stück Kokosnuß.

ēū für runde, große Gegenstände:

tōā Insel. *fanū* Land. *īm* Hütte. *fal, fel* Versammlungshaus (für *mai* Brotfrucht, *nū* Kokosnuß, auch: *éfau).* *pótel* Flasche (englisch). *rūme* Flasche. *pūk* Buch (englisch). *áu* Hut (Tuk: *ákan*).

puṅ, poṅ, die Nacht. *ōāϑ,* Bündel im allgemeinen.

EIGENSCHAFTSWORTE.

Das Eigenschaftswort steht gewöhnlich hinter dem zugehörigen Substantiv, mit Ausnahme von *épūlek* einige, *ékaue* einige dort u. a. Eine Verstärkung des Begriffs wird ausgedrückt:

1. Durch Verdoppelung der Stammsilbe, z. B.: *mánaman* machtvoll, *lápalap* groß, gewaltig, *wäwä* mit Zwischenräumen versehen, *póϑapoϑ* weiß, *rámaram* gelb, strahlend, *lälä* lang, *móϑomoϑ* kurz usw.

2. Durch Hinzufügung von Begriffen, die „sehr, stark, wirklich" bedeuten, wie *lápalap, ϑāpur, let* (in Wahrheit), *átuen* (wirklich, wahrhaftig), *yan* zu sehr.

3. Durch Anhängung der Silbe *īa* an das Wortende (Elativus), z. B.:

ϑāpur stark. *ϑāpūrīa* sehr stark. *pitakil* kräftig. *pitakilīa* sehr kräftig.
kisekis klein. *kisekisīa* sehr klein. *tákīa* hoch. *takīāya* sehr hoch.

Ein Vergleich, der besagt, daß die betreffenden Eigenschaften in demselben Grade oder in derselben Stärke vorhanden sind, wird ausgedrückt:

1. Durch das hinten angehängte *ϑak* = ebenso, z. B.:

áramas me pitakil ūsunϑak áramaseno, der Mensch ist von derselben kräftigen Beschaffenheit wie der Mensch da *(ūs-ei, om, an* Beschaffenheit).

īkei ϑāpurϑak īkeno, dieser Fisch ist ebenso stark wie jener Fisch.

īmwei takīānϑak īmuno, dieses Haus ist ebenso hoch wie jenes Haus.

2. Durch Anfügung der Endung: *īate, ete, īāta,* z. B.:

takīāte, ebenso hoch. *ϑapūrīāta,* ebenso stark. *īr takía ϑakēū,* sie sind untereinander gleich.
kisekisiate, ebenso klein. *pitakilata* ebenso kräftig.
mutiriate, ebenso schnell. *putikaräte,* ebenso heiß.

Bei einem Vergleich soll ausgedrückt werden, daß die Eigenschaft bei dem einen Gegenstande stärker wie bei dem anderen ist; dann fügt man *sáṅei* hinzu (Komparativ), z. B.:

áramas pitakil saṅei áramaseno, der Mensch ist stärker wie jener Mensch.

īmwei tákīa sáṅei īmweno, dies Haus ist höher wie jenes Haus.

Der Superlativ wird ausgedrückt durch *sáṅei mōnsun,* z. B.:

áramas pitakil sáṅei mōnsun, der Mensch stärker wie alle, der stärkste Mensch.

ZAHLWORTE.

1. Abzählzahlen: 1 *et*, 2 *árū*, 3 *eo͡al*, 4 *fän*, 5 *līm*, 6 *wo͡an*, 7 *füs*, 8 *wal*, 9 *tīū*, 10 *eṅo͡al*, 11 *eṅo͡al et* usw., 20 *rūe*, 30 *élīk*, 40 *fä*, 50 *líme*, 60 *wóne*, 70 *fīk*, 80 *wálīk*, 90 *tūe*, 100 *épuku*, 200 *rūapuku*, 300 *élipuku*, 400 *fápuku*, 500 *límapuku*, 600 *wónopuku*, 700 *fūpuku*, 800 *wálipuku*, 900 *tūapuku*, 1000 *éṅarau*.

2. Grundzahlen werden durch Zusammensetzung mit den Wesens- und Gestaltungsbezeichnungen gebildet (vgl. diese).

Für lebende Wesen mit *men:* 1 *émen*, 2 *rūamen*, 3 *élimen*, 4 *fāmen*, 5 *límen*, 6 *ónūmen*, 7 *fūmen*, 8 *wálimen*, 9 *tūamen*, 10 *säk*, 11 *säk mämen*, 12 *säk me rūamen* usf.

foϑ für lange Gegenstände: *éfoϑ*, *rūefoϑ*, *élifoϑ*, *fāfoϑ*, *lifod*, *ónūfoϑ*, *fūfoϑ*, *wálīfoϑ*, *tūafoϑ*, *eṅólfoϑen*, *eṅól mäfoϑ*, *eṅol me rūefoϑ* usw.

ēūm für traubenartige Früchte: *eoúm*, *rīaum*, *éloum*, *faum*, *límaum*, *wónaum*, *fūm*, *wálūm*, *tūaum*, *eṅólumūm*.

éfau, *fau* für runde Gegenstände: *éfau*, *rīefau*, *élifau*, *féfau*, *lífau*, *ónofau*, *fūfau*, *wálifau*, *tūafau*, *eṅolefaun*.

eϑe, *ϑe* für Stücke, Fetzen: *éϑe*, *rūaϑe*, *éliϑe*, *fáϑe*, *límade*, *wónaϑe*, *fūϑe*, *wáliϑe*, *tūaϑe*, *eṅolϑen*.

pínek, *pinekin*, Bündel von langen Gegenständen: *áᵉpinek*, *rīapinak*, *élipinak*, *fápinak*, *límāpínak*, *onopínak*, *fúpinak*, *wálipinak*, *tūapinak*, *eṅolpinak*.

tit, *titin*, Bündel von runden Gegenständen: *étit*, *rīatit*, *élītit*, *fátit*, *límatit*, *wónotit*, *fūtit*, *wálitit*, *tūatit*, *eṅóltitin* (*eó͡altitin*).

mauϑ, Bündel von Brotfrüchten oder Hühnern: *émauϑ*, *rūamauϑ* usw.

fāt, aufgereihte Gegenstände: *éfāt*, *rūafat*, *élīfāt*, *fáfāt*, *lífāt*, *ónofāt*, *fūfāt*, *wálifāt*, *tūafāt*, [*eṅolfāten*

met, Schnüre: *émet*, *rūamet* usw.

pa, Kokoswedel: *ápa*, *rīapa*, *élipa* usw.

ϑo͡an, Blätter: *éϑo͡a*, *rūaϑo͡a*, *éliϑo͡a*, *fáϑo͡a*, *límaϑo͡a* usw.

ra, Äste: *éra*, *rūara*, *élira*, *fára*, *límara*, *wónara*, *fūra* usw.

fiϑ, Blattstreifen: *éfiϑ*, *rūafiϑ*, *élifiϑ*, *fáfiϑ* usw.

sop, Stück (quergeteilt): *äsop*, *rūesop*, *élisop*, *fāsop*, *límasop*, *wónosop*, *fīsop*, *wálisop*, *tūasop*, *eṅólsopun*.

páli(ei), Stück (längsgeteilt): *ápalei*, *rūapalei* usw., 10 = *eṅol pálien*.

kis, etwas weniges: *ékis*, *rūekis*, *élīkis*, *fākis*, *límakis*, *wónakis*, *fūkis*, *wálekis*, *tūekis*, *eṅólkisen*.

koϑ, ein Stück (abgeschnitten): *ékoϑ*, *rūakoϑ*, *élikoϑ*, *fākoϑ* usw., 10 = *eṅólkoϑen*.

ēū, für runde Gegenstände, aber auch sonst häufig gebraucht: 1 *ēū*, 2 *rūo*, 3 *élū*. 4 *rūānū*, 5 *límou*, 6 *wónou*, 7 *físū*, 8 *wálū*, 9 *tūō*, 10 *eṅól*, 11 *eṅol ēū* usw., 20 *rūe*, 30 *élik*, 40 *fe* (in Tuk: *faik*), 50 *līme*, 60 *wóne*, 70 *fīk*, 80 *wálīk*, 90 *tūe*, 100 *épuki*, 200 *rūapúkū*. 300 *elīpúkū*, 400 *fāpúkū*, 500 *limapúkū*, 600 *onapúkū*, 700 *feupúkū*, 800 *walupúkū*, 900 *tūapúkū*, 1000 *éṅerau*, 2000 *rūeṅerau*, 3000 *elíṅerau*, 4000 *fáᵉṅerau*, 5000 *limáṅerau*, 6000 *wonáṅerau*, 7000 *fūṅerau*, 8000 *waláṅerau*, 9000 *tūiṅerau*, 10000 *kit*, 20000 *rūakit*, 30000 *élikit*, 40000 *fákit*, 50000 *límakit*, 60000 *wónaᵉkit*, 70000 *fúkit*, 80000 *wálikit*, 90000 *tūakit*.

puṅ, die Nacht: *épuṅ*, *rūapuṅ*, *élīpuṅ*, *fāpuṅ*, *lípuṅ*, *wónopuṅ*, *fūpuṅ*, *wálupuṅ*, *tūapuṅ*, *eṅólepuṅen*.

o͡aϑ, Bündel im allgemeinen: *eó͡aϑ*, *rūo͡aϑ*, *éliko͡aϑ*, *fāko͡aϑ*, *límako͡aϑ*, *wonako͡aϑ*, *fūko͡aϑ*, *wálikoaϑ*, *tūako͡aϑ*, *eṅoló͡aϑen*.

3. Ordnungszahlen werden selten angewendet; sie werden durch Vorsetzen von *a* vor die Grundzahlen gebildet, z. B.: *émen*, *arūamen*, *aulímen*, *afémen*, *alímen*, *aúnimen*, *afāmen*, *auélimen*, *atūemen*, *eṅo͡almenen*, *eṅó͡al mämenmen*, *eṅo͡al rūamenmen* usw.

4. Vervielfältigungszahlen werden mit *fän* = mal gebildet: *fän ēu* einmal, *fän rūou* zweimal usf., *fän fītu* wievielmal.

FÜRWORTE.

I. Pronomina personalia. a) Die betonten persönlichen Fürworte, die allein oder auch beim Verbum stehen können, sind folgende:

ṅāṅ ich.	*kiϑ*, *äm* wir (der Angeredete ausgeschlossen).
än du.	*emem* wir (der Angeredete eingeschlossen).
ī er.	*ắmī (émī),* Tuk: *kắmī* ihr.
	īr sie.

Die angeführten Formen sind auch gleichzeitig die objektiven (mir, mich, dir, dich usw.).

Häufig wird den alleinstehenden Formen *pūsen, úsun, pókin* = selbst, oder *ϑek* = allein, hinzugefügt.

Vorm Verbum steht häufig das absolute und das Verbalpronomen zusammen.

b) Das Verbalpronomen wird entweder allein oder mit dem absoluten zur Konjugation benutzt:

ī, ya (in Lukunor und Satran auch *wa)* ich.	*sī, sía, aya* wir (Plur. exklusiv).
u, ōā, wa, ka (in Tuk) du.	*ai* wir (Plur. inklusiv).
a^e^, ī er, sie, es.	*au* ihr.
	re, ra sie.

Die objektiven Formen:

iēí mir, mich.	*kiϑ* (Plur. exklusiv) uns.
īk, ūk dir, dich.	*emem* (Plur. inklusiv) uns.
i er.	*ắmi* euch.
	ir sie, ihnen.

Diese werden an das betreffende Verbum hinten angehängt; falls dies aber mit einem Richtungssuffix versehen ist, zwischen eingeschoben, z. B.:

mesakīéta mich fürchten.	*mesakämíta* euch fürchten.
mesakíkata dich fürchten.	*mesakírata* sie fürchten.
mesakíϑata uns fürchten.	

ṅaniēi mir geben.	*ṅanémem* uns geben.
ṅánūk dir geben.	*ṅanekắmī* oder *ṅanämi* euch geben.
ṅanekiϑ uns geben.	*ṅaneír* ihnen geben.

II. Pronomen possessivum:

ai, ei mein.	*aϑ* unser (Plur. exklusiv).
om dein.	*emem* unser (Plur. inklusiv).
an, a^e^n, en sein.	*ắmi* euer.
	ār ihr.

Die Zugehörigkeit oder der Besitz kann auf folgende Arten ausgedrückt werden:

1. Die Zugehörigkeit wird als eine besonders innige, untrennbare angesehen, dann tritt das Possessivum an das Ende des Substantivs und verschmilzt mit ihm zu einem Wort. Das findet statt:

a) Bei Bezeichnung von Körperteilen, z. B.:

ϑai, ϑām, ϑān, mein, dein, sein Blut.
pei, paum, paun, mein, dein, sein Arm.
pétei, pétäm, péten, mein, dein, sein Bein.
ūnūnai, om, an meine, deine, seine Seele, Schatten usf.

b) Bei Begriffen, die etwas bezeichnen, was mit dem Besitzer in untrennbarem Zusammenhang steht, z. B.:

ítai, ítom, ítan, mein, dein, sein Name.
súkai, súkom, súkun, mein, dein, sein Aussehen, Beschaffenheit.
fasaúi, fásaum, fásaun, meine, deine, seine Zeit.
meōi, maum, maun, meine, deine, seine Zeitperiode, Lebenszeit.
nūϑai, nūϑom, nūϑan, meine, deine, seine Menge.
lípwai, lípwom, lípwan, meine, deine, seine Tätigkeit.
pókinai, pókinom, pókinan, etwas, was von mir, dir, ihm herstammt usf.

c) Zur Bezeichnung räumlicher Verhältnisse, wo wir ein Verhältniswort in Verbindung mit dem persönlichen Fürwort anwenden, z. B.:

räi, räm, rän (rei, rēm, rēn), bei mir, dir, ihm. *fai, fām, fān (fän),* unterhalb von mir, dir, ihm. *wóāi, wóām, wóān,* oberhalb von mir, dir, ihm. (Vgl. Verhältniswörter.)

d) Bei einigen Gegenständen, die als unveräußerliches Eigentum einer Person angesehen werden, z. B.:

ímwai, mein Haus. *éseṅai,* mein Platz. *kīei,* meine Matte. *úfei,* meine Decke. *fánūai,* mein Land. *läṅīei,* meine Lagerstatt. *wai,* mein Kanu. *márai,* mein Kranz. *aúwai,* mein Hut. *ámeletai,* mein Kamm. *ūliṅai,* mein Kopfkissen. *róātai,* mein Haarknoten. *ánai,* meine Speise usw.

e) bei Verwandtschaftsbezeichnungen, z. B.:

pwī, pwīm, mein, dein Bruder. *ínai, īnom,* meine, deine Mutter usw.

2. Die Zugehörigkeit wird nicht als eine enge angesehen; der Eigentümer kann sich jederzeit von seinem Besitz trennen, dann steht das Possessivum vor dem Substantiv, z. B.:

ai fátil, mein Kanupaddel. *ai nū,* meine Kokosnuß. *ai yōyo,* mein Handstock. *ai ūk,* mein Netz. *ai lōā (leōā),* mein Öl usf.

3. Die Zugehörigkeit soll besonders betont werden, weil sie nicht ohne weiteres ersichtlich ist; dann benutzt man folgende, vor dem Substantiv stehende, zusammengesetzte Possessiva:

nai mein.	*nauϑ* unser.
naum dein.	*naúmī* euer·
naun sein, ihr.	*naur* ihr,

z. B.: *nai málek,* mein Huhn. *nai kómīa,* mein Hund. *nai pīk* (engl.), mein Schwein. *nai mónī* (engl.), mein Geld. *nai īk,* mein Fisch. *nai wóān,* meine Schildkröte. *nai ūϑ,* meine Banane. *nai sápasap,* mein Messer. *nai mitemit,* mein kleines Messer. *nai sārkoap,* mein Taschenmesser. *nai ánū,* meine Stammesgottheit. *nai pūk* (engl.), mein Buch. *nai lamp* (engl.), meine Lampe usw.

Entsprechend diesen drei verschiedenen Bezeichnungen der Zugehörigkeit kann man auf drei verschiedene Weise ausdrücken:

a) den besitzanzeigenden Genetiv:

nach 1. *wān áramas,* das Kanu des Menschen. *ímwan áramas,* die Hütte des Menschen;
nach 2. *än (an) áramas (a) fátil,* das Ruder des Menschen. *än (an, en) áramas ūk,* das Netz des Menschen;
nach 3. *en áramas naun málek,* das Huhn des Menschen.

b) die Bezeichnung für „besitzen":

nach 1. *ya īmwánei īm,* ich besitze ein Haus. *ya wānei wā,* ich besitze ein Kanu;
nach 2. *ya änei fátil,* ich besitze ein Ruder;
nach 3. *ya nánei málek,* ich besitze ein Huhn.

c) die Bezeichnung der Frage: „wer besitzt, wer ist Besitzer?":

nach 1. *īmwen ío?* Wer besitzt das Haus? Wessen ist das Haus? oder: *ío īmwánei īm?*
nach 2. *än ío fátil?* Wer besitzt das Ruder? oder: *ío änei fátil?*
nach 3. *naun ío málek?* Wer besitzt das Huhn? oder: *ío naúnei málek.*

VERHÄLTNISWORTE.

Die eigentlichen Verhältnisworte haben die Eigentümlichkeit, daß sie in Verbindung mit einem persönlichen Fürwort, nicht mit diesem, sondern mit einem besitzanzeigenden, hinten angefügten Fürwort verbunden werden. In anderen Fällen (vor Substantiven) wird das Verhältniswort mit der dritten Person Singularis des Pronomen possessivum verbunden.

Folgende sind die gebräuchlichsten:

rän (rēn), bei, zu, durch. *räi (rei), räm (rēn)* usw.

wōan, oberhalb, oben von. *wōai, wōam, wōan.*

fān (fän), unterhalb, unten von. *fai, fām, fān (fän).*

mwon, vorn von. *mwoi, mwom, mwon.*

múrin, hinten von. *múrī, múrim, múrin.*

áron, nahe bei von. *ároi, árom, áron* (auch: *aroniēi, áron ūk).*

kúlon, fern von. *kúloi, kúlom, kulon* (auch: *kúlo saṅ iēi, saṅ ūk).*

likin, außen von. *líki, líkim, likin.*

lắpatan, zwischen (örtlich und zeitlich). *lắpataϑ*, zwischen uns.

lūkopen (lūkapen), in der Mitte. *lūkopar*, in der Mitte von ihnen.

Andere werden mit dem persönlichen Fürwort konstruiert:

lä, in, während (örtlich und zeitlich).

ṅanai (ṅánei ṅani), zu. Also: *ṅani ēi ṅan ūk, ṅanī ṅanekiϑ, ṅan émem, ṅan ămī, ṅan īr.*

sáṅai (saṅei), von, von her. *saṅiēi, soṅ ūk, saṅī, saṅ kiϑ* usw.

sīwélī, anstatt. *tōari*, bis heran.

mínan, zum Zwecke für.

läpálī, seitlich von.

wóne wone, gegenüber.

wínekin, seitlich, längs.

pálūan, seitlich von, das Gegenteil von.

pálilān, entfernt von.

pwalīfeilī, umherum, ringsherum.

pókitan, wegen.

Also z. B.:

rän ai kápas, während meiner Rede.

lắpun, nachts. *lä rān*, tags.

lä lon īm, im Innern des Hauses.

lä likin īm, außerhalb des Hauses.

wínekin ϑan, längs des Wassers.

pálūan íra, seitlich von den Pfosten.

pálūan fou pútikar, das Gegenteil von kalt ist heiß.

múrin puṅ élipuṅ, nach drei Nächten.

lūkénepuṅ, Mitternacht.

fāϑ mínan wōan īm, Pandanusblätter zum Dachdecken.

ómuϑin mínan (minin) äf, Reisig für das Feuer.

pínakin sou mínan pūpū īm, Kokosbesen zum Fegen des Hauses.

VERBUM.

Die Form der Verba hat nichts Charakteristisches, das sie von den Substantiven und Eigenschaftsworten unterscheidet. Man kann Eigenschaftsworte, wenn es ihre Bedeutung zuläßt, in Verba verwandeln dadurch, daß man:

1. vor sie ein *a* setzt (Kausativpräfix); sie erhalten dadurch die Bedeutung: eine Eigenschaft oder einen Zustand veranlassen, machen, bewirken; z. B. *kísekis*, klein. *akísekis* kleinmachen. *ϑéϑan*, recht. *aϑéϑan (aϑéϑen)*, rechtmachen usw.;

2. hinter sie ein *la* (Gegenwart), *lōa, la* (Vergangenheit) setzt. Die Bedeutung ist dann: in einen Zustand geraten, sich in ihm befinden, z. B.: *kísekis*, klein. *kisekísela*, klein werden, klein sein. *kisekiselōa*, klein geworden sein. *mälōa*, tot sein, gestorben sein.

Ein angefügtes *ta* hat den Sinn, daß der betreffende Zustand mehr plötzlich eingetreten ist, z. B.: *mesákita*, in Furcht geraten sein.

Verba können auch ebenso wie Eigenschaftsworte, wenn es ihr Sinn erlaubt, zu Substantiven werden, z. B.: *sōmau*, krank. *ai sōmau*, meine Krankheit. *faíla (feíla)*, gehen. *ai faíla*, mein Gehen.

Verbalpronomina. Die Verbalpronomina sind schon früher aufgeführt worden; man gebraucht sie entweder allein oder in Verbindung mit den betonten, absoluten, oder auch letztere allein. Sie stehen stets, auch in der Frageform, vor dem Verbum, z. B.: *ō pwe faíla íṅät?* Du wirst gehen wann? *ya eseṅ ko pwe faíla ya?* Nach welcher Gegend wirst du gehen?

Zeitbestimmung. 1. Das einmalige Stattfinden einer Handlung wird ohne Rücksicht auf Gegenwart oder Vergangenheit durch das einfache Verbum ohne Zusatz ausgedrückt, z. B.: *i móṅe*, ich esse, ich aß. *i faíla*, ich gehe weg, ich ging weg. *kísekis*, klein sein und klein gewesen sein.

2. Die Vollendung wird ausgedrückt durch *pwoi* oder auch wohl durch ein dem Verbum nachgesetztes *ī*, z. B.: *mañāku a poϑopóϑola ī*, das Weißsein des Kleides ist vollendet.

3. Die Dauer, gleichfalls ohne Rücksicht auf Gegenwart oder Vergangenheit, wird ausgedrückt durch *kan;* es steht zwischen Fürwort und Verbum, z. B.: *i kan móñe,* ich pflege zu essen, ich pflegte zu essen.

Soll die Gegenwart oder Vergangenheit besonders bezeichnet werden, so muß man die Worte: jetzt, früher, gestern, heute oder ähnliche hinzufügen, z. B.: *lōw i moñe,* ich aß früher. *mūr i pwo móñe,* später esse ich.

4. Die Zukunft wird durch *pwo* ausgedrückt (in Námōluk: *paine). pwāp* bedeutet später. Beide stehen zwischen Pronomen und Verbum, z. B: *i pwo móñe,* ich werde essen. *i pwāp móñe,* ich esse später. *i pwo móñe ī,* ich bin im Begriff zu essen.

Modus. 1. Die einfache Aussage wird durch das Verbum ohne Zusatz ausgedrückt.

2. Die Abhängigkeit durch *pwo,* z. B.: *i roñ pwo samól a mälōa,* ich höre, daß der Samol gestorben sei. *i rakiráki mī ko pwo sōmaúte (a),* ich vermute, daß du krank geworden bist (hier mit *mī* kombiniert).

3. Die Möglichkeit durch *äwārī,* vielleicht, möglicherweise, das vor dem Pronomen steht.

4. Der Wunsch durch *mwóϑen,* ich möchte, wünschte, z. B.: *i mwóϑen áramas e pwo faito,* ich möchte, der Mensch käme. *ámō,* wenn doch!

5. Die Aufforderung durch *pwo le,* z. B.: *emem ai pwo le faíla!* Laßt uns fortgehen! *ämī au pwo le faíla!* Geht fort! Auch durch *en* (vor dem Verbum).

6. Der Befehl durch *pwo,* z. B.: *ya álik ñan uk än ō pwo lūnto!* Ich befehle dir, du sollst wiederkommen.

7. Der Befehl, etwas nicht zu tun (Prohibitivus) durch *te,* z. B.: *ō te ϑūen ūn sáfei!* Trinke keine Medizin!

8. Die negative Aussage und Frage wird durch *se, so* bezeichnet, z. B.: *ke se mwóϑen lūnto?* Willst du nicht zurückkehren? *i se tōñánei,* ich darf nicht.

Aktivum und Passivum. Die Möglichkeit, nach bestimmten Regeln aus jedem Verbum eine passive Form zu bilden, gibt es nicht. In einigen Fällen liefert dafür die Vorsilbe *a* einerseits und die Endsilbe *la (ta)* andererseits Ersatz. z. B.:

apóϑopoϑ, weiß machen, weißen.
poϑopóla, weiß werden, geweißt werden.
akísekis, klein machen, verkleinern.
kisekísela, klein werden, verkleinert werden.

In anderen Fällen stehen für die aktive und passive Form eines Begriffs verschiedene Worte zur Verfügung, z. B.:

pautālo, verlieren.
paútela, verloren gegangen sein.
ūtei, auszupfen.
ūtáketa, ausgezupft sein.
senāte, aufhäufen.
seséte, aufgehäuft sein.
atóñei, lieben.
toñōak, geliebt werden usw.

Richtungssuffixe. Es gibt eine Anzahl Richtungssuffixe, die an das Ende eines Verbums angehängt werden:

tō, her. *fai-to,* komme her. *atīto,* gib her.
la, hin. *faī-la,* hingehen. *atīla,* hingeben.
tä, ta, hinauf. *fai-ta,* hinaufgehen. *atīta,* hinaufgeben *(faitä, atītä).*
tāto, herauf. *fai-tatō,* heraufgehen. *atāto,* heraufgeben.
tāla, hinaufwärts. *fai-tāla,* hinaufgehen. *atāta,* hinaufgeben.
tu, hinunter. *fai-tu,* hinuntergehen. *átu,* hinuntergeben.
tuto, herunter. *fai-tútō,* heruntergehen. *atúto,* heruntergeben.
tula, hinunter. *fai-túla,* hinuntergehen. *atúla,* hinuntergeben.
loñ, hinein. *failoñ,* hineingehen. *atīloñ,* hineingeben.
lóñotō, herein. *failóñotō,* hereingehen. *atīlóñotō,* hereingeben.
lóñala, hinein. *failóñala,* hineingehen. *atīlóñala,* hineingeben.

ei, hinaus. *faíyei*, hinausgehen. *atīyei*, hinausgeben.
eíto (ēto), heraus. *faiyēto*, herausgehen. *atīyēto*, herausgeben.
eíla (ēla), hinaus. *faiyēla*, hinausgehen. *atīyēla*, hinausgeben.
fáñan, zusammen. *faífañan*, zusammengehen, zusammenkommen. *atīfáñan*, zusammengeben.
fésañ, auseinander. *faílefesañ*, auseinandergehen. *atīfesañ*, verteilen.
wau, fort. *faílewau*, fortgehen. *atīwau*, fortgeben.
ñánai, zu, hin. *faileñánai*, zu jemand fortgehen, hingehen. *atīñánai*, jemand geben.
sáñaí, fort von. *faisáñai*, gehen fort von jemand. *atīsáñai*, fortgeben, fortnehmen von.

ADVERB.

Das Adverb unterscheidet sich in der Form nicht von dem Adjektiv, sondern nur durch seine Stellung im Satze. Jedes Adjektiv kann, wenn es sein Sinn gestattet, auch als Adverb benutzt werden. Man unterscheidet Adverbia des Orts, der Zeit, der Menge, der Art und Weise, z. B.:

mwon (mwan), vorn.
múrin, hinten.
wōan, oben.
fän, unten.
lăpatan, in der Mitte von, dazwischen.
läϑōaϑōan, in der Mitte.
wínekin, an der Seite, am Rande.
lon, drinnen.
líkin, draußen.
palīánei, diesseits.
solăfañin, gegenüber, zugewandt.
asakúrefesañ, abgewendet.
pálīeno, an der Seite da.
pálīen mū́, jenseits.
păkitu, unterhalb (vom Winde).
păkita, oberhalb (vom Winde).
păkiloñ, innerhalb (im Lande).
păkewou, nach der See zu.
īēi, hier. *ína*, da.
íno | *ímū* } dort.
áron, nahe bei.
kúkula sáñai, fern von.
fāsaunei, jetzt, zu dieser Zeit.
īēī, jetzt.
lōm, früher.
múrin, später von.
făsaun mōnesun, allezeit, immer.
făsaun nūϑa, oft.
ēū făsaun, eine Zeit, zuweilen.
făsaun nūkísekis, selten.
făsaun fótāfot, unaufhörlich.
īkéna, heute.
lau, morgen.
nénau, gestern.
kúlōan, übermorgen.
palīlān, vorgestern.
mwan rān rūou, vor zwei Tagen.
múrin rān rūou, nach zwei Tagen.
īkenai másita lau, von heute bis morgen.
nūϑa, viel.
épulak, einige.
nūkísekis, wenige.
āros, übrigen (alle).
lúsun, übrig geblieben (Rest).
sausaúta, zahlreich.
mōféñen | *mōϑeféñen* } gehäuft (von Menschenmengen).
tetél | *telīet* } reihenweise (nebeneinander).
ātetelāla, reihenweise (hintereinander).
añúruñur, zum Fest versammelt.
étei, zusammen.
árap ñánai, nahe bei.
tōa sánai, fern von.
lăsapun, am Ende.
lūin (lūn), wieder mit Richtungssuffix verbunden, z. B. *lūnto*, wiederherkommen.
lōaya, wohin.
íñät, wann.
ya, wo.
pwal, auch, noch,
z. B. *i pwal pwo móñe*, ich werde auch essen.
pwal émen, noch einer.
pwíle, wieder,
z. B. *i pwíle pwal móñe*, ich werde noch wieder essen.
ϑak, nur allein,
z. B. *eménϑak*, nur einer.
mo, einzeln,
z. B. *émen mo*, jeder einzeln.
ke, allein,
z. B. *īke*, ich allein nur.
äwárī, vielleicht, möglicherweise.

KONJUNKTIONEN.

ō, und.
ra, āpwe, āp, dann, ferner.
ṅe, also, und so.
ṅe pwe, nichtsdestoweniger.
ī, aber.
pwe, weil, damit.
tōrei, bis daß.
āre, wenn, ob.
āre – āre, entweder – oder.

FRAGEWORTE.

īo? Wer? (von Personen und Tieren).
ānīo? Wer bist du?
ālamei? Wer? Was? (von Personen und Sachen).
īo nān? Wer ist dort?
īo áramas? Welcher Mensch?
ya? Wo?
ya eséṅ? Welche Gegend? Z. B. *ya eseṅ ko pwe faíla ya?* Nach welcher Gegend wirst du gehen?
rēya? Frage nach der Herkunft eines Menschen.
ō faísaṅei ya? Woher kommst du?
īṅät? Wann? Z. B. *ō pwe faíla īṅät?* Wann wirst du gehen?
fāsaun ya? Zu welcher Zeit? Z. B. *ya fāsaun ko pwe faila?* Zu welcher Zeit wirst du gehen?
fítu? Wieviel?
áramas fítemen? Wieviel Leute?
puṅ fítopuṅ? Wieviel Nächte?
īra fitafoϑ? Wieviel Baumstämme? usw.
ya? Frage nach der Art und Beschaffenheit z. B. *īran īmom lälai ya?* Wie hoch sind die Baumstämme dieses Hauses? Oder: *īran īmom lälaíte?*
ya osun? Welche Beschaffenheit?
māta? Was? *ta, te?* Was?
pwáta? Warum?
meíta? Wozu?

me, mī.

Das Wörtchen *me, mī* hebt eigentlich einen Begriff oder ein Wort des Satzes hervor; es findet in folgender Weise Verwendung:

1. Zur einfachen Hervorhebung häufig nach dem absoluten Fürwort, z. B. *ṅāṅ mī,* ich bin es der.

2. Als Ersatz des fehlenden Relativpronomens; es ist dann indeklinabel, d. h. es wird mit keiner Präposition verbunden, z. B.:

áramas me ī wárei nénau, īkenai a mäla
der Mensch, welchen ich gestern sah, er ist heute gestorben.
émen mwan, me ī ṅanei sáfei
ein Mann, welchem ich Medizin gab.
fánū me i mwóϑen faíla ya
das Land, nach welchem ich zu gehen wünschte.
éseṅ me ī físeta ya
die Gegend, in welcher ich geboren bin.

(derjenige – welcher wird ausgedrückt durch das entsprechende Zahlwort mit nachfolgendem *me*)

3. Als Ersatz unserer Copula, z. B:

áramas me sōmau der Mann ist krank.

sein in der Bedeutung: sich aufhalten, sich befinden = *sau, nōnō,* z. B.:

áramas kaúwe sau lä im *áramas kaúwe nōnō lä y em*
die Menschen da halten sich im Hause auf, sind im Hause.

SATZBAU.

Wortfolge. Die Wortfolge im Satz ist: Subjekt (Substantiv mit oder ohne Attribut bzw. persönliches Fürwort), Prädikat (Verbum mit vor- oder nachgestelltem Adverb), Objekt. Das nähere Objekt kann vor oder hinter dem entfernteren stehen, z. B.:

áramas fálei ṅánei wā síle
der Mensch zimmert das Kanu mit einer Axt.
áramas kīsan ṅánei samól písek
der Mensch beschenkt den Samol mit einem Geschenk.
i fōarāta áϑauar rän kílifo
ich mache eine Matte mit Hibiskusbast.

In Fragesätzen findet keine Umstellung des Substantivs oder Fürworts einerseits und des Verbums andererseits statt, z. B.:

ke se mwóϑen lūntō? Willst du nicht zurückkommen?

Die Frage ist nur durch den Ton oder Fragewörter zu erkennen.

Die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat durch die Copula sein wird entweder durch *me, mī* ausgedrückt oder fortgelassen, z. B.:

áramas me sō̃mau *áramas sō̃mau* der Mensch ist krank.

Verbundene Sätze: Subjekts- und Objektssätze werden durch *me, mī* (zuweilen *pwo*) eingeleitet oder verkürzt wiedergegeben, z. B.:

i rakiráki mī ko pwo sōmaúte
ich vermute, daß du krank werden wirst.
i kápas ät e pwo lūntō
ich sage dem Knaben, er soll wiederkommen, daß er wiederkommen soll.

ya afíϑiak om lūntō
ich wünsche dein Wiederkommen, daß du wiederkommst.
ya afíϑiak añā̃lo īk
ich wünsche Fische zu essen.

Indirekte Fragesätze. Indirekte Fragesätze werden durch *āre* eingeleitet, z. B.:

i mwóϑen kilei āre ō sō̃mau
ich wünsche zu wissen, ob du krank bist.

āre i mā̃la, āre i se mā̃la, i pwo le faila
mag ich sterben oder mag ich nicht sterben, ich werde doch fortgehen.

Kausalsätze durch *pwe* eingeleitet, z. B.:

i pwo le serókelo, pwe i (pwei) ya áϑik
ich werde fortsegeln, weil ich hungrig bin.

Finalsätze durch *pwe* mit nachfolgendem *pwo,* z. B.:

i pwo faila, pwe i pwo lā̃set īk
ich werde fortgehen, damit ich im Meer fische, um zu fischen.

Adversativsätze durch *ñe,* z. B.:

áramas úkin sáfei, ñe e se pwonūte
der Mensch genießt Medizin, aber ohne Erfolg.
áramas ā̃ñāñ fā̃saun mōnsun, ñe mī meniñau
der Mensch arbeitet alle Zeit, aber dennoch ist er arm.

i mwóϑen ā̃ñāñ, ñe i se tōñánei, pwei sō̃mau
ich möchte arbeiten, aber ich kann nicht, da ich krank bin.

i aber ist weniger stark wie *ñe* seinem Begriffe nach. Eine Konzessivpartikel fehlt; solche Sätze müssen daher in Adversativsätze umgewandelt werden.

Temporalsätze:

lūpwon ai saisai ya ϑéϑenlo
während meines Ruderns bin ich naß geworden.
mwan ai faila
bevor ich wegging.

múrin ai lūnto
nach meinem Wiederkommen; nachdem ich wiedergekommen war.
wotewótei ye ei tōrei fāsaun ai lūnto!
warte auf mich, bis zu der Zeit, wo ich wiederkomme!

Wunschsätze: *mwóϑen,* mögen, wünschen.

i mwóϑen áramas e pwo faito
ich wünsche, der Mensch soll kommen.

Oder: *i mwóϑen en lūnti*
ich wünsche, er kehrte wieder.

Befehlssätze:

ā̃mī au pwole le faila!
ihr sollt gehen! geht!

i ásuroi ät en faito
ich rufe den Knaben, er soll kommen.

Negative Befehlssätze:

ō te sáñisan! schreie du nicht! *ō te ϑūan sáñisañ,* höre auf zu schreien.

te steht auch nach den Verbis des Verbietens, Verhinderns, Fürchtens, z. B.:

i mésak ät e te púñetu oder: *i mesak pwe ät e te púñeta,* ich fürchte, daß der Knabe fällt.

samól pwau áramas ra te ūn sákau
der Häuptling verbietet den Menschen, berauschende Getränke zu genießen.

DIE ÜBERSETZUNG DER DEUTSCHEN HILFSZEITWÖRTER.

Die Übersetzung der deutschen Hilfszeitwörter in die Südseesprache pflegt einige Schwierigkeiten zu bereiten; man muß in solchen Fällen genau die Bedeutung unserer Ausdrücke berücksichtigen und sie dann dementsprechend übertragen.

sein. Die Copula sein wird durch *me, mī* wiedergegeben oder überhaupt nicht übersetzt. *sein* in der Bedeutung sich aufhalten, sich befinden = *sau, nōnō.*

werden. werden zur Bezeichnung der Zukunft = *pwo.* In der Bedeutung: in einen Zustand geraten, etwas werden durch die Suffixe *la, le, ta, te,* geworden sein: *lo͡a.*

haben. haben zur Bezeichnung des Perfekts durch *pwoi* oder dem Verbum nachgestelltes *ī.* Im Sinne von: bei sich haben, durch *re, rä,* z. B.: *wo͡aki nōnō rei.* Mein Stock ist bei mir, ich habe meinen Stock bei mir. haben = besitzen: *ya naunei mítemit,* ich habe, besitze ein kleines Messer.

wollen. wollen = den festen Willen haben durch das mit *pwo* ausgedrückte Futurum, z. B.: *i pwo lälo,* ich will (bestimmt) fortgehen. wollen = wünschen durch *mwóϑen* oder *afiϑiak,* z. B.: *ke se mwóϑen lūnto?* Willst du nicht wiederkehren?

sollen. sollen in dem Sinne eines Befehls = *ϑūan, álik* (befehlen). sollen = wie man sagt, wie ich höre = *äwe,* z. B.: *ǟwe sámol a mälo͡a,* der Häuptling soll gestorben sein.

müssen. müssen entweder durch das Futurum *(pwo)* oder ausdrücklicher durch: *álik,* befehlen, gebieten, z. B.: *ya álik ṅanei áramas ra pwo lūnto,* ich befehle den Menschen, wiederzukommen; die Menschen müssen wiederkommen.

dürfen. dürfen = *tōṅánei,* Erlaubnis haben. nicht dürfen = *se tōṅánei* oder durch die negative Beschlußform *ō te ánei!* Du darfst nicht essen! Iß nicht!

mögen. mögen = gern haben, wünschen, durch *mwóϑen, afíϑiak* und ähnliche. mögen in der Bedeutung: freistellen, durch *āre,* z. B.: *āre i mäla, āre i se mäla, i pwo le faíla,* mag ich sterben, mag ich nicht sterben, ich werde gehen.

lassen. lassen = erlauben: *i maut ṅanei áramas e pwo faila,* ich erlaube dem Menschen, fortzugehen; ich lasse ihn fortgehen. lassen = bewirken: *mā́ta púṅitän wa a ϑel?* Was bewirkt das Kentern des Kanus? Was läßt das Kanu kentern? lassen = unterlassen: *ō te ϑūan ūn sákau!* Laß das Trinken von berauschendem Getränk!

können. können = verstehen = *mīkilē.* können = Erlaubnis haben = *tōṅánei,* oder durch die Befehlsform, z. B.: *ā́mī au pwo le faíla!* Ihr könnt gehen! Geht!

brauchen. brauchen = gebrauchen, benutzen, durch den Ablativus instrumenti. brauchen = nötig haben, besitzen mögen, durch ein Verbum, das den Wunsch ausdrückt mit oder ohne die entsprechende Possessivform des Pronomens.

WÖRTERVERZEICHNIS.

HIMMEL. WITTERUNG. NATURERSCHEINUNGEN.

laṅ, la^{e}ṅ, leṅ, Himmel.
nā́laṅ, am Himmel. *län laṅeilaṅ,* der Zenit.
wo͡an sákirin laṅ, am Himmelsgewölbe.
l. mīsáram, heiterer Himmel.
mīsarámta^{e}, hat sich aufgeheitert.
l. miṓϑou, wolkiger Himmel.
l. ϑólopwar, finstererHimmel.

ṓϑou, die Wolke.
o. mā́lūil, dicke Wolken.
ūt, der Regen.
ūt faíto, Regen kommt, naht.
ūt mā́lūil dicker Regen,
ū́mūϑa starker Regen.
ūt kísekis / *ū́mūkis* leichter Regen.
ūt púṅetu, Regen fällt nieder.
sáren óϑou, Regenböen.

ūt ū́tōut, Regen klatscht, prasselt nieder.
ūt fótefot, ununterbrochener Regen.
ϑīómwīom, leichtes Rieseln.
mwīáϑ, der Tau.
arū ane puṅ, Nachttau.
aṅ, a^{e}n / *ásapwel* Wind.
a. tā́pūr, heftiger Wind.

ásapwel kisekis, leichter Wind.
a. kaϑ, günstiger Wind.
a. ṅau
a. pútak } ungünstiger Wind.
aṅetūetou, böiger Wind.
a. mōro͡alap, starker Wind.
a. malūeto, abflauender W.
a. murāϑ, leichter, stetiger W.
aṅiáṅetō, Wind weht heran.
a. ṅíṅin
a. aísīs } Wind heult.
mélimel, Sturm.
aúnīar, Wirbelsturm.
lūa, lūe, Windstille.
o͡al, eo͡ál
ákar } die Sonne.
o. to͡ata, die Sonne geht auf.
o. wónawon, die Sonne steht im Zenit.
o. īṅérefat, die Sonne steht zwischen Zenit und Horizont beim Aufgang.
o. túpetou, die Sonne geht unter.
paléṅīo͡al, die Sonne steht zwischen Zenit und Horizont beim Untergang.
sáramen o͡al, Sonnenschein.
likīlaṅ, der Horizont.
máram, der Mond.
fü, der Stern.
pul en fü, Sternschnuppe.
fífī, der Blitz.
f. ā woϑ, der Blitz zuckt.
f. púṅetī, der B. zuckt wieder.
ϑópūlap, der Donner.
ϑ. ṅo͡aṅo͡aṅ
ϑ. kīrerir } der Donner rollt.
ϑ. tūatou, der D. schlägt ein.
anūn márasī (márasei, máreϑī)
anūnwai } Regenbogen.
ēāf, das Feuer.
fíkata äf, Feuer anzünden.
kunūala äf, das Feuer auslöschen. *äf kúnla,* das Feuer ist erloschen.
pul, púpul, die Flamme.
púlata, aufflammen.
kūta, aufglimmen.
púϑeka, heiß.
pat, abgekühlt.
atiniáf, der Rauch.
a. atíata, der Rauch wirbelt empor.
ϑo͡al, die Kohle.
päs, die Asche.

DAS MEER.

set, lāset, das Meer zwischen Außenriff und Land.
séset, das Meerwasser.
lāmatau, die hohe See außerhalb des Riffs.
wo͡an set, die Meeresoberfläche.
fāset, unterhalb, am Grunde des Meeres.
läset no͡ano͡áte, das Meer ist aufgeregt.
l. lūālo, das Meer ist ruhig.
séte poúpō, Morgenflut.
setíne iap, hohe Flut vor Tagesanbruch.
purónemor, schnell bei aufgehender Sonne kommende Flut.
puroíset, Flut im allgemeinen.
sétepur, kommende Flut.
set a púron máram, Vollmondsflut.
set a feiyēi, niedriger Flutstand.
séte waila, Zurückgehen der Flut.
séte pwásite, Morgenebbe eintretend.
máta sor, Morgenebbe.
set a kótote lāpuṅ, Flut ebbt mehr ab.
matánepuṅ, Nachtebbe.
séte māsila, Flut ebbt am Abend ab.
púron kúnīol, Abendflut.
set a mátan lä máram, Vollmondsebbe.
no͡a, die Welle. *failoṅ, faito,* kommt herein, heran.
n. tákia, tákia maϑ, hohe Wellen.
n. pōta, Welle bäumt sich auf.
n. púṅeti, die Welle bricht nieder.
n. púṅetou, die Welle brandet.
n. toropāsila, die Welle platzt auseinander.
pīnepin en n., das Branden der Wellen.
púropur en set, der Schaum des Meeres.
aut en set, Meeresströmung.
mat
muto } kleines Riff (rund).
o͡aϑ, ouϑ, Barrierriff.
ūlaul, kleines Riff.
faúmanau, Korallenbank.
faúalaṅ, Korallenstücke.
pweϑ, Korallenkalk.
lär, Koralle (im allgemeinen).
fau pwāpwä, hervorragender Stein.
lä moϑeiset, Gegend am Strande, wo die Wellen plätschern.
no͡am, nam, Lagune.
īlik, Außenstrand.
o͡aϑen īlik, Außenriff.
ro͡as, ro͡aro͡as, Innenstrand,
sarāta, Fahrstraße im Außenriff.
lāpatun, Passage zwischen den Inseln.
mo͡aϑ
taur } Hafen.
pī, Sand.
wónen, Landungsstelle.

DAS LAND.

tōā, die Insel.
fánū, das Land. *lắwou en fánū,* Landgrenze.
éseṅ, die Gegend.
lắpwil, der Boden.
móϑor, der Schlamm, Schmutz.
fau, der Stein.
faúmo, der Kies.
saúsau, Bodenerhebung.
ϑūk, der Berg.
tōāl } Bergspitze.
móṅemoṅ } Bergspitze.
pítätu, Bodenvertiefung.
līp, Loch im Boden.
pwaṅ, pan, Loch im allgemeinen.
ϑān, das Wasser *(ólap, pwōāke, kánuk* in Tuk).
ϑ. mākélekel, fat, klares, *ϑ. pōān,* trübes Wasser.
tūtū lä ϑan, im Wasser baden.
eắ lä ϑan, im Wasser schwimmen.
ϑ. pūpū, der Bach.
sup, der Tropfen.
síresir, niederrieseln.
falắralo } auseinanderfließen.
pīórolo } auseinanderfließen.
nofitifaᵉṅen, sich vermischen.
lä wel, wálūel, der Wald.
mắsīes, nicht bewachsenes Land
pēpē, Gestrüpp.
fétil, Gras, Unkraut.
āl, der Weg.
āl kiríseris, schlüpfriger Weg
āl ūla, āl ūsáṅei, der Weg geht hin.
āla sáṅei ya? Woher kommt der Weg?
áramas fátal lä al, der Mensch geht auf dem Wege.
toútou, Wasserrinne.

DIE PFLANZEN.

aíyōn īrá, der Baumstamm.
ϑōān, Blatt.
rān īra, die Äste des Baumes.
lē úṅan, der Wipfel. *lä ūlan,* weitwipfelig.
wắraṅ, die Wurzel.
kílin īra, die Baumrinde.
wān, die Frucht.
wān sōāl, die Blüte (geöffnet).
wān pwásalo, trockene Frucht
wān maϑ, reife Frucht. *wān náṅaϑ,* unreife Frucht.
mắrīte, emporwachsen.
pān nū, Kokosblatt (Ast).
pắlei, Kokosast dicht beim Stamm (wo keine Blätter sitzen).
peíran, Kokosteil, an dem Blätter sitzen.
sou, Blattrippe.

Bezeichnungen der Kokosnüsse in ihren verschiedenen Reifestadien:

mómuϑik, noch ganz klein.
moṅen wōān, etwas größer.
kúrup, unreife Nuß.
tāp, mit Wasser ohne Kern.
seu, mit Wasser und Kern.
seu mau, dicht vor der Reife.
sōāpot, fast reif.
ϑōpóϑapoϑ, reif *(ϑō).*
ϑōpwas, trocken.
áϑan, der Fruchtstiel.

Die Namen der Varietäten der Kokosnuß, der Brotfrucht und der Taros sind schon in dem Abschnitt über die Nahrungsmittel aufgeführt. Die nachstehenden Pflanzen konnten leider nicht bestimmt werden; der eingeklammerte Name ist die Bezeichnung in der Ponapesprache.

ēóṅ (jōm), Mangrovenart.
ϑía (āk), Mangrovenart.
mei (mai), Brotfrucht.
ūϑ (ūt), Banane.
nū (nī), Kokos.
pála (mwāṅ), Taroart.
ōāt (ōāt), Taroart.
mwōāsor (īt), Baum mit weißen, duftenden Blüten.
seür (jeir), Baum mit gelbweißen, starkduftenden Blüten. Kranzmaterial.
áküraṅ (pinepin), Schlinggewächs.
kūl (wī).
faϑ (kípar), Pandanus.
póko, Pandanusart mit breiten Blättern.
nen (waipul).
wou (jēū), Zuckerrohr.
ϑékis (ṅī).
ánau (īkoik).
lífaus (lūaj).
túlun (likaiti).
mókomok (mókomok).
ūma (kiti).
kílife (kálau), Hibiscus populneus.
kíup (kíup), Lilienart.
kíliau (áyau).
rákiϑ (ījau), Callophyllum inophyllum.
kúrukur (kárer), Zitrone.
aúwen (nin).
ēiōā (kíliau).
wáriṅ (kátiriṅ).
áfan (oṅ), Gelbwurz. Curcuma
péne (péne).
amära (rắtil).
ke (ke).
mwắk (auf Ant. *nwắk,* hoher Baum).
mắras (auf Ant. *mắras).*
īnet (auf Ant. *īnet).*
átīat (auf Ant. *átīat).*
áϑīū (kátiū).
pār (par).

púlopul (púlo).
lífaϑ (mótal).
sílao (tílau).
tīṅ (tīṅ).
asás (tūpōap).
répuṅ (ōaj).
lek (walíkelik).
ūlo (ílo).
ϑāl (jel).
ēōar (ōar).
óno (ánau).

Folgende Pflanzenarten sind in Ponape nicht bekannt:

wei, áleu, kúrūot, ának, atóapwoi, āmóloset, kin, apeú, ārepwel, afāmaϑ, īmwenánū, ánikat, kisóal, oupuleúleu, sísī, kúmwaϑel, ϑäwin, pisīnom, ṅe, ϑäpaϑ, rókūrok, ōapusoṅ, āmánīram, wēṅou, kamwítei (Süßkartoffeln, tragen in Ponape englische Bezeichnung).

DIE TIERE.

kóläk, der Hund.
kátū, die Katze.
äϑ, die Ratte (Mäuse sollen verschwunden sein).
pwe, fliegender Hund.
nūnūpwe, Fledermaus.
kū, Delphin.
rau, der Walfisch.
pīk (engl.), Schwein.
mān sūsū, der Vogel.
málek (Ruk: *pūto)*, Huhn.
málek mwān, Hahn.
málek ϑōaput | *lísīṅir* } Henne.
lísīup, Küken. *atálīet*, folgen (der Henne).
sókun, Ei. *fásan*, legen.
iófas, das Nest.
kákak, gackern.
kéke, krähen.
aúen, der Schnabel.
únan, Gefieder.
pān, Flügel.
sūsū, fliegen.
lisōam (Pon.: *múroi)*, *wítiwit* (Pon.: *kínuet)*, *mánekan* (Pon.: *páhy)*, } Taubenarten. Auf Námōluk angeblich durch Missionare weggeschossen und vertilgt.

kírekak (Pon.: *páret)*, Seevogel.
räs (Pon.: *atet)*, Seevogel.
líakak (Pon.: *jákīr)*, Seevogel.
kúliṅ (kúlo), Seevogel.
ūrūpap, Seevogel.
líϑuk (limōati), Rohrsänger.
óro (kanálik), Reiher. *órosa*, großer Reiher.
erenϑūmenwo, kleine Reiherart.
arār, weißer Seevogel.
ásaf, großer Seevogel.
ápwaṅ, großer Seevogel.
ūk (jīk).
ákīak (kāke), Seevogel.
lipúkepuk, kleines, schwarz- und weißgefärbtes Vögelchen.
árafau, Seevogel (Kanuverzierung).
liϑíṅirin mátau, Seevogel.
litaíkapa (púlīet), Honigsauger.
ílil, ínil, Sumpfvogel.
rāṅ, Art Wildente.
wōan, Schildkröte.
wonūmōal | *wonūläle* } Karettschildkröte. *pōan wōan*, Schildkrötenschale
wonūmomóṅe, Suppenschildkröte.
kálaue, Eidechsenart (Pon.: *lámwer)*.

pwārei, grüne Eidechse (Pon.: *teiteipaínī)*.
pūal, Eidechsenart.
kūel (kíeil), Eidechsenart.
seiwānū, Seeschlange (?).
īk, der Fisch. *ϑūn īk*, Fischgräten.
únan īk, Hautbedeckung der Fische, Fischschuppen.
móṅen īk | *mákiren īk* | *ϑúmen īk* } Fischkopf.
lūkolópan īk, das Mittelstück des Fisches.
ūk en īk, der Fischschwanz.
paun īk, Brustflosse des Fisches.
íṅen īk, Rückenflosse des Fisches.
répwen īk, Bauchflosse des Fisches.
pesōanon īk, Afterflosse des Fisches.
sépan īk, Kiemen des Fisches.
púrin īk, Fischblase.
sókul en īk, Fischrogen.
rūan īk, Fischmilch.
īk féfei lāset, der Fisch schwimmt in der See.
īk sūsū, der Fisch fliegt.

Die nachstehend aufgeführten Fische, die leider wegen Mangel an Hilfsmitteln vom Verfasser nicht bestimmt werden konnten, geben einen Begriff von der Reichhaltigkeit der Meeresfauna und von den zoologischen Kenntnissen der Eingeborenen.

tákou, āwel, sáṅir, máṅir, lipóropór, wōar, lipúnepun, pátu, mésauār, lisérafaϑ, līpau, īkem, párapar, pálaiau, áraf, seu, lifaúfau, mōan, paúrīap, sās, rōaro, ámūt, ṅūṅūϑol, ṅūṅū, ōarilaṅ, másamoϑ, márap, tēkanpaᵉk, térāpop, lūasōala, limasepwétak, ānāu, rou, ēōap, élimol, kiϑ, áϑaua, ōmei, ϑópūϑop, aúkaṅ, lōaf, mōa, mórafaϑ, nimérīoṅ, ϑúpen, ōmala, ūkiraṅ, sarawaílik, pulālai, ūkilápalap, salípesaṅ, feisāreṅ, péϑaṅ, pítekul, täl, aϑíle, ϑukér,

pwāpwa, ūtūt, ϑūfal, mātāt, péϑaṅ, seipak, seilaṅ, tilepū, wōar, mān, pérō, mónōloṅ, nomoϑūϑū, sipor, simaúr, usāp, sapwér, liϑauϑumúnial, tétel, tāk, ṅit, aϑíle, īniarau, mwátel, īmun, líṅis, liṅīmaϑ, múramur, aroṅeeitul, pūkofaf, pūkās, silīpot, naunaúniūl, lōaϑ, túrōapun, meun, līórkelaṅ, lūkámōat, ṅūel, kitu, ōϑalepwárik, apúṅepuṅ in īmwen ϑóapūlap, līkáserak, lifárafáraias, līϑōane meipap, éṅān, ásoloṅ, méselap, páϑau, fai, tiketol, aṅarāp, mómuϑik, ūkūmaú, ϑōaṅen aiwariṅ sápa, pil, tīl, sánef, ren, pwālal, ūwei, másamas, lúṅau, ūϑa, wäϑik, móṅe māmau, ūnōalo, fārīap, kiϑimáo, sára, lät, liper, sakirwáϑ, línen, mómwiyaṅ, mōaϑara, alipāpa, pōap, samórō, fiepwárek, wālol, lōaϑ, sákīlet, pwála, atiporo, saiyāu, mesāmārau, mélāra, mōmō, lūaik, naúnepwou, óarei, lupūoruϑ, lāū, satinekāϑ, lūsūpat, liϑák, pōalai, īkaman mésōak, pūnematau, lokotore piapē, tákitir, nēū lāruálū, meu, ūkuϑa, sárau, álei, lūelau, iaúo, īkoto, maúa.

līpúkepuk, Schmetterling.
lititérpwau, Nachtschmetterling
lōaṅ, Fliege.
lōaṅ samol, Schmeißfliege.
máϑik, grüngefärbte Fliege.
uϑäp, uϑäpekis / *nānä* } Libelle.
ōas, Heuschrecke.
ūkaϑ, große Ameisenart.
léṅileṅ, kleine Ameisenart.
lūlū, schwarze kleine Ameisenart.
mánūs, Holzameise.
ϑóaraϑōar, Termiten.
ϑūn pwáter, Termitengänge.
ūkas ϑūϑū, Schlupfwespen.
nómukik, Mücken.
pitiriṅ, kleine Mückenart.
ku, Laus.
likérak, Sandfloh.
méniràn, Tausendfuß.

manϑālap, Blatta orientalis.
līϑémeϑem, kleine Spinnenart.
litópuler, große Spinnenart. (Die Eier dienten früher als Medizin für Gebärende.)
umaúm, Landkrabbe.
lipwai, kleine Landkrabbe.
mánita, Kokoskrabbe.
lisafīϑefiϑ, Bachkrebs.
ūr, Languste.
ūraϑap, Languste (kurzer).
kīs / *lipaϑ* } Polypen.
kuséniaṅ, Riesenpolypen.
énilap / *áṅūϑol* } Taschenkrebse.
līkik, lukuk, kleiner Taschenkrebs.
asāa, Käferschnecke.
līϑar, Seeigel.

súlaua, Clypeaster.
ārāiset / *limuϑúniaf* } Seesterne.
päne mwáraṅ, Holothurien.
liϑēū, Quallen.
īmwen kaϑ, Papiernautilus.
Muschelarten: *ōϑa, kókoi, sīm, āmue, ϑūk, pūl.*
pwīl, Muschel im allgemeinen.
pwīle pwārīai, Tigermuschel.
pwīlirau, Auroramuschel.
pwai, Perlmutter.
naúsīm, Perle.
pōan pwīl, Muschelschale.
fáraua, der Schwamm.
ákiṅ, likounumúr, sétīmuk, nicht genau zu bestimmende niedere Seetiere.
manifanem, Regenwurm.
móso, Made.

DER MENSCH.

Lebensalter.

mánukol, der Säugling.
ūkāu, kleiner Knabe.
likāu, kleines Mädchen.
ät, Knabe und Mädchen.
līärāteu, kleines Mädchen (vor der Reife).
atamwán, unverheirateter, junger Mann, Jüngling.

ataϑōaput / *fāpul* } junges Mädchen.
álūel, reifer Mann.
mwān, Mann im allgemeinen, männlich.
ϑóaput, fēfin, Frau im allgemeinen, weiblich.
asemwān, Mann in mittleren Jahren.

naúnau, Frau, die Kinder geboren hat.
rīt, Frau, die keine Kinder geboren hat.
lūel, ältere Frau.
mwānfóat, älterer Mann.
lūelap, sehr alte Frau.
mwāne muk, sehr alter Mann.
reikaue, Greis, Greisin.

Das Aussehen.

ūnūn (ai, om) -un áramas, das Aussehen des Menschen, das Wesen des Menschen. *meilaṅ*, schön. *mīṅau*, häßlich. *leilei*, lang. *móϑonnoϑ*, klein, kurz. *aúmenau*, fett. *ϑūϑū*, mager. *sāpō*, dickleibig. *sānkisekis*, dünnleibig. *piϑakil (pitakil)*, kräftig. *apwáṅapaṅ, wálaṅau*, schwach. *limāϑ*, reinlich, sauber. *limaṅau*, unreinlich, schmutzig. *faut*, geschmückt.

tipāϑim, klug. *ϑōmiϑ,* gescheit. *tipāroϑ,* dumm. *pūϑ, ū́mas,* verrückt. *wónewon,* gerade gewachsen. *poróatu,* krumm. *pǟpei,* schief. *aúmūm, wóϑau,* finster, ernst. *wauwauā́ϑ wóapas,* heiter. *mesen pwā́pwā, mesen ϑéṅen,* freudiges Aussehen. *wōawōansaṅ,* weinerliches, betrübtes Aussehen.

Der Körper und seine Verrichtungen.

séṅ-ai, om, an, der Körper.
kili, kilum, kílen, die Haut.
mǟtan mákirin, das Haupthaar. *rúru,* gekräuselt. *tálei,* schlicht.
íwīn, das Fett.
fauaía, das Hautfett (unter der Haut).
faun īwī, das Bauchfett.
fítukan, das Fleisch.
ϑeú-ī, ϑūm, ϑūn, ϑūmā́mi, ϑūmǟmen, ϑū́maϑ, ϑūr, Knochen. *lonϑū,* Knochenmark
aleílan, das Gelenk. *aleílan ϑūn.*
wān, die Sehnen.
ϑai, ϑām, ϑan, ϑaϑ, ϑámī, ϑār, das Blut.
wā́ϑa, die Blutadern.
mákirei, mákirom, makiren, der Kopf; auch *móṅei, móṅom, móṅon.*
ϑūn mákiren, Kopfknochen, Schädel.
ϑáman, die Stirn.
áfane mesan, der Vorderscheitel
leúṅan mákiren, der Scheitel.
múrin mákiren, der Hinterkopf.
apínekun, unterer Teil des Hinterkopfs.
metátarien (mesen), Augenwimpern.
fātin, Augenbrauen.
faúnūmas, das Auge.
kílin faúnūmas, die Augenlider.
mesei, mesom, mesan, Gesicht, Wange.
lä atílitan, Gegend seitlich von den Stirnhöckern.
ϑūn aúsapan, Jochbein.
pōati, pōatum, pōaten, Nase.
ϑūn pōaten, Nasenbein.
lä pōatin, Innere der Nase, Nasenloch.

aúai, aúom, aúan, Mund. *ten (tin) aúen,* Lippe.
ten, tin aúan wōan } Oberlippe.
tin aúan meílol aṅ }
tin aúan fān } Unterlippe.
tin auan meīlol }
ϑūn ṅáϑen, Unterkiefer.
álisai, om, an, Kinnbart.
ṓmom, Schnurrbart.
laúai, om, an, Zunge.
ṅī, ṅīm, ṅōan, Zahn.
laúe ϑíkin, Zäpfchen.
aᵉti, aᵉtum, aᵉten } Kinn.
sūnati, um, en }
sáliṅan, Ohr, Ohrmuschel.
lā́pur aúsan, Ohrloch.
iōan sáliṅan, Ohrläppchen.
ásai sáliṅan, Gegend über dem Ohr.
líkin saliṅan, Gegend hinter dem Ohr.
ϑápin ū́wan, der Hals.
läsōan ū́wan, seitliche Halsgegend.
faun óaron, Kehle.
ϑūn olomáran, Schlüsselbein.
ū́pwai, om, an, Brustgegend, Brust. *(éti, étum, eten.)*
máremarai, om, an, Brustgegend, Brust. *(éti, étum, eten.)*
ϑūlēūpwan, Knochen in der Brust, Brustbein.
tī, tum, tün, Brustdrüse.
fän ū́pwan, Gegend unterhalb der Brust, Magengrube.
ϑū lä rā́ran, Rippen.
apīsan, Unterleib.
sai, sām, sān, der Bauch im allgemeinen.
pwar mons veneris.
sei, säm, sän penis (oϑóaϑ, fäṅ)-
súli, súlum, súlun, die Hoden.

tūai, om, an, die Scheide, auch weibliche Geschlechtsteile im allgemeinen *(tíni).*
fou, große Schamlippen.
fīr, kleine Schamlippen.
faútul, Clitoris.
kor, weibliche und männliche Schamhaare.
lämwáran, Gegend zwischen den Oberschenkeln, Damm
sákiri, om, in, Rücken.
ū́kī, untere Rückengegend.
ϑū́lapan, Wirbelsäule.
lon ϑū́lapan, Rückenmark.
ϑū́neki, um, en, Kreuzbein.
lūetei, um, en, Gesäß.
sápian ū́mūlo, Gesäßknochen.
ϑūnweilei, aem, ān, Hüftknochen
feísān, Vorderseite } des
líkinwān, Rückseite } Körpers.
wōanāfárai, om, an, Schultern.
sópun paun, Oberarm.
päi, paum, paun, Arm im allgemeinen.
fā́ne paun, Achselgrube.
sēṅáne paun, Unterarm.
ϑūn líkin paun, Elle.
ϑūn lon paun, Speiche.
lēmóalun poun, Ellenbeuge.
afēléfelen paun, Ellenbogen.
kúmuϑi, im, in, Handgelenk.
aúten paun, Finger.
lā́paun, innere Handfläche.
kā́nān en paun, Fingerfalten.
autélopan, Daumen.
aútetok, Zeigefinger.
autelū́k, Mittelfinger.
autetít, Ringfinger.
auteϑík, kleiner Finger.
ki, kum, kün, Nagel.
táṅan, das Bein.
lätáṅan, Leistengegend.

áfoi, o͡am, on, Oberschenkel.
wo͡an áfon, vordere Oberschenkelfläche. *fān múrin,* hintere Oberschenkelfläche.
ϑūn wo͡an áfon, Oberschenkelknochen.
wórei, om, on, Unterschenkel.
ϑūn wóron, Unterschenkelknochen.
púkwei, om, an, Knie.
pṓrin púkwan, Kniescheibe.
péϑei, äm, en, Fuß, unterer Teil des Beins.
sāsan péϑen, Wade.
lā́malun péϑen, Kniekehle.
fā́ne péϑen, Fußsohle.
aúten péϑen, Zehen.
ī́pwai, om, an, Fußrücken.
lä kúrupwi, um, un, Fußknöchel.
áfilefíli, um, in, Hacken.
ī́fiϑ, rechts.
ī́mon, links. Man sagt auch: *paun mwān,* männliche Hand (rechte Hand). *paun ϑó͡aput,* weibliche Hand (linke Hand).
túmun móṅon, Gehirn.
a^e^mili, um, in, Herz.
faun ṅasaṅásai, om, an, Lunge.
ϑukunekánan, Magen.
äi, ā́om, ää̅n, Leber.
áti, átim, átin, Galle.
tai, tām, tān, Gedärme.
faúϑī, im, īn, Nieren.
pēn, Placenta.
tauai, om, an, Gebärmutter.
pwei, pwo͡am, pwän, Nabel.
kūon, Nabelschnur.
pän, pōpūse, Kot.
sī́rin, Harn.
mwēn, Schweiß.
átuf, Speichel.
fóṅefoṅ, Nasenschleim. *(ϑān ilā́pwot.)*
nät, rī́ṅerin, Auswurf bei Husten
mánau, leben.
mā́la, sterben.
ṅásaṅas, atmen.

nau, husten.
átuf, spucken.
ṅótoṅot, schnarchen.
mwásī, niesen.
móṅe
ϑā } essen.
ánai, om, an, Speise.
wóromei, schlucken.
mā́mä, Bissen.
ī́pouun, trinken.
ūnimai, om, an, Getränk.
kī́rer, aufstoßen.
sik, Schluckauf haben.
mūs, brechen.
áϑik, hungrig sein, begehren zu essen.
mónϑān, durstig sein.
met, satt sein.
koúkou, beißen.
maur
súmūla } schlafen.
ya mwóϑen maur
ya átil maur } ich bin schläfrig.
kíϑau, ermüdet, ermattet sein.
taṅ, träumen.
nénenlo, schlaflos sein.
maúnatil, gähnen.
faṅenā́te, aufwecken.
nélo, aufwachen.
kápas
maṅū́nū
mwalī álei } sprechen, reden.
ṅílen
ōkon
máṅin } Stimme, Sprache.
asorúr
asúrei } rufen, schreien.
saṅ
pūpūϑör } weinen, jammern.
ϑān en mésan, Träne.
mwaṅíṅin
áϑik } flüstern.
pēkei, lachen.
ϑéṅel, jauchzen.
ṅōr, singen.
aúwe, flöten.
aϑéṅeϑeṅ, schnalzen.
náṅanei, sehen, erblicken.
wórei
ūtūálī } sehen. *(átimwa.)*

aúrūr, Ausblick, Aussicht haben.
roṅ, hören.
taṅeu, riechen. *(pwon,* Duft.*)*
lū́lū, schmecken. *(lūlun, nanan,* Geschmack.)
ī́nárei, versuchen, schmecken.
atápa, berühren, tasten *(mā́afei).*
apúla, Augen öffnen.
ámaur, Augen schließen.
márup, blinzeln.
ámesau, Mund öffnen.
kū́mālo, Mund schließen.
atílou, d. Zunge herausstrecken.
alūnā́loṅ, die Zunge hineinziehen.
aúata
atī́ta } *paun,* den Arm heben.
atī́tou
īϑétu } *paun,* den Arm senken.
atíla
atíwau } *paun,* den Arm wegstrecken.
läfī́eto paun, den Arm beugen.
auenā́lo paun, den Arm geradebiegen.
ámwaϑou, die Hand ballen.
likitā́lo, die Hand strecken.
akänā́lo, die Finger spreizen.
nurūfúṅanei, die Finger zusammenlegen.
élipo, mit der Hand winken.
wálalo péϑen, d. Beine spreizen.
sáϑate, den Kopf heben.
ϑápätu, den Kopf senken.
ϑúmeϑum, nicken.
liféϑepeϑ, den Kopf schütteln.
aúnalo, den Hals ausrecken.
poró͡atu, den Rumpf vorwärts beugen.
wónete, den Rumpf strecken.
aunäte, den Rumpf rückwärts beugen.
aunā́lo, den Rumpf wieder gerade richten.
aúon, sich recken, sich dehnen.
selā́to, sich hinwenden.
selā́wai, sich wegwenden.
ū, aufstehen.
ūta, stehen.
ī́wélo, sich niederlegen.

īwēwel, liegen.
mo͡atu, sich setzen.
momó͡at, sitzen.
wóϑap, auf dem Bauche liegen.
aitańákite, sich (mit den Armen) stützen.
kīneto, heranrücken.
selā́ta, auf dem Rücken liegen.
īwel īńiń, auf der Seite liegen.
mókitekit, sich bewegen.
waīte, zucken.
ϑéϑeϑ, zittern.
wonewónäla, *wonó͡anola* } sich nicht rühren.
fanafánalo, verstummen, sich ruhig verhalten.
fai-to, la usw.
ásaul, *fétal, fatafátal*, *pwetā́la* } gehen.
mūtir, feilikei, schnell.
ϑān, mań, langsam.
ūtou, aufhören zu gehen, stillstehen.
ńáfalo, schreiten.
limáramare sákir, rückwärts gewandt gehen.
ūpūtau, laufen.
wóro-to, ala, waten.
tó͡ato, kriechen.
to͡ate, to͡atu, hinauf-, hinabklettern.
tūtau, tūtaúla, tauchen.
tūputou, hinabsinken.
īpwaip, *pūrei* } niedertreten.
púlo, im Wasser sitzen.
īe, schwimmen.
lúlus, springen. hüpfen.
kíris, *fáńir* } gleiten.
ϑipatak, straucheln, stolpern.
púńetou, fallen.
pwäte, sich aufrichten, aufstehen.
kūlala, sich wegwälzen.
áfef, den Coitus ausüben.
kau, Menstruation haben.
wosamau, schwanger sein.
naúkat, gebären.
ūputau, geboren sein.
áteteu, säugen.
atúmū, saugen.
leúei, lecken.
pwárik, *ko͡at* } jucken.
arekārei, sich kratzen.
wīkei, blasen.
amāmaϑu, greifen nach etwas.
asó͡asö, sich ausruhen.
io͡aio, sich stützen (auf einen Stock).

Die Krankheiten.

sōmau, Krankheit, krank sein.
métak, Schmerz, Schmerzgefühl haben.
ϑāpūr, heftig. *kísekis*, gering. *pútikar*, brennend. *toutou*, stechend. *kínekin*, kneifend. *m.sai*, mein Leib tut mir weh.
mālīel, ϑámaϑam, Kopfweh.
féou, wáϑikin, Frostgefühl.
pútikar, Hitzegefühl.
ūkefei, *kinas* } Wunde.
ϑū āta, ϑūna púlila, Knochenbruch.
pō, po͡a, Geschwulst.
rūp, Ausschlag.
rūpun páter, Lepra.
árākak, *sélai* } Ringwurm.
wáϑikin, Lähmung.
peϑāpak, Verstümmelung.
kúnol, Drüsenschwellung.
ēau, Elephantiasis. *súlūpo*, E. scroti.
nau, Husten.
yámor, Kurzluftigkeit.
mop, die Nasenverstopfung, Schnupfen, auch Erstickung, Ertränkung.
pon, verstopft (kein Stuhlgang).
pónelo fän máremaren, verstopft in der Brust, Katarrh.
metak apīϑan, Schmerz im Unterleibe.
pälo, Durchfall.
pāϑa, Durchfall mit Blut.
nátīe, Hitzegefühl im Leibe, brennender Leibschmerz.
masáruϑ, Ohnmacht.
māar, Bläschenausschlag.
rūpúnekat, Frambösie.
ūmúnepē, Blasenausschlag mit Fieber, wobei die Haut sich ablöst und die Haare ausgehen.
múrolo͡an mákir, Haarausfall.
ārūpeōlań, Kinderkrankheit mit Fieber, bei der rote Flecke auf der Haut auftreten.
mänemwān, Männerkrankheit (Gonorrhoe).
mäneϑó͡aput, Weiberkrankheit (Krankheiten d. weiblichen Genitalien).
no͡at, Eiter.
fónan, Eiterbeulen (Furunkel).
kūo͡ak, Panaritium.
murínekis, Furunkeln am Kopf und in den Achselhöhlen bei Kindern.
ūpwailań, Geschwüre in der Nase (Syphilis).
aϑárewau, Genitalblutungen bei Frauen. *(fām.)*
ínoupwor, Rückgratsverkrümmung.
naúlimau, Bauchwassersucht.
māūnas, Geburtshindernis, bei dem der Tod die Folge ist.
meinaúkis, nach der Geburt sterben.
mänlūénkīer, in der Schwangerschaft sterben.
naúlapot (*lāpot* = Seeaal), Eingeweidewurm (Bandwurm?), der den Namen *lāpot en lētipaϑ* trägt und so lang wie ein Handstock sein soll.

sápukan, Oxyuris vermicularis.
máni fánau, Spulwurm.
ūl, Fliegenlarven in Wunden und Geschwüren.
purālol, Knoten oder fühlbare Verhärtungen im Leibe mit Schmerzen, Appetitlosigkeit und Brechen (?).
män fálauwau, Halslymphdrüsenschwellung.
mänēōal, Schmerzen im Halse beim Schlucken (Mandelentzündung).
sōmaún fañinīōal, Krankheit nach Arbeit im Sonnenbrand (Insolation).
sōmaun anūset, Meergeisterkrankheit. Krankheiten, die man sich auf der See zuzieht, unbestimmten Charakters.
anūmāmau, Sterben wegen Übertretung der Gesetze der Geister.
īūaroúer, entzündliche Geschwulst am Fuß, auch schwüre. Angeblich Folge der Verletzung der Geisterrechte.
pōpou | *rufär* } Abzehrung mit Fieber (Lungenphthise).
sāϑiñ, Gefühl von Schwere in den Gliedern.
mwan, Gelenkschwellungen mit Schmerzen.
sípeson, Schwächegefühl in den Beinen.
lnaúmetak, Rückenschmerzen.
pwásakar, Gefühl von Trockenheit im Innern.
nīaput, Ekelgefühl.
wāmou, Schmerzen in den „Sehnen".
likeiyeϑū, Abmagerung.
kinekin, Gefühl des Eingeschlafenseins in den Beinen haben.
lōnfānī, Geschwulst und Schmerz an den Fußsohlen.
rūpivī lāmwoi, Schwielen an den Fußsohlen.
másapun, blind.
mänīnaϑu, Augenkrankheit mit Zerstörung des Augapfels.
máse pwātek, Augentriefen.
tóp, tópulu, trübe sehen.
salīñapun, taub.
māītip, Ohreneiterung.
mañiérīer, heiser.
aúmoϑ, aúo, stumm.
tóñai fānūan, Heimweh.
pwot, Narbe.

Tätigkeitsworte.

fefōār, tun und treiben. *fōāriai, om, an, mein*, d. s. Arbeit. *lípwei, om, an*, Wirkung, Folge.
ϑapīata, beginnen. *(pōāpūata.)*
auwäsālo | *ateríala* } beenden. *āterī*, *āwas*, beendet.
pukāte, aufheben.
īsāteu, niedersetzen, niederlegen (transit.).
ámaϑu, nach etwas greifen. *amāmaϑu*, etw. festhalten.
áñai, nehmen, in Empfang nehmen.
wāto, wāla etc., holen, bringen.
pautāla, wegwerfen. *paútitu, paukātu*, hinabwerfen.
ataíla, zerbrechen, zerstören. *tāla*, zerstört. *ūrūñau*, zerstören, verwüsten. *rūoñau*, versehentlich zerstören.
púlu, zerbrechen (von Holzteilen). *pul*, zerbrechen.
ámar, auf den Schultern tragen (zwei Menschen).
aúfar, auf den Schultern tragen (ein Mensch).
tumōalei, mit den Händen tragen
áϑikau, auf dem Rücken tragen.
afítei, auf den Hüften tragen (Kinder werden auf den Hüften reitend getragen).
atákanei | *ūrei* } schleppen (etwas Angeseiltes).
säkātu, hinabschieben.
aitūāta | *loñāte* } aufbahren (von Kanus).
afíete | *aurāte* } hinaufziehen (mit Seilen).
afíetu | *aurātu* } hinunterziehen (mit Seilen).
lūkei, schleppen (im Wasser).
asapelālo, umkehren (transit.).
waitātō, an sich ziehen.
wíate, nach oben ziehen, heraufziehen (transit.).
fálei, zimmern. *wā a fálei*, das Kanu ist gezimmert.
pūsikei | *pwíañei* } Loch bohren.
ápwora, biegen (transit.).
tílañei | *áseta* } zerspalten.
tálau, reiben.
lápei, anstreichen *(läp*, Anstrichfarbe).
täte (tātei), nähen.
īsāloñ, hineinstecken.
alūnāū | *īsenewou* } herausziehen.
ūtāwou | *sōākāwou* } herausschieben.
sōākāloñ, hineinschieben.
téfi | *kámwos* } zerreißen (von Blättern, Papier usw.). *tefīsáñeiékis*, etwas abreißen.
límei, zusammenfalten. *limīfáñani*, zusammenballen (Blätter usw.).
wilikālo, auseinanderfalten.
fíei, zusammenballen (von Brei, z. B. Brotfruchtbrei usw.).
limāloñ, einwickeln.
limīfáñen, zusammenwickeln.
úkūfei, zerhauen. *úkūfeisáñei ékis*, etwas abhauen.
amasafáñanei, zusammenfügen.

aposāte, aufeinandersetzen (von Steinen).
kūpéte sefáṅi, auseinanderreißen (von Steinen, die übereinandergelegt sind).
kūpetālo, umstürzen.
wúϑī | *ópūlei* } schlagen.
pōanei, stampfen.
fíϑefiϑ, klopfen.
yaúwa, kneten.
ióṅitei, pressen.
apwalātu, bedecken.
sūkālo, aufdecken.
ūfōaf, sich zudecken.
waisaṅai (wīsaṅei), wegnehmen, wegziehen.
ūtei, ausziehen, ausrupfen. *ūtáketa*, ausgerupft.
kínī, abpflücken. *akínekin*, abgepflückt.
pāū, Loch in die Erde machen.
īrāla, Loch zuschütten.
senāte, aufhäufen (Erde). *seséte*, aufgehäuft sein.
áferō | *aferōnei* } Wasser auffangen.
asarāloṅ ϑan, Wasser hineintun, hineingießen.
asarālo ϑan, Wasser ausgießen.
málatei, reinigen, säubern (z. B. Unkraut, *fétil*). *málamal*, gereinigt).
kúpetei, abwischen, säubern. *kúpetak*, gereinigt.
akulāto, *akulālo*, herrollen, wegrollen (transit.).
ūkāte, herausziehen, z. B. *pínepin an rūme*, Flaschenpfropfen.
ūtékete, herausgezogen.
súpolei, auffangen (etwas Geworfenes).
moútei, zerreißen von Fäden (transit.). *moúfesaṅ*, zerrissen.
rou, zusammenknüpfen (z. B. *roúrou, púkei*, Knoten).
fōata, anbinden. *fōatak*, angebunden.

sálei, einen Knäuel machen.
pēyor en lul | *ósokul* } Kokoszwirn in einer Schleife zusammenlegen.
mesaínunū, eine Schleife machen (beim Binden von Fäden.
afífesaṅ, eine Schleife auflösen.
ameíya séfaṅ, ausspannen, ausdehnen (von Stricken, Fäden).
apōasa fáṅanī, schlaff machen (von Stricken).
aselālo, ausfahren lassen (z. B. Segelschoten).
fōatala, umwickeln (mit Stricken, Schnüren).
áfis, mit Achtertouren umwickeln.
roúfeṅen, zusammenschnüren.
faúou, flechten.
atilālo, einfädeln.
a^epit, salben.
ámotau, sich einschmieren, salben.
saíkei, schärfen, schleifen.
kúsūlóṅ, hineinspritzen.
úketa, pflanzen.
rōkāta, niederbeugen (transit.).
tipwoieāte, emporhebeln.
apōana, umrühren (von Flüssigkeiten).
apaúkau, ausklopfen (z. B. Pfeifen).
atalālo, in Reihen ordnen (*tétel*, die Reihe).
aitipáṅakī, quer übereinander legen (z. B. Baumstämme).
áfifei, verwirren.
rōatei, glatt schlagen (mit der Axt).
átapa, anrühren.
apuṅāla, schließen | *sūkālo*, öffnen } die Tür oder das „Fenster“ (*ásam*).
ūϑukei | *amaúϑu* } schütteln.
ōasákī, zusammenhaken (z. B. die Hände).

paϑefáṅen, zusammenlegen (z. B. die Hände).
akúlō, drehen.
sūkāta, öffnen (z. B. den Deckel).
apuṅāta, schließen (z. B. den Deckel eines Kastens, *pwalūpwálin pōar).*
rōatei, wegkratzen, rein putzen.
nōatei, schaben.
aúate, aufrichten (transit.), z. B. den Mast.
rúmurum, schrauben.
mákei, tätowieren, zeichnen, schreiben. *mak*, geschrieben.
wáretō | *síketō* } erscheinen.
ópola, sich verbergen. *apōala*, verborgen, versteckt.
ṅásālo, entweichen, entschlüpfen.
amūsālo, loslösen, befreien. *mūsalo*, befreit.
apuṅāla, richtig machen. *puṅ*, richtig, recht.
amwālei, unrichtig machen. *mwāl*, unrichtig.
ínete ṅánei, verteilen.
pípī, bewachen.
a^elisi ṅánei, jemand helfen.
pánai áramas, einen Menschen unterstützen.
álaua, verscheuchen.
fāϑei, verfolgen.
tápwa, verfolgen.
ōarei, gewohnt sein. *ēōarei*, Sitte, Gewohnheit.
wililo, umgewandelt werden.
amolāta, vorbereiten, rüsten.
pwarāta, zeigen, deutlich machen.
wótei, warten.
ūtau, sich gedulden, warten.
atanákī, beschützen, eines Geschäfts warten.
koúwat, nicht wollen, sich weigern.
säfíϑīak, nicht mögen.
ṅimwalätei, verachten.
mwamwāleki, gering schätzen.

ṅīpwanätei, hassen.
aúϑe aúei, schätzen, achten.
tóṅei, lieben. *ya tóṅei om sōmau,* ich habe Mitleid mit dir in deiner Krankheit.
alo͡ālap, verehren.
akīakī } denken, vermuten,
rakīráki } sich überlegen.
raki, rakum, rakin, Gedanke, Vermutung.
läpúṅkaϑ } in guter, zufriedener
kinamwe } Stimmung sein.
tipeṅau } in schlechter, unzufriedener Stimmung
a^{e}kiṅau } sein.
rän, wegen etwas.
faiyāϑ, glücklich sein.
faiyaṅau, unglücklich sein.
pwāpwā } erfreut sein. *rän,*
ϑāṅa^{e}l } über etwas.
ékiṅau, betrübt sein. *rän,* über etwas.
sánilol, innerlich jammern, schmerzerfüllt sein.

amúnumun, erzürnt sein. *rän,* über etwas.
saṅ, jammern.
aiyer, Leid, Reue empfinden. *rän,* über etwas.
läṅefaútei, verwundert, erstaunt sein. *rän,* über etwas.
síkīlei, überrascht sein.
mūätei } sich fürchten.
mésak }
nūókus, Grauen empfinden.
memo͡ate ṅánei, jem. Achtung, Verehrung erweisen.
ϑoúäk, erzürnt sein.
tup, glauben, vertrauen. *rän,* jemand.
lalaṅánei, aufgeregt, heftig sein.
ūmaúmiṅau } hartherzig sein.
kirekíriṅau } *rän,* gegen jem.
mwānesul, stolz, übermütig sein
námanei, beherrschen.
lálauon, neidisch sein, beneiden. *ṅánei,* jemand.

sōṅen lēm, eifersüchtig sein. *rän,* gegen jemand.
sā́ū, sich schämen. *rän,* vor jemand.
ímwan, besorgt sein. *rän,* um jemand.
rakī ṅánei,, vermuten.
i rakī rákī, pwe än, ich vermutete (irrtümlich, daß du, ich hielt dich irrtümlich für).
lelamárei, sich überlegen, erwägen.
fāniṅánei } vergleichen.
auwā́wäṅ ṅanei }
wäwā́ren, verstehen, begreifen.
a wā́wä ṅánei, verständlich machen, klar machen.
ϑémenei } sich erinnern.
lelamánei }
manukāla, vergessen.
ānā́nei, wünschen, begehren.
émwin, verzichten.
ó͡asenei, prophezeien.

Eigenschaftsworte.

sáram, hell.
róϑoroϑ, finster.
póϑapoϑ, weiß.
rámaram, gelb, strahlend.
āraúaran } blau, violett.
araútiṅ }
eólool, orange.
mät, grün.
mwaikárau, blaugrün.
roúarou, hellrot.
roúpwel, schmutzigrot, blaurot (Kanufarbe).
küṅ, rotbraun.
lūϑaís, braun.
pótopot, gelbbraun.
ϑólopwāk, schwarz.
róϑopüṅ, ganz schwarz.
ϑóϑol, dunkelgefärbt.
lúϑōluϑ, schwarzblau (Farbe des Meeres).
lā́lä, lang.
móϑomoϑ, kurz.
ϑó͡alap, ϑo͡alápalap, breit.

ϑo͡akísekis, schmal.
tákīa, hoch. *tákīa maϑ,* sehr hoch.
takesosón, niedrig.
lápalap, groß, gewaltig. *mwān l.,* Mann m. großem Körper.
ϑāpur, groß, gewaltig. *wwān d.,* Mann m. großem Körper.
kúsūmoṅ, groß, stark, heftig. *(métak k.,* heft. Schmerz.)
aúlap, in der Mitte dick.
aukísekis, in der Mitte dünn.
ϑápaϑap, flach, eingedrückt.
wóneϑar, gerade.
pwor, krumm.
móϑeϑil, rund.
pa^{e}nak, schräg.
wínikin, die Fläche, Außenseite.
wínikin wo͡an, die Oberfläche
w. fän, untere Fläche.
läpálian, Längsseite.
lā́sopun, kurze Seite.
winī ó͡aron, der Rand.

lä fáran, der Mittelpunkt.
lä pwokíti } die Ecke.
sinū }
oíram, die Kante.
ūleúlan, die Spitze.
lṓlön, dick, umfangreich.
lo͡akísekis, dünn im Umfang.
wā́wä, mit Zwischenräumen versehen, unterbrochen.
mā́lūul, dick (von Matten und Kleidern).
seséríϑ, dünn (von Matten und Kleidern.)
ϑúkuϑuk, emporgewölbt.
métotal, eingeschrumpft.
wor, gefüllt. *po͡an rūme,* leere Flasche. *másauan,* der Inhalt.
kaṅ, scharf (von Messern usw.).
kop, stumpf (von Messern).
la^{e}ṅ, schön.
molúpulup } glänzend,
fáϑän } schimmernd.

áϑipwon, schön, angenehm.
mákélekel, reinlich, klar.
pútak, häßlich, schmutzig.
ṅíaput, häßlich, widerlich.
sőăfe, neu.
mes, alt, abgenutzt.
pwắpwe, sichtbar. *pwäpwắtō*, sichtbar werden.
mon, unsichtbar. *mónolo*, unsichtbar werden, verschwinden.
lólopiṅ, tief (vom Wasser).
pet, flach.
mai, fest, stramm.
pwaϑ, locker.
pwer
moϑ
fot } festsitzend, steckend.
pukúakau, rauh, uneben.
taṅíriṅir, schlüpfrig, glatt.
mắmau, hart.
púkakak
pwotắte } weich.
máϑirak, biegsam.
wắϑei, unbiegsam.
ϑau, *ϑéϑau*, schwer (an Gewicht).
pal, leicht (an Gewicht).
ϑáϑan, naß.
pwun, dickflüssig.
pwas, trocken und leicht.
kut
mórote } niedriger Wasserstand
meϑaíϑai, zäh (von Flüssigkeiten).
nö, süß.
mwal, sauer.
máras, bitter.

kipwil, zusammenziehend.
pőnepou
pőkus } wohlriechend.
pőṅau, stinkend.
álim, gut.
ṅau, schlecht.
főăreia
waíraᵉs } schwierig.
atóafei
máϑerak } leicht (unschwierig)
mű̄tīr, schnell.
ϑēkai
faílūī } flink, hurtig.
ϑau, langsam.
mánaman, machtvoll, von kräftiger Wirkung.
poṅűte, wirksam, erfolgreich.
laílai, lange (Zeit).
maϑ, reif.
maϑ, faul.
mas, dicht, gedrängt.
púϑikar, heiß.
paᵉt, feuchtkalt, abgekühlt.
sarắra, glühend.
pwắkeϑu
ϑőăfőănak } fleißig.
ϑipwaṅ
pwäkiṅau } faul.
mesákita
līsin } furchtsam.
pwára, mutig.
súṅelēm, eifersüchtig.
autaut en típaϑim, voll von Gelehrsamkeit.
kapasắt
túnumis
kilắtan } höflich.

nénen, schweigsam.
toṅ, gütig.
mweϑénīe, habsüchtig.
lífaṅ, freigebig.
límwīk, geizig.
kinekíneṅau, hartherzig. *rắn*, gegen jemand.
mőăϑo, scheu.
fáker, dreist (von Tieren gezähmt).
kirekirắϑ, herablassend, freundlich.
ϑúfana, lügnerisch, unwahr.
élet, wahrhaftig, wahr.
seϑắfei, beliebt. *rän*, bei.
seϑőăul, unbeliebt. *rän*, bei.
maṅíriṅir, argwöhnisch.
sắū
mefel } schamhaft.
típaṅaṅ, unzufrieden.
tipắlim, zufrieden.
sắle, diebisch, stehlen.
űruṅau, ehebrecherisch.
lifílefil, wählerisch.
si lifílefil, nicht wählerisch.
tup
yeyän } *ṅánei*, gehorsam gegen.
aúϑo, ungehorsam.
lalaṅánei, aufgeregt, heftig.
silēlap, geschickt.
silēlapaṅau, ungeschickt.
fiϑiṅánei, passend zu.
sifiϑiṅánei, nicht passend zu.
akíata
rakíata
ϑemenäta } auf einen Gedanken gekommen sein.

KRÜCKENRUDER.

VON

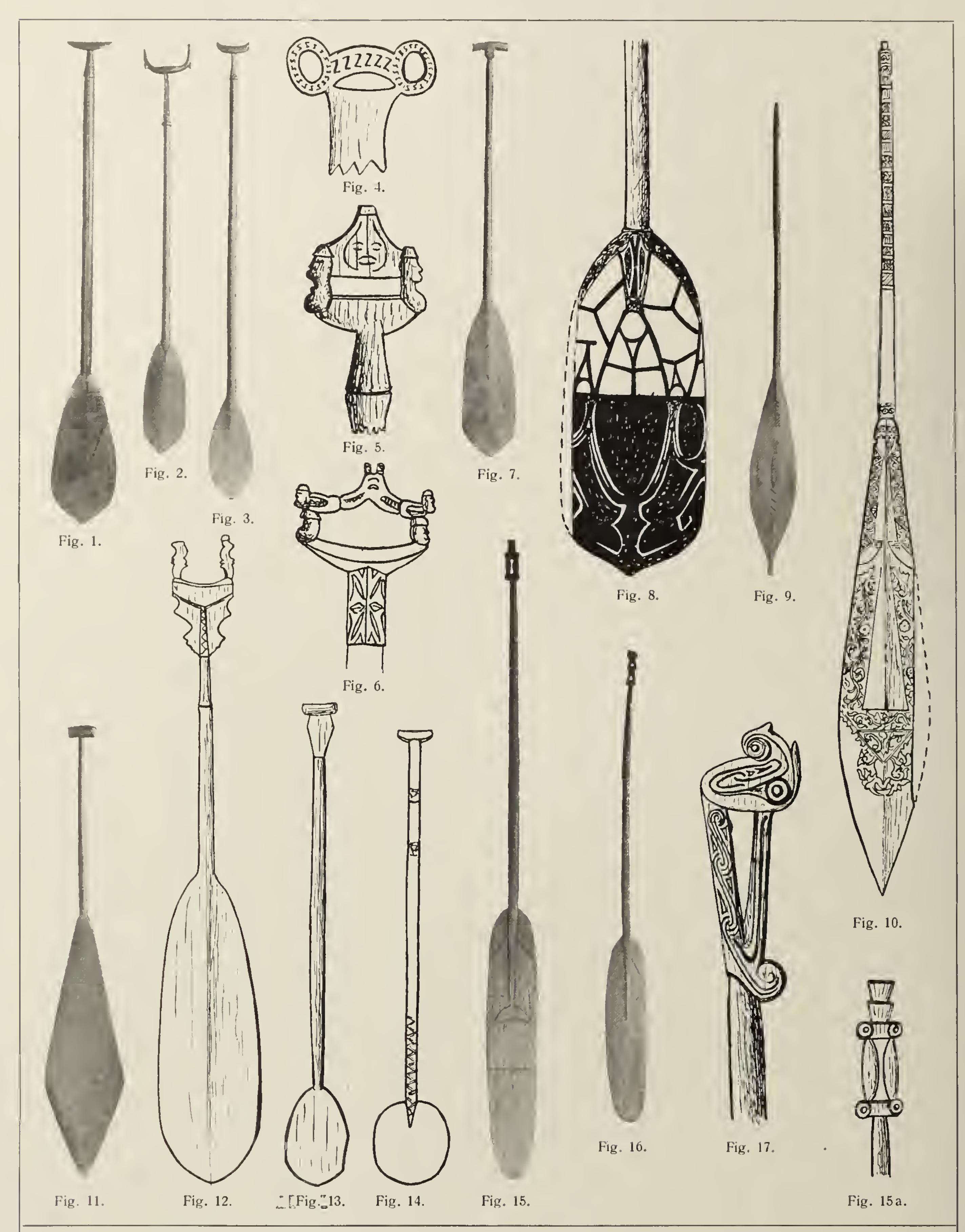
FRITZ GRAEBNER.

In Fig. 1—39 ist eine Reihe von Rudern aus Indonesien — nur Fig. 26 aus Siam — und Melanesien dargestellt. Die meisten davon besitzen Krücken am Handgriff, eine auf der Erde durchaus nicht allgemeine, sondern in weiten Gebieten ganz fehlende Eigentümlichkeit. Eins der abgebildeten Krückenruder stammt, wie gesagt, aus Siam, eins aus Sumatra, zwei aus Java, eins von den Mentawei-Inseln; stark vertreten sind dann Borneo[1]), Celebes, die Molukken nebst der Insel Leti, Neu-Guinea, besonders das holländische Gebiet[2]), und die Salomo-Inseln. Ein Beleg stammt von den Hermit-Inseln, einer von den Neu-Hebriden, ein weiterer, nicht durch Abbildung repräsentierter, von der Insel Lomlom der Santa-Cruz-Gruppe.[3]) Von Bedeutung sind die im wesentlichen auf Melanesien beschränkten, durchbrochenen Griffkrücken (Fig. 4—6, 30, 38)[4]); ein Vergleich mit den ausgesprochenen Formen dieser Abart führt nämlich dazu, auch einige, innerhalb des Verbreitungsgebietes der Krückenruder vorhandene, seitwärts wenig ausladende Griff-Formen als in der Breite reduzierte Krückengriffe aufzufassen.[5]) Man vergleiche besonders die ringförmigen Bildungen an den Seiten des Griffes und die Dreieckformen von Fig. 15 und 16 (beide von der Astrolabe-Bai) mit Fig. 4 und 5. Aber auch die bekannten Griffe der Ruder des Massim-Distrikts (Fig. 17) werden um so mehr zu dem Griff von Fig. 38 zu stellen sein, als durchbrochen geschnitzte Griffe an anderen Rudertypen sonst jedenfalls sehr selten[6]), in Oceanien, abgesehen von Gebieten mit echten Krückenrudern[7]), kaum bekannt sind.

Außer dem Vorhandensein der Griffkrücken zeigt die dargestellte Ruderserie jedoch bei näherer Betrachtung noch andere ziemlich durchgehende Gemeinsamkeiten. Nur teilweise auf den Abbildungen erkennbar ist die so gut wie durchweg drehrunde Form der Schäfte, deren, soweit feststellbar, symmetrischer, d. h. auf Vorder- und Rückseite gleicher Ansatz am Blatt, die gleichfalls fast durchgehende — Fig. 8 bildet eine Ausnahme — Gleichheit der Blattflächen selbst, auf denen der Schaftfortsatz meist in Form eines Grates verläuft. Deutlich erkennbar sind aber die eigentümlichen Übereinstimmungen in der äußeren Umrißform des Blattes, denen zufolge die meisten der dargestellten Ruderblätter als Variationen eines Themas erscheinen.

Gehen wir etwa von Fig. 1 aus.[8]) Da setzen die Ränder des Blattes sich scharf vom Schafte ab, wenden sich in kräftiger Kurve abwärts, verlaufen in flacherem Bogen bis zur Stelle der

1) Zu Fig. 10 bemerkt Ling-Roth, daß auf das Griffende vermutlich eine Frucht gesteckt würde. Da anscheinend alle übrigen Ruderformen von Nord-Borneo Krücken haben, möchte ich es auch bei diesem für ziemlich sicher halten, daß nur die Krücke fehlt. 2) Ruder, ähnlich wie Fig. 22 und 35, sind auch auf den westlich vorgelagerten Inseln, z. B. auf Waigiu und Salawati, in Gebrauch (De Clerq en Schmeltz, S. 99). 3) Vgl. Graebner, „Völkerkunde der Santa-Cruz-Inseln“, Ethnologica I, S. 111. 4) Für die nahe Verwandtschaft zwischen den Formen von West-Neu-Guinea und den Salomonen ist besonders noch das Auftreten der Gesichter an den durchbrochenen Krücken, Fig. 5—6 und 38, von Bedeutung. 5) Auch die echte Krücke von Fig. 42 ist ja derart in der Seitenerstreckung reduziert. 6) Vgl. etwa die durchbrochenen Griffe der Benin-Ruder, die aber wohl nicht als Gebrauchsruder dienen. 7) Das Steuerruder des Berliner Hermit-Boots hat einen in der Form der Kalkspatelgriffe durchbrochen gearbeiteten Griff. Dies Vorkommen gewinnt aber eben durch die Existenz eines richtigen Krückenruders auf den Hermit-Inseln besondere Beleuchtung. Auf einem ganz anderen Blatte stehen natürlich, und sind deshalb hier nicht vergleichbar, die Durchbrüche zwischen den Füßen figürlicher Rudergriffe an der Nordküste von Neuguinea, die aber immerhin ebenfalls innerhalb des Verbreitungsbereiches der Krückenruder liegt. 8) Das Blatt des Stückes ist, wie die Abbildung zeigt, ergänzt, repräsentiert aber den Typus ganz vorzüglich. Andere Abbildungen, z. B. bei Edge-Partington I, Taf. 205, ziemlich roh gezeichnete bei Ribbe, S. 55.



(Die zwischen „ " gesetzten Herkunftsangaben sind Originaldaten, die übrigen Museumsbestimmungen.)
Fig. 1—3. Ruder. Mittlere Salomo-Inseln (Rautenstrauch-Joest-Museum Nr. 19430, 11113, 19429). Fig. 4. Rudergriff „Wellalawella". Mittlere Salomo-Inseln (nach Ribbe: „Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln", S. 246). Fig. 5—6. Rudergriffe. Mittlere Solomo-Inseln (nach Edge-Partington and Heape, „Ethnographical-Album of the Pacific Islands I, Taf. 215, 7; 207, 8. Fig. 7. Ruder. Wohl Geelvink-Bai (R.-J.-M. 27008, Slg. Pratt). Fig. 8. Ruderblatt „Watakimi". S. W. Neuguinea (R.-J.-M. Nr. 27045, Slg. Pratt). Fig. 9. Ruder. „Angriffshafen", Deutsch-Neuguinea (R.-J.-M. Nr. 821, Slg. Lücker). Fig. 10. Ruder. „Sarawak", Nord-Borneo (nach Ling-Roth: „The Natives of Sarawak and British North-Borneo" II, S. 249). Fig. 11. Ruder. „Java" (R.-J.-M. Nr. 23505.) Fig. 12. Ruder. „Bolaäng Uki", Nord-Celebes (nach Meyer und Richter in Publ. d. Kgl. Zool. u. Anthr.-Ethnogr. Mus. Dresden XIV, Taf. XIII, 6). Fig. 13. Ruder. „Südufer des Posso-Sees", Mittel-Celebes (a. a. O., Taf. XVIII, 7). Fig. 14. Ruder. „Buru", Molukken (nach Martin: „Reisen in den Molukken", Taf. XXXI, 12). Fig. 15—16. Ruder. Astrolabe-Bai, Neuguinea (R.-J.-M. Nr. 20755, 20754, Slg. Boether). Fig. 15a. Griff von 15. Fig. 17. Rudergriff. Massim-Distrikt, Neuguinea (R.-J.-M. Nr. 11559).

größten Breite des Blattes, um sich dort in plötzlicherer Biegung der gut ausgeprägten, durch leise Schweifung hervorgehobenen Spitze zuzukehren. Besonders bemerkenswert ist, daß die größte Breite wesentlich unter der Blattmitte, ziemlich nahe der Spitze liegt.

Die typologische Gleichheit von Fig. 2—13 mit der geschilderten Form ist ohne weiteres klar: Bei Fig. 3 und 7 ist der Schaftansatz weniger ausgeprägt; die sonst flachgebogenen Randteile sind bei Fig. 10[1]) und besonders Fig. 11 geradlinig; entgegengesetzt verhalten sich Fig. 12 und 13 mit ihrer zunehmenden Neigung zur gleichmäßigen Abrundung aller Konturen.[2]) Immerhin sind bei allen diesen Stücken die charakteristischen Formeigentümlichkeiten des Typus, wenn auch teilweise abgeschwächt, so doch deutlich erkennbar. Sie verschwinden erst in den Extremen der Abrundung, in Fig. 14 und 15—16. Über Fig. 18 zu Fig. 19—21 führt eine ähnliche Variationsrichtung, nur unter gleichzeitiger Verwischung des Schaftansatzes.

Etwas andere Variationselemente kommen in Fig. 22—26 zum Ausdruck. Fig. 22 und 23 schließen sich den typischen Gliedern der ersten Reihe, besonders den ihnen auch geographisch benachbarten Formen Fig. 7 und 8 aufs engste an. Nur sind die ziemlich geraden Seitenränder so gut wie parallel, die obere Randkurve dementsprechend stark verlängert, der Punkt der schärferen Abwärtsbiegung des Randes weiter vom Schaftansatz entfernt als besonders bei Fig. 1 und 9—11, die untere Randumbiegung zur Spitze hin endlich, zumal bei Fig. 23, fast zum scharfen Winkel geworden. Diese Umwandlung der schärferen Kurven in ausgesprochene Ecken ist in Fig. 24—26 nicht nur für die unteren, sondern auch für die oberen Kurven durchgeführt, besonders bei Fig. 25 durch Einschweifung der Seiten stark hervorgehoben. Dabei ist jedoch der Gesamtcharakter des Typus, der bei Fig. 22 und 23 noch in der Abrundung, dem allmählicheren Schmälerwerden der oberen Blatthälfte im Gegensatz zur unteren ausgedrückt wird, gerade bei Fig. 25 durch Beibehaltung der größeren unteren Breite des Blattes gewahrt und nur bei Fig. 24 und 26 mehr oder weniger verwischt.

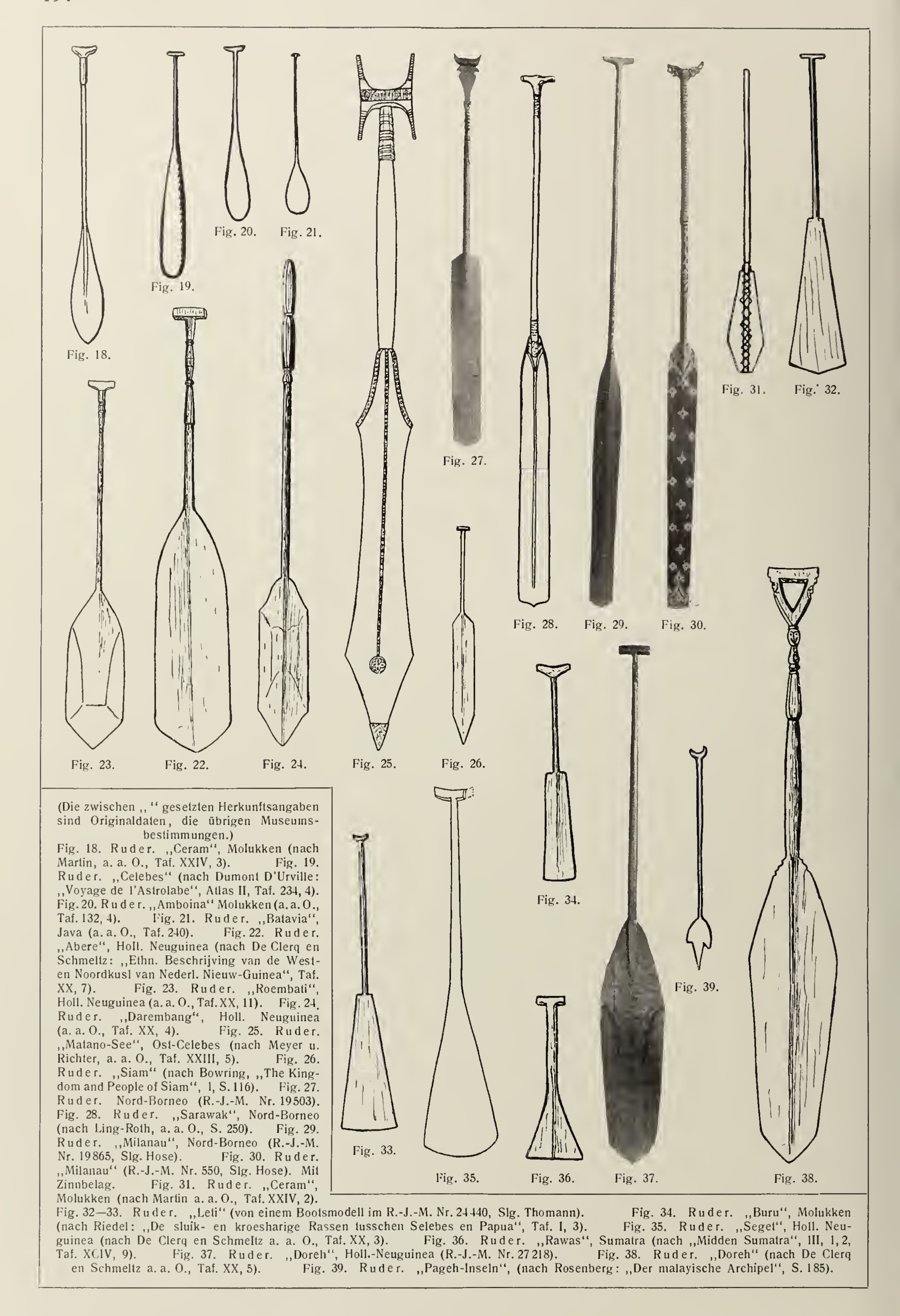
Fig. 27, im allgemeinen Fig. 26 ähnlich, führt mit seiner kurzen, stumpfen Spitze zu Fig. 28 bis 30 hinüber. Auch hier zeigt Fig. 28 alle Formelemente des eingangs beschriebenen Typus. Doch sind auch hier, wie in Fig. 22 und 23, die Seitenränder ganz oder fast parallel, vor allem jedoch im Verhältnis zur Gesamtbreite des Blattes sehr lang, die Spitze dagegen überaus kurz. Fig. 29 zeigt an Stelle der unteren Randkurven scharfe Ecken. In Fig. 30 fällt es dem gegenüber kaum auf, daß die Spitze ganz fehlt, das Blatt vielmehr unten glatt abgeschnitten ist. Ähnlich liegen die Dinge bei Fig. 31—36: Da sind Fig. 31 und 32 eigentlich nur geradlinige Varianten des Grundtypus; die kurzspitzige Form geht in die spitzenlosen Fig. 33 und 34 über, während bei Fig. 35 und 36 außerdem noch der Absatz des Schaftansatzes fortfällt.

Zwei letzte Varianten sind endlich in Fig. 37—39 wiedergegeben: Die erste zeigt bei sonst typischen Eigenschaften die größte Breite in die obere Blatthälfte verlegt. Fig. 39 dagegen ist aller Wahrscheinlichkeit nach als extreme Fortbildung einer Form, ähnlich Fig. 23, mit ausgewachsenen unteren Ecken zu denken; ich komme darauf noch zurück.[3])

Alle erwähnten Krückenruder Indo- und Melanesiens erweisen sich also als Varianten eines Typus oder sind doch mit ihm durch kontinuierliche Übergänge verbunden. Nicht etwa, daß ich damit eine innere Entwickelung vom Grundtyp zu den extremen Abwandlungen hin beweisen wollte. Sicherlich haben — wieweit im einzelnen, bedürfte in jedem Einzelfalle besonderer Untersuchung — mindestens bei einem Teile der Variationen Einflüsse anderer Rudertypen eine maßgebende Rolle gespielt.[4]) Worauf es hier ankommt, ist, daß wenigstens in Indo- und Melanesien die Ruderkrücke in ganz überwiegendem Maße mit bestimmten Formeigentümlichkeiten des Blattes vergesellschaftet ist. Die wenigen Ausnahmen bestätigen die Regel: Von den

---

1) Gedrungenere und rundere Borneo-Ruder bei Selenka, „Sonnige Welten", S. 483 sichtbar. 2) Auch Exemplare der in Fig. 8 dargestellten Form zeigen größere Abrundung der Konturen und damit Verblassen des Typus („Zuid-West-Nieuw-Guinea-Expeditie", Taf. II, 131, 133; Taf. III, 155). 3) Unten S. 197. 4) So besonders bei Fig. 32—36 der Einfluß der auch ohne Krücke weitverbreiteten Ruder mit dreieckigem Blatte.



(Die zwischen ,, " gesetzten Herkunftsangaben sind Originaldaten, die übrigen Museumsbestimmungen.)
Fig. 18. Ruder. ,,Ceram", Molukken (nach Martin, a. a. O., Taf. XXIV, 3). Fig. 19. Ruder. ,,Celebes" (nach Dumont D'Urville: ,,Voyage de l'Astrolabe", Atlas II, Taf. 234, 4). Fig. 20. Ruder. ,,Amboina" Molukken (a. a. O., Taf. 132, 4). Fig. 21. Ruder. ,,Batavia", Java (a. a. O., Taf. 240). Fig. 22. Ruder. ,,Abere", Holl. Neuguinea (nach De Clerq en Schmeltz: ,,Ethn. Beschrijving van de West- en Noordkust van Nederl. Nieuw-Guinea", Taf. XX, 7). Fig. 23. Ruder. ,,Roembati", Holl. Neuguinea (a. a. O., Taf. XX, 11). Fig. 24. Ruder. ,,Darembang", Holl. Neuguinea (a. a. O., Taf. XX, 4). Fig. 25. Ruder. ,,Matano-See", Ost-Celebes (nach Meyer u. Richter, a. a. O., Taf. XXIII, 5). Fig. 26. Ruder. ,,Siam" (nach Bowring, ,,The Kingdom and People of Siam", 1, S. 116). Fig. 27. Ruder. Nord-Borneo (R.-J.-M. Nr. 19503). Fig. 28. Ruder. ,,Sarawak", Nord-Borneo (nach Ling-Roth, a. a. O., S. 250). Fig. 29. Ruder. ,,Milanau", Nord-Borneo (R.-J.-M. Nr. 19865, Slg. Hose). Fig. 30. Ruder. ,,Milanau" (R.-J.-M. Nr. 550, Slg. Hose). Mit Zinnbelag. Fig. 31. Ruder. ,,Ceram", Molukken (nach Martin a. a. O., Taf. XXIV, 2). Fig. 32—33. Ruder. ,,Leti" (von einem Bootsmodell im R.-J.-M. Nr. 24440, Slg. Thomann). Fig. 34. Ruder. ,,Buru", Molukken (nach Riedel: ,,De sluik- en kroesharige Rassen tusschen Selebes en Papua", Taf. I, 3). Fig. 35. Ruder. ,,Seget", Holl. Neuguinea (nach De Clerq en Schmeltz a. a. O., Taf. XX, 3). Fig. 36. Ruder. ,,Rawas", Sumatra (nach ,,Midden Sumatra", III, 1, 2, Taf. XCIV, 9). Fig. 37. Ruder. ,,Doreh", Holl.-Neuguinea (R.-J.-M. Nr. 27218). Fig. 38. Ruder. ,,Doreh" (nach De Clerq en Schmeltz a. a. O., Taf. XX, 5). Fig. 39. Ruder. ,,Pageh-Inseln", (nach Rosenberg: ,,Der malayische Archipel", S. 185).

vier hier in Betracht kommenden krückenlosen Formen haben doch nur zwei, die von der Humboldt-Bai (Fig. 9)[1]) und der Südwestküste von Neu-Guinea (Fig. 8) ein wirklich typisches Blatt. Etwas häufiger sind die umgekehrten Fälle der Krückenruder, deren Blätter von den bisher behandelten ganz verschieden sind: Zunächst vier melanesische Formen mit lang-lanzettlichem Blatt, wie es ohne Krücke besonders in Polynesien häufig und wohl eben der polynesischen und ihren nächstverwandten Kulturen eigentümlich ist. Die Krücken von den südöstlichen Salomo-Inseln[2]) und den Neu-Hebriden[3]) stimmen, wie Fig. 1–3 und 40–41 zeigen, nicht nur in der allgemeinen Form, sondern auch in der Gestalt des benachbarten Schaftstückes so genau mit denen der mittleren Salomo-Inseln überein, daß ihre Existenz an formverschiedenen Rudern hier nur aus dem Abebben eines von den mittleren Salomonen ausgehenden Kultureinflusses zu interpretieren ist.[4]) Nicht anders wird es sich mit der Ruderkrücke der Riff-Inseln verhalten, um so mehr, da auch die Ruder der Hauptinsel Santa Cruz in der Blattform Anklänge an den in Rede stehenden Typus der Krückenruder aufweisen.[5]) Bleiben also die Fälle von Finschhafen[6]) und den Hermit-Inseln (Fig. 42). Da aber auch sie, als innerhalb des austronesischen Sprach- und protopolynesischen Kulturgebietes liegend[7]), der gleichen Erklärung zugänglich sind, werden wir das Recht haben, sämtliche melanesischen Krückenruder mit atypischem Blatte als Kontakterscheinungeu typischer Krückenruder mit dem polynesischen Rudertyp aufzufassen. – Den Blattypus von Fig. 43 u. 44 kenne ich mit Krücke nur von dieser einen Lokalität Nord-Borneo, ohne sie von der Südwestküste von Neu-Guinea[8]), wo auch der vorhin besprochene Haupttyp ohne Krücke vorkommt (Fig. 8). Da kann es sich natürlich ebenso um sekundäre Übernahme der Krücke in dem krückenreichen Borneo wie um ihren Verlust im anderen Falle handeln. Alles in allem ist die Kohärenz der Ruderkrücke mit einer ganz bestimmten, gut charakterisierten oder determinierten Blattform so überwiegend, daß an ihrer typologischen und damit genetischen Einheit kein Zweifel bestehen kann. Die – besonders auch hinsichtlich der typischen Blattform – Hauptverbreitung dieses Typs im südöstlichen Teile von Indonesien, sowie über Neu-Guinea bis zu den mittleren Salomo-Inseln und abflachend – in der Existenz der Krücken – nach den Neu-Hebriden ergibt seine Zugehörigkeit zur melanesischen Bogenkultur und dem analogen indonesischen Komplex.[9]) Dabei ist wichtig, daß die stärkeren Variationen, mit alleiniger Ausnahme der extrem abgerundeten, auf Indonesien beschränkt sind. Sie schließen sich auch darin dem Verhalten anderer Elemente der Bogenkultur an, die in Indonesien ebenfalls besondere jüngere Ausbildungsformen zeigen als in Melanesien.[10])

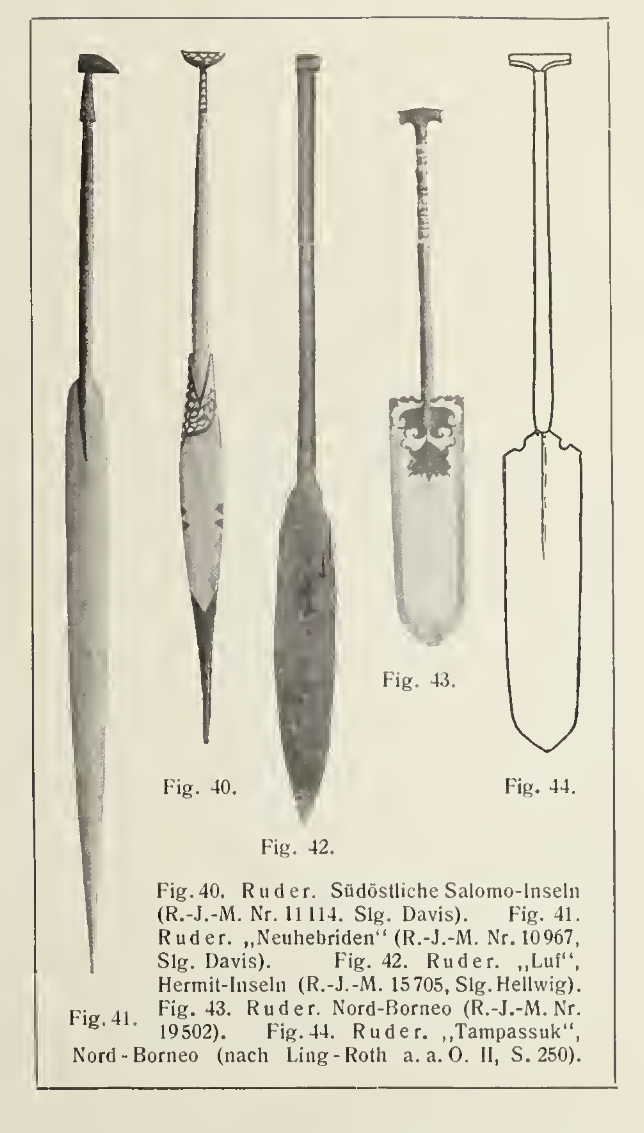


Fig. 40. Ruder. Südöstliche Salomo-Inseln (R.-J.-M. Nr. 11114. Slg. Davis). Fig. 41. Ruder. „Neuhebriden" (R.-J.-M. Nr. 10967, Slg. Davis). Fig. 42. Ruder. „Luf", Hermit-Inseln (R.-J.-M. 15705, Slg. Hellwig). Fig. 43. Ruder. Nord-Borneo (R.-J.-M. Nr. 19502). Fig. 44. Ruder. „Tampassuk", Nord-Borneo (nach Ling-Roth a. a. O. II, S. 250).

Nicht erwähnt habe ich bisher die Krückenruder von Mikro- und Polynesien. Das Vor-

1) Angriffshafen, woher das in Fig. 9 wiedergegebene Stück stammt, bezeichnet die östliche Verbreitungsgrenze der Form. Beleg für Humboldt-Bai bei De Clerq en Schmeltz, Taf. XX, 1 und 9. 2) Andere Belege z. B. bei Edge-Partington I, Taf. 204. 3) Das abgebildete Stück ist das einzige mir bekannte dieser Form. 4) Vgl. dazu Graebner, Ethnologica I, S. 166ff. 5) Graebner, Ethnologica I, S. 110. 6) Berliner Museum. VI, 10595 durchbrochener Typ ähnlich Fig. 6. 7) Vgl. Graebner, Zeitschr. f. Ethnologie XXXVII, S. 44ff.; Anthropos IV, S. 744ff. 8) Zuid-West-Nieuw-Guinea-Expeditie, Taf. II, 139, 158; Taf. III, 156, 161, 162. 9) Graebner, „Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten", Anthropos IV, S. 571 ff., 1000 ff. 10) a. a. O., S. 1005.

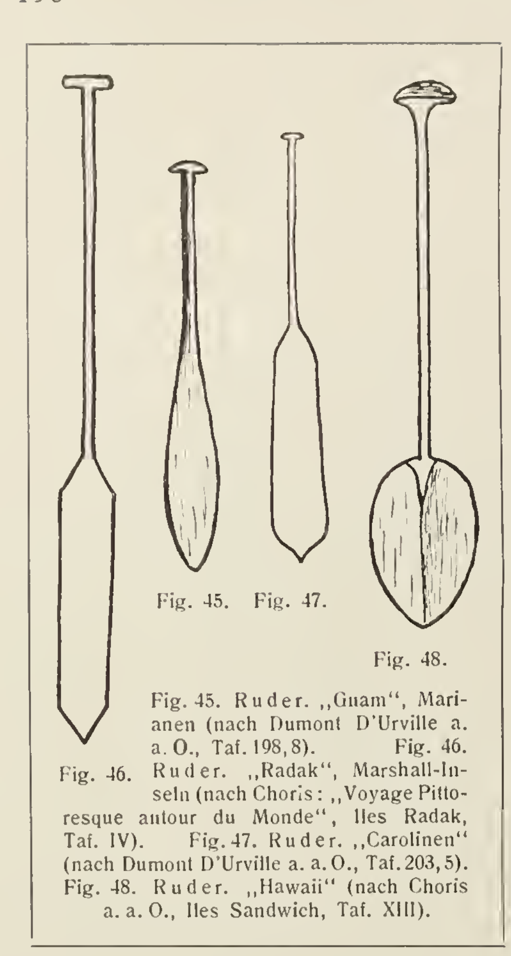


Fig. 45. Ruder. „Guam", Marianen (nach Dumont D'Urville a. a. O., Taf. 198,8). Fig. 46. Ruder. „Radak", Marshall-Inseln (nach Choris: „Voyage Pittoresque autour du Monde", Iles Radak, Taf. IV). Fig. 47. Ruder. „Carolinen" (nach Dumont D'Urville a. a. O., Taf. 203,5). Fig. 48. Ruder. „Hawaii" (nach Choris a. a. O., Iles Sandwich, Taf. XIII).

bild der Fig. 45 stammt von Guam, der Fig. 46 von den Marshall-Inseln und der Fig. 47 von den westlichen Karolinen[1]), von wo aber das Rautenstrauch-Joest-Museum auch Modelle der Form 46 enthält.[2]) Davon repräsentiert Fig. 47 den Typus getreu, schließt sich aber im LängenBreitenverhältnis näher an indonesische als an melanesische Formen. Fig. 45 gleicht ganz und gar einigen Celebes- und Molukken-Rudern (Fig. 19 und 20), und Fig. 46 entspricht ebenso genau der Siam-Form. Diese mikronesischen Fälle weisen also auf den auch sonst[3]) bekannten westlichen, im besonderen indonesischen Einfluß als ihre Ursache. – Die Krückenruder Polynesiens sind im wesentlichen auf den Osten und Nordosten dieser Inselwelt beschränkt. Fig. 48 ist von Hawaii, Fig. 49 von Tahiti und Fig. 50 soll allgemein aus dem südöstlichen Polynesien stammen; dazu kommen die bekannten, teilweise mit krückenartiger Griffplatte versehenen Ceremonialruder von den Hervey-Inseln.[4]) Für diesen Teil Polynesiens habe ich anderwärts eine von Indonesien über Mikronesien verlaufende Kulturströmung aufgezeigt[5]); und dem entsprechen denn auch wenigstens teilweise die besonderen Formen der Krückenruder: Die Blattform von Fig. 48 ist allerdings nur die in Hawaii sonst ohne Krücke übliche.[6]) Aber das die Formelemente des indomelanesischen Typus immerhin noch deutlich erkennbar aufweisende Blatt von Fig. 49 schließt sich in Form und Variationstendenz am nächsten an Fig. 13 (Celebes), keinesfalls an melanesische Vertreter des Typus; und Fig. 50 ist ein Zwischending zwischen Fig. 30 (Borneo) und Fig. 34 (Molukken). Auch bei den wohl noch in diesen Zusammenhang gehörigen Blättern der krückenlosen Ruder Fig. 51[7]) und 52 weist die Gesamtform wohl eher auf Indonesien (etwa Fig. 31)[8]), doch läßt der rund konturierte Unterteil von Fig. 52 mit der Tropfenbildung an der Spitze[9]) zugleich einen Bezug zu Melanesien sichtbar werden. Noch deutlicher ist dieser bei den Ceremonialrudern der Hervey-Inseln und den ebenfalls mit Tropfenbildung versehenen Blättern der meist krückenlosen Marquesasruder.[10]) Beide stehen dem Umriß nach den Rudern der mittleren Salomo-Inseln am nächsten, unterscheiden sich aber von ihnen, wie von weitaus den meisten Krückenrudern[11]) durch verschieden gestaltete Vorder- und Rückseite des Blattes. Darin treffen sie sich mit dem in Fig. 53 dargestellten Neu-Seeland-Ruder, einer seltenen Form, die sich in der erwähnten Verschiedenheit der Blattflächen und der Krümmung des Schaftes dem gewöhnlicheren, im Umriß der gemeinpolynesischen Form entsprechenden Neuseeland-Typ[12]) anschließt, aber außer der durchbrochenen Krücke selbst auch im Umriß des Blattes, besonders in der Verlegung der größten Breite unter die Mitte, den Einfluß der typischen Krückenruder zeigt. Es ist das einer der Beweise für den auch sonst erkennbaren

1) Die Bezeichnung lautet nur „Karolinen". Nach der Route kommen nur Mittel- und West-Karolinen in Betracht; auf den Zentral-Karolinen scheinen nach dem Museumsmaterial andere, besonders lanzettliche Formen zu herrschen, die allerdings auch im Westen nicht fehlen. 2) R.-J.-M., Deponat Heidkamp. 3) Vgl. Graebner, Zeitschrift für Ethnol. XXXVII, S. 50. 4) Edge-Partington I, Taf. 7, II, Taf. 5; 7, 2. Thomson, „Photographs from the Collections of the British Museum" I, Taf. 75. 5) Anthropos IV, S. 774 ff. 6) Material im Berliner Museum. 7) Weiterer Beleg bei Edge-Partington I, Taf. 5, 5. 8) Sehr ähnlich ist das Blatt der Ruder von der Maty-Insel (Hambruch, „Wuwulu und Aua", Mitt. Mus. f. Völkerk. Hamburg II, Taf. XVI) mit ihren starken indonesischen Beziehungen. 9) Vgl. Anthropos IV, S. 775. 10) Edge-Partington I, Taf. 5. Das Berliner Museum besitzt mehrere Ruder mit Krücken: VI 24 956; VI 28039 durchbrochen mit seitlichen Figuren ähnlich Fig. 38. 11) Vgl. aber die Form von Südwest-Neu-Guinea (Fig. 8). 12) Museumsmaterial. Edge-Partington I, Taf. 381. Hamilton, „Maori Art", S. 9; 324 links (das rechte scheint dem hier abgebildeten ähnlich zu sein).

Einfluß melanesischer Bogenkultur in Neu-Seeland.[1]) Die Übereinstimmung mit der Hervey- und Marquesas-Form im Querschnitte des Blattes deutet auf einen spezielleren Zusammenhang, über den ich aber im Augenblick nichts Genaueres auszusagen vermöchte.[2]) Fassen wir zusammen, so ergibt sich, daß Krückenruder allerdings auf einer ganzen Reihe polynesischer Inseln vorkommen oder vielmehr vorgekommen sind; und die Formbeziehungen der Blätter von Fig. 49 und 53, sowie der Marquesas- und Hervey-Geräte zu den indomelanesischen Krückenrudern zeigen, daß es sich nicht um isolierte Vorkommnisse handelt. Die Beziehungen weisen einerseits nach Indo-, andererseits nach Melanesien; aber beide Beziehungen sind schwach. Denn die wirklichen Krückenruder (Fig. 48—50 und 53) sind nicht herrschende Formen in ihren Gebieten, sondern Ausnahmserscheinungen. Den Marquesas-Rudern fehlt ebenfalls fast durchweg die Krücke und die etwas häufigere Hervey-Form dient nur zeremoniellen Zwecken. Da überdies im Gegensatze zu Indo- und Melanesien auch keine der Blattformen wirklich den Grundtypus repräsentiert, wird man die ostpolynesischen Krückenruder ebenso wie das neuseeländische als Ausläufer der indo- und melanesischen Formen aufzufassen haben.[3])

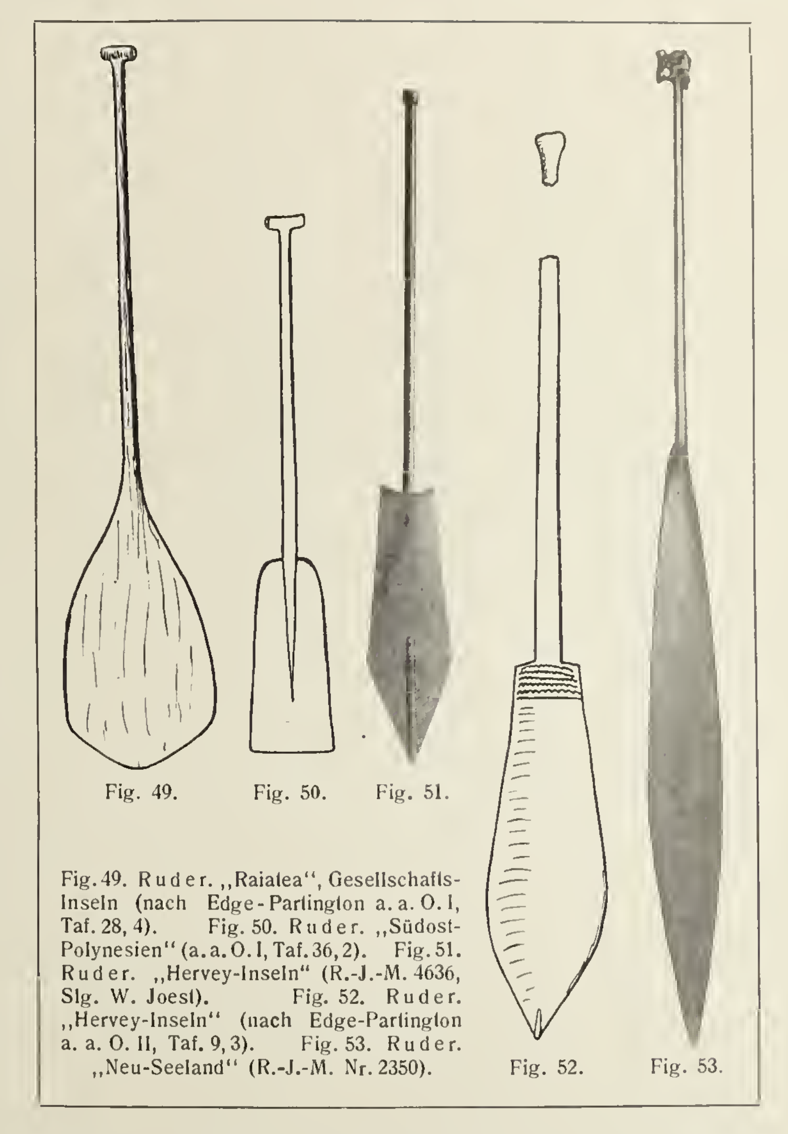


Fig. 49. Ruder. „Raiatea", Gesellschafts-Inseln (nach Edge-Partington a. a. O. I, Taf. 28, 4). Fig. 50. Ruder. „Südost-Polynesien" (a. a. O. I, Taf. 36, 2). Fig. 51. Ruder. „Hervey-Inseln" (R.-J.-M. 4636, Slg. W. Joest). Fig. 52. Ruder. „Hervey-Inseln" (nach Edge-Partington a. a. O. II, Taf. 9, 3). Fig. 53. Ruder. „Neu-Seeland" (R.-J.-M. Nr. 2350).

Nun zu den übrigen Erdteilen: Gar keine Krückenruder sind mir aus Afrika bekannt. Dagegen fehlen allerdings mehr oder weniger deutliche Anklänge an die in Indo-Melanesien für die Krückenruder typische Blattform nicht. Außer an die Form von Fig. 54 (Sanga)[4]) denke ich dabei vor allem an die Ukerewe-Ruder (Fig. 55) und die von der Goldküste (Fig. 56).[5]) Fig. 55 ist am typischsten, besonders interessant dagegen Fig. 56, weil sie nur eine noch etwas extremere Ausgestaltung der Blattform von den Mentawei-Inseln (Fig. 39) darstellt. Übrigens ist nicht unwesentlich, daß die dreizackige Ausgestaltung gerade bei der dem Grundtypus nächststehenden afrikanischen Form durch die Pointierung der seitlichen Ecken gewissermaßen vorbereitet ist.[6])

In Europa sind Krückenruder verschiedentlich, z. B. in der Schweiz und Oberbayern, vorhanden; doch vermag ich ihre genauere Verbreitung ebensowenig anzugeben wie die Formen des Blattes, die mir von den beiden genannten Lokalitäten als verhältnismäßig kurz und breit in

1) Graebner, Anthropos IV, S. 776 f. 2) Da Neuseeland auch sonst nähere Beziehungen zu Ostpolynesien aufweist (vgl. Anthropos IV, S. 777, Anm. 6), wäre es möglich, daß auch die Eigenheit des Ruderblattes diesen Beziehungen ihr Dasein verdankt. 3) Für Indonesien vgl. vor. Anm. S. 5, für Melanesien Anthropos IV, S. 775 f. und Ethnologica I, S. 172 f. 4) In der gleichen Publikation, der Fig. 54 entstammt, auf Taf. 62 weitere Belege. 5) Das Stück sollte mit noch einem anderen aus dem französischen Kongogebiet stammen (so von mir im Anthropos IV, S. 1011 verwendet). Nach Aussage von Dr. Ankermann stammen sie aber von der Goldküste. 6) Das rein formelle Verhältnis besagt an sich noch nichts über die wirkliche Entwickelung. Erst durch den Nachweis der engen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den in Frage kommenden Teilen Afrikas und Indonesiens wird die Verwandtschaft der einander nahestehenden Formen und damit auch die Entwickelung der besonderen Varianten aus dem allgemeineren Grundtyp wahrscheinlich gemacht.

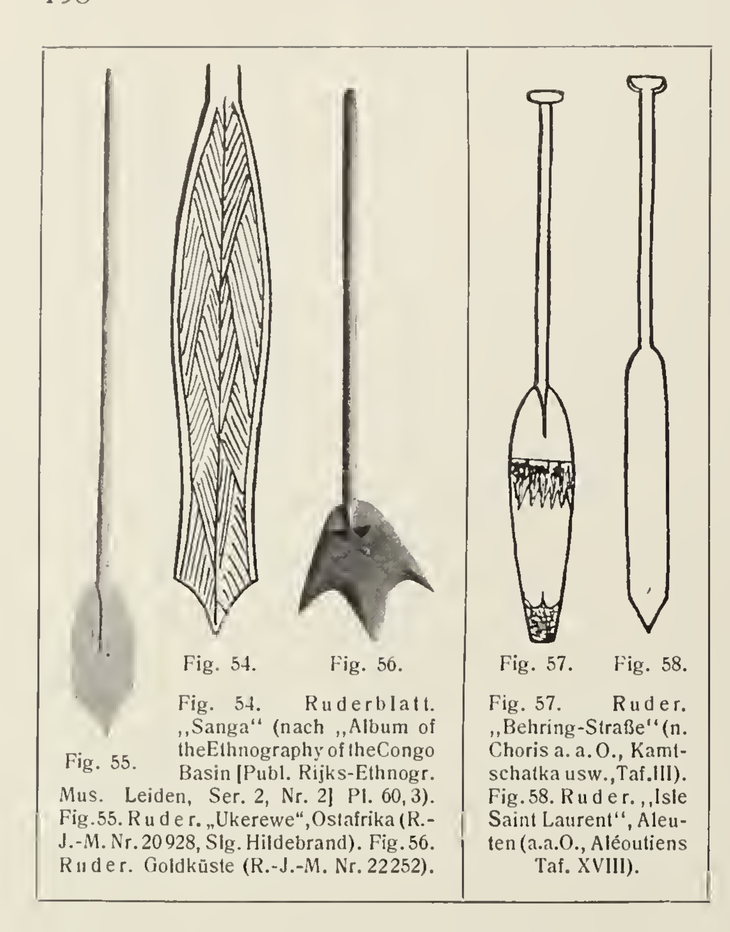


Fig. 54. Fig. 56. Fig. 55.

Fig. 54. Ruderblatt. „Sanga" (nach „Album of the Ethnography of the Congo Basin [Publ. Rijks-Ethnogr. Mus. Leiden, Ser. 2, Nr. 2] Pl. 60, 3). Fig. 55. Ruder. „Ukerewe", Ostafrika (R.-J.-M. Nr. 20928, Slg. Hildebrand). Fig. 56. Ruder. Goldküste (R.-J.-M. Nr. 22252).

Fig. 57. Fig. 58.

Fig. 57. Ruder. „Behring-Straße" (n. Choris a. a. O., Kamtschatka usw., Taf. III). Fig. 58. Ruder. „Isle Saint Laurent", Aleuten (a. a. O., Aléoutiens Taf. XVIII).

Erinnerung ist. In Asien haben die Ostjaken Krückenruder mit lanzettlichem Blatt.[1]) Sonst kenne ich sie außer der schon erwähnten Siam-Form nur noch von Ostasien, wo sie in China[2]) und Japan[3]) anscheinend nicht ganz ungewöhnlich sind. Leider sind die Blätter auf den mir zugänglichen Abbildungen nicht sichtbar. An der Grenze der alten Welt finden sich Krückenruder noch an der Behring-Straße und auf den Aleuten (Fig. 57 und 58), dort mit atypischem Blatt, hier einigermaßen der Siam-Form entsprechend, aber infolge der runden Form des Oberendes dem Grundtypus näherstehend.

Ich bin durchaus überzeugt, nicht alle Krückenruder der Welt zu kennen; außer in Europa mögen mir besonders auch in den weiten Gebieten Asiens Belege dafür entgangen sein, und ich wäre für Vervollständigung des Materials lebhaft dankbar. Aber soviel wird, denke ich, bestehen bleiben, daß die Ruderkrücke ausgedehnten Teilen der alten Welt fehlt. Und es bleibt immer merkwürdig, daß ich, abgesehen von Indo- und Melanesien, nicht ein Vorkommen der Verbindung einer Krücke mit Blattformen zu belegen vermochte, wie ich sie in den ersten Abschnitten dieser Studie als für die Krückenruder jener ozeanischen Gebiete typisch schildern konnte. Um so überraschender wirkt es, eben dieser Verbindung in Amerika wieder zu begegnen. Das Hauptgebiet des Krückenruders liegt in Südamerika, im großen genommen Guyana und das Stromgebiet des Amazonas umfassend.[4]) Die in Fig. 59 wiedergegebene Form gehört dem Gebiete des Rio Negro mit seinen westlichen Nebenflüssen an[5]), kommt aber augenscheinlich auch noch in den westlichen Teilen des Amazonas-Gebietes vor.[6]) Den benachbarten südöstlichen Teilen Columbiens entstammt am wahrscheinlichsten das Urbild von Fig. 60.[7]) Die Form von Fig. 69 ist bei mehreren Stämmen des Purus[8]), die von Fig. 62 bei den Yuruna und die von Fig. 70 bei den Bakairi heimisch.[9]) Die Ruder Fig. 63 und 65 sind bei den Karaja und Šavajē des Araguaya in Gebrauch[10]), während das augenscheinlich nah verwandte Gerät Fig. 66 angeblich wieder vom Rio Napo stammen soll.[11]) Fig. 67 und 68 sind Guyana-Formen. Ein Vergleich von Fig. 59–62 mit den indomelanesischen Formen ergibt die volle Gemeinsamkeit des Grundtypus: Außer dem Vorhandensein der Krücke ist der — nur bei Fig. 66 nicht — dreh-

1) Martin, Sibirische Sammlung, Taf. XIV. 2) Schlegel, „Chinesische Bootführerinnen", Intern. Archiv f. Ethnographie, Suppl. zu IX, Taf. 1. 3) Photogr. im R.-J.-M. Nr. 899. 4) Annähernd bereits im Anthropos IV, S. 1016 f. angegeben. 5) Nach Koch-Grünberg, „Unter den Indianern Nordwest-Brasiliens" II, S. 267 und mündlicher Aussage. 6) Webster XXII, 25 gibt den Rio Napo, Uhle II, Taf. XXVI, 6 sogar den Huallaga als Herkunftsort an. Ich halte diese Angaben nicht für zuverlässig, da die wahrscheinlich von Westen kommenden Sammler die Stücke aus dritter Hand erworben haben können [doch hat auch das Berliner Museum den Typ aus der Gegend des Ucayali und der Jivaro (mit typischen Ornamenten), außerdem allerdings von Venezuela (VB. 4043)]. Sollten sie richtig sein, so würden sie ein interessantes Beispiel weiter sekundärer Verbreitung einer Einzelform festlegen. 7) Den Ort „Tumbaco" vermag ich nicht zu entdecken. Sollte er gleich der columbischen Küstenstadt Tumaco sein, so wäre das wohl nur der Erwerbs-, nicht der Herstellungsort. Am wahrscheinlichsten liegt die Heimat des Stückes doch in der Nachbarschaft der übrigen Krückenruder.

8) Außer den Paumari auch bei den Ipurina (Ehrenreich a. a. O.). 9) Für Bakairi andere Belege bei v. d. Steinen, „Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens", S. 234. M. Schmidt, „Indianerstudien in Zentralbrasilien", S. 114. Diesem Typ gehören auch die Ceremonialruder der Peruaner an (vgl. Thomson a. a. O. III, Taf. 133). Deren krückenartige Griffplatten zeigen einige Ähnlichkeit mit denen der Hervey-Inseln. 10) Belege für Karaja und Šavajē bei Krause, „In den Wildnissen Brasiliens, S. 277–361. 11) Webster a. a. O., 30.

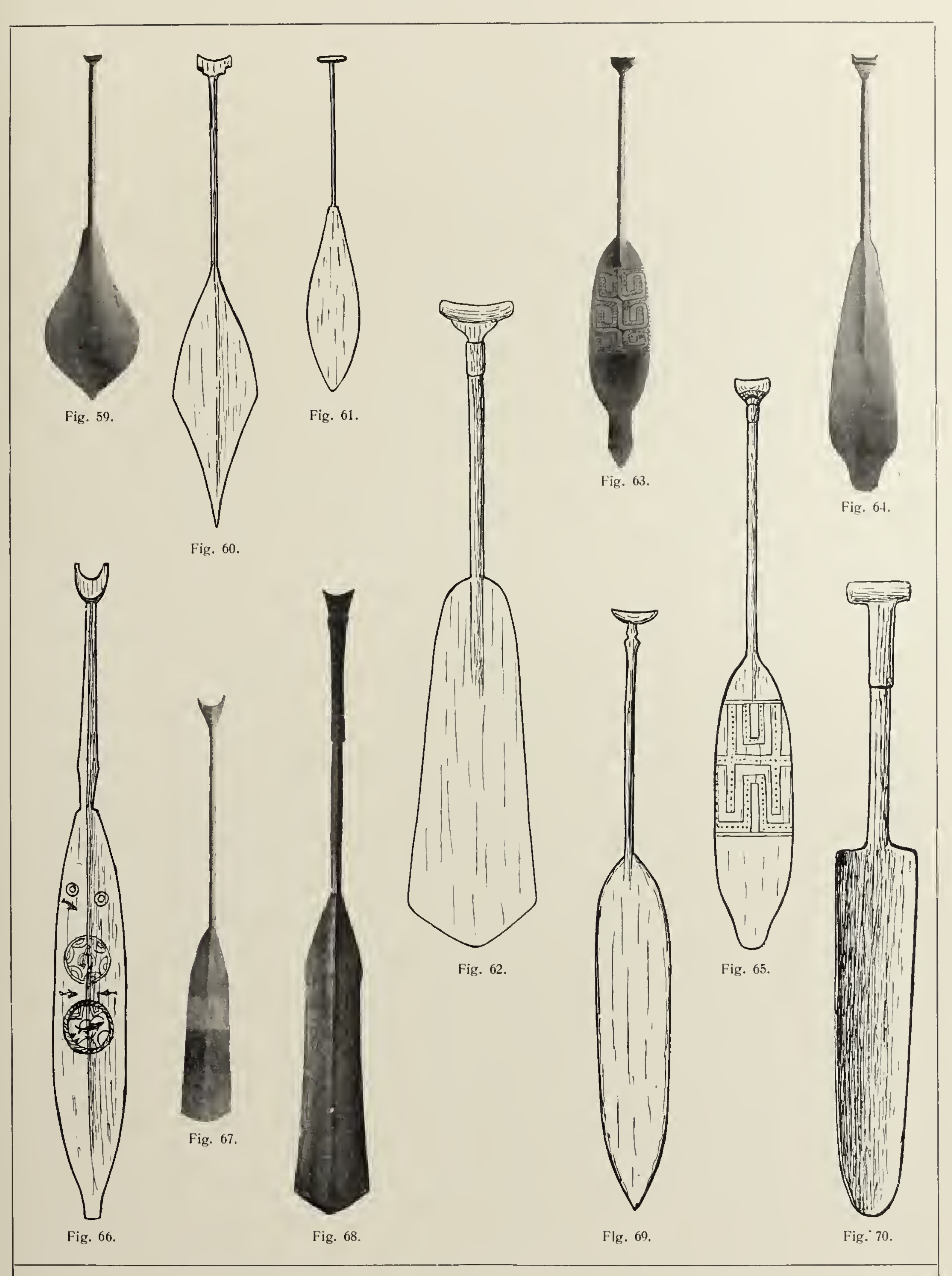


Fig. 59. Ruder. Gebiet des Rio Negro (R.-J.-M. Nr. 13193) Fig. 60. Ruder. „Tumbaco, Columbien" (nach Uhle: „Kultur und Industrie südamerikanischer Völker" II, Taf. XXVI, 5). Fig. 61. Ruder. „Apoporis", N.-W.-Brasilien (nach Koch-Grünberg: „Unter den Indianern" II, S. 267). Fig. 62. Ruder. „Yuruna", Brasilien (nach v. d. Steinen: „Durch Zentralbrasilien", Taf. II, 11). Fig. 63. Ruder. Karaja, Brasilien (R.-J.-M. Nr. 27696). Fig. 64. Ruder. Wohl Araguaya-Gebiet (R.-J.-M. Nr. 13192). Fig. 65. Ruder. „Karaja", Brasilien (nach Ehrenreich: „Beitr. z. Völkerk. Brasiliens", Veröff. d. Kgl. Mus. f. Völkerk. z. Berlin II, Taf. VIII, 2). Fig. 66. Ruder. „Rio-Napo", Ecuador (nach Webster: „Illustr. Catalogue of Ethnographical Specimens" XXII, 30 [Ornamente nach a. a. O. XVII, 38]). Fig. 67. Ruder. „Guyana" (R.-J.-M. Nr. 8928, Slg. W. Joest). Fig. 68. Ruder. „Guyana" (R.-J.-M. Nr. 8926, Slg. W. Joest). Fig. 69. Ruder. „Paumari", Brasilien (nach Ehrenreich a. a. O., Taf. XV, 11). Fig. 70. Ruder. „Bakaïri", Brasilien (nach v. d. Steinen a. a. O., Taf. II, 4).

runde Schaft, der symmetrische Schaftansatz, das nur bei Fig. 61 fehlende gratförmige Verlaufen der Schaftfortsetzung auf dem gleichseitigen Blatte. Vor allem ist aber die typologische Gleichheit des Blattumrisses unverkennbar: Das Blatt von Fig. 59 unterscheidet sich von dem von Fig. 1 eigentlich nur durch die Einschweifung der Seitenränder. Im übrigen die gleiche scharfe Absetzung vom Schaft, die kräftige Abwärtsbiegung des Randes, die Lage der größten Breite in der unteren Blatthälfte, die starke Wendung zur geschweiften Spitze. In mancher Hinsicht wegen der fehlenden Einschweifung der Ränder noch typischer sind Fig. 60–62. Eine gemeinsame Variationsreihe bilden Fig. 63–66; ihre besondere Eigentümlichkeit, die breit verlängerte Spitze, ist übrigens dem ozeanischen Gebiete nicht ganz fremd, findet sich, wenn auch schwächer entwickelt, in der Humboldtbai-Form Fig. 9. Gleichfalls eine unter sich enger verwandte Gruppe bilden die Guyana-Ruder. Daß auch sie jedoch die gleichen Formelemente aufweisen, ergibt schon ein Vergleich mit den eben angeführten amerikanischen Formen, wird aber durch Heranziehung der indomelanesischen Varianten noch deutlicher. Man vergleiche die Blätter von Fig. 7 und 67, wo das amerikanische Gerät nur die etwas größere Länge für sich hat. Fig. 68 schließt sich in dem, was sie von Fig. 67 unterscheidet, nämlich der Eckigmachung der oberen Randkurve, dem Celebes-Ruder Fig. 25 an. Die Verbindung der Griffkrücke mit einem atypischen Blatte ist in Südamerika sogar noch seltener. Die auf den Purus beschränkte Form Fig. 69 ist wohl am wahrscheinlichsten ebenso wie die entsprechenden Südseebelege[1]) auf Typenmischung zurückzuführen. Außerdem steht nur Fig. 70 abseits. Sie entspricht – und dadurch werden die Beziehungen fast noch auffallender – der einzigen ozeanischen Form des Krückenruders, die, ohne durch Formübergänge mit dem Grundtypus verbunden zu sein, doch nicht ohne weiteres auf Kombination mit einem anderen Rudertyp zurückzuführen war, nämlich der in Fig. 43 wiedergegebenen von Nord-Borneo. Die Form gewinnt dadurch nicht unwahrscheinlich den Charakter eines selbständigen Nebentypus der Krückenruder.

Selbstverständlich haben die südamerikanischen Ruder, wie die Abbildungen zeigen, ihre lokalen Formbesonderheiten – Fig. 70 die Querbiegung des Blattes –, auch ihre mehr oder weniger gemeinsamen Eigentümlichkeiten, etwa in der Gestalt der Krücke und ihres Überganges in den Schaft. Die unbeschadet dieser Eigenheiten vorhandenen überwiegenden Gleichungen zwischen ihnen und den ozeanischen Parallelen konstituieren einen Tatbestand, über den meines Erachtens niemand, der über Sein oder Nichtsein amerikanisch-ozeanischer Kulturbeziehungen nachdenkt, hinfort kann.[2]) Sowohl notwendiger innerer Zusammenhang der einzelnen Formelemente wie Bedingtheit durch gleiche Natur- oder Kulturumgebung kann wegen weitgehendester Variation selbst der typischen Einzelformen als ausgeschlossen gelten. Die einfache technische Funktion des Ruders beruht auf Ausübung eines Druckes (durch das Ruderblatt) vermittels einer Hebelwirkung des Schaftes. Nun wäre es an sich denkbar, daß die Verwendung der Krücke ganz bestimmte Anforderungen etwa an die Lage des zweiten Hebelpunktes und das Maß der vom Blatte ausgeübten Druckwirkung stellte, oder daß das Rudern unter bestimmten Wind- und Wasserverhältnissen eine solche bestimmte Druckwirkung voraussetzte. Das Zurgeltungkommen solcher gleichartigen Naturbedingungen über weitere Entfernungen hin ist freilich nicht gerade wahrscheinlich, weil sie ja fortwährend durch die Masse der lokalen Verschiedenheiten durchkreuzt werden würden. Jedenfalls müßten sich aber die beiden erwähnten Gruppen von Bedingungen bei dem rein mechanischen Charakter des zugrunde liegenden Prinzipes in erster Linie in quantitativen Bestimmungen, etwa dem Längen-Breitenverhältnis des Blattes, der Länge des Schaftes und deren Verhältnis zur Blattfläche ausdrücken, wovon, wie ein Blick auf die Abbildungen ergibt, keine Rede ist. Ebensowenig aber offenbar von der einzigen in Frage kommenden Kulturbedingung, dem gleichen Stilgefühl. Die bisher als möglich aufgeführten Voraussetzungen – und es sind wohl alle denkbaren – für

1) Oben S. 195. 2) Vgl. dazu unten S. 202f.

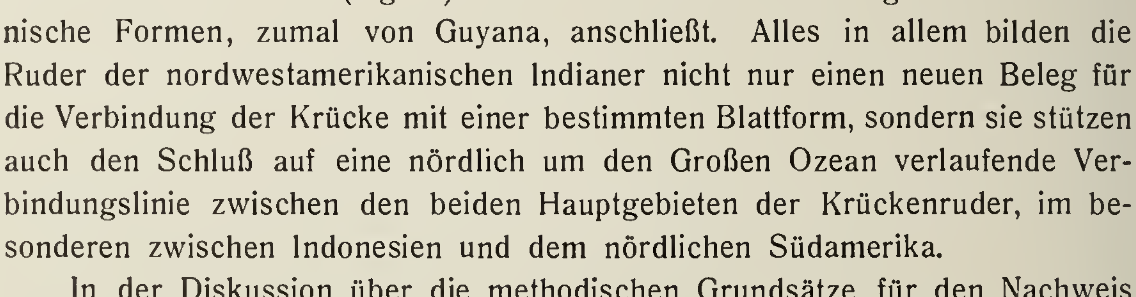
unabhängige Entstehung gleicher Kulturerscheinungen fallen demnach fort, und es bleibt nur die Annahme kulturgeschichtlichen Zusammenhanges. Die typologische Vergleichbarkeit dürfte in diesem Falle über jeden Zweifel erhaben sein, und so würde also das Kriterium der Form für den Beweis hinreichen. Immerhin wird der Schluß durch konkurrierendes Hinzutreten des Quantitätskriteriums, durch die Tatsache, daß gerade das Gebiet des südamerikanischen Krückenruders auch eine größere Reihe anderer, den verschiedensten Kulturkategorien angehöriger Gleichungen zu dem indo-melanesischen Bereiche, d. h. dem der melanesischen Bogenkultur und des verwandten indonesischen Komplexes aufweist[1]), nicht unwesentlich verstärkt.

Auf welchem Wege ist dann der Zusammenhang zwischen amerikanischen und indo-melanesischen Krückenrudern zu suchen? Selbstverständlich denkt man in erster Linie an den nächsten Weg über Polynesien. Aber ich zeigte oben, daß die Ausstrahlungen der melanesischen Formen nach Ost-Polynesien sehr schwach sind, die der indonesischen durchweg Varianten betreffen, die vom Grundtypus bereits ziemlich weit entfernt sind.[2]) Der Grundtypus ist aber gerade in Amerika verhältnismäßig rein erhalten. Auch das so gut wie völlige Fehlen der Krückenruder an der südamerikanischen Westküste[3]) spricht gegen den Weg über Polynesien. Trotzdem haben die amerikanischen Formen zu den indonesischen die näheren Beziehungen. Verfolgt man nämlich die engeren Übereinstimmungen zwischen amerikanischen und melanesischen Krückenrudern, die Vorherrschaft der runden Konturen und — für die am weitesten vorgeschobenen ostmelanesischen Belege — der halbmondförmig gekrümmten Krücken, so ergibt sich, daß diese Erscheinungen auch in Indonesien durchaus nicht fehlen und deshalb wohl zu den ursprünglichsten Elementen des Gesamttypus gerechnet werden müssen. Dagegen klingt die in Teilen Indonesiens zum Extrem entwickelte Geradlinigkeit der Umrisse in Amerika bei Fig. 62 und 67 an, und sogar die rechteckige Blattform von Celebes (Fig. 25) findet, wie erwähnt, in Fig. 68 ihr, wenn auch schwächer ausgeprägtes, Gegenbild. Ferner ist der bei vielen amerikanischen Stücken vorhandene, breit vermittelnde Übergang von der Krücke zum Schaft mehrfach in Indonesien (Fig. 12, 13, 27), aber nirgends in Melanesien vorhanden; und zum Schluß ist die Gleichung der Borneo- und Bakairi-Formen Fig. 43 und 70 zu erwähnen. All das führt auf einen näheren Zusammenhang zwischen dem südamerikanischen und dem indonesischen Verbreitungsbezirke; der kann aber, wenn nicht über Polynesien, nur um den Nordrand des Stillen Ozeans herumführen. Eine gewagte Annahme, für die man doch der positiven Anhaltspunkte nicht wohl entraten kann.

Daß tatsächlich Kulturgleichungen zu den gemeinsamen Elementen der Gebiete des Krückenruders in Südamerika und Indomelanesien mehr oder weniger häufig um den ganzen nördlichen Teil des Pacifischen Meeres herum zu verfolgen und kaum anders denn als Reste eines früheren Zusammenhanges zwischen beiden Hauptgebieten aufzufassen sind, habe ich an anderem Orte zu zeigen versucht.[4]) Und ich habe damals auch für einige andere Kulturelemente außer den Rudern auf den näheren Formbezug gerade zwischen Indonesien und Amerika hingewiesen.[5]) Das Krückenruder hatte ich damals nur von den nordwestamerikanischen Indianern zu belegen; jetzt ist es auch von der westlichen Verbindungsstrecke nahezu kontinuierlich, nämlich von China, Japan, den Aleuten und der Behring-Straße bezeugt.[6]) Trotzdem bleibt der nordwestamerikanische Beleg weitaus der wichtigste: Die Blattformen von Ostasien sind unsicher, die von der Behring-Straße atypisch; die Variante der Aleuten besitzt nur in Indonesien, nicht aber in Südamerika nähere Verwandte. Auch manche der nordwestamerikanischen Ruder haben auf den ersten Btick weder mit den besprochenen südamerikanischen, noch mit den entsprechenden indomelanesischen besondere Ähnlichkeit; bei denen mit runder Spitze wird

1) Graebner, Anthropos IV, S. 1014 ff.; Ethnologica II, S. 43ff. 2) Oben S. 196f. 3) Abgesehen von den peruanischen Zeremonial-Rudern, deren Griffe allerdings, wie erwähnt, denen gewisser Hervey-Geräte ähneln, während die Blattform ganz abweicht. 4) Anthropos IV, S. 1023 f. 5) a. a. O., S. 1024. 6) Oben S. 198.

man überhaupt vergeblich nach einem Bezuge suchen.[1]) Prüft man aber Fig. 71 genauer, so findet man – außer der Krücke – etwas über der Mitte des Ruders das Blatt ganz schwach, aber doch deutlich vom Schaft abgesetzt. Und betrachtet man nun das so begrenzte Blatt, dann erweist es sich in allen seinen Eigentümlichkeiten als unverkennbaren Vertreter des für die amerikanischen und indomelanesischen Krückenruder charakteristischen Grundtypus. Nur selten sind die typischen Züge etwas schärfer ausgeprägt als an dem abgebildeten Stück.[2]) Um so weniger kann ihnen hier eine technische Bedeutung zukommen; und ein Vergleich mit anderen rundspitzigen Exemplaren ohne Schaftabsatz zeigt, daß auch der stilistische Gesamtcharakter der nordwestamerikanischen Ruder durch das Vorhandensein oder Fehlen der typischen Merkmale des Krückenruderblattes nicht wesentlich beeinflußt wird. Ihre Existenz ist daher nur als Einschlag eines Krückenruders von ausgeprägter Form zu interpretieren, ein Einschlag, der hier, etwa in der Mitte der vorauszusetzenden Verbindungslinie zwischen den Hauptverbreitungsgebieten, die Annahme dieser Verbindung nur bestätigen kann. Noch spezieller in die gleiche Richtung weist die Form des Griffendes, nämlich die Verbreiterung des Schaftes nach der Krücke zu, die ich oben als Gemeinsamkeit amerikanischer und indonesischer Formen aufführte. Am nächsten steht manchen nordwestamerikanischen Stücken darin das Celebes-Ruder Fig. 13, während eine seltenere nordwestamerikanische Krücke (Fig. 72) auf der anderen Seite sich eng an südamerikanische Formen, zumal von Guyana, anschließt. Alles in allem bilden die Ruder der nordwestamerikanischen Indianer nicht nur einen neuen Beleg für die Verbindung der Krücke mit einer bestimmten Blattform, sondern sie stützen auch den Schluß auf eine nördlich um den Großen Ozean verlaufende Verbindungslinie zwischen den beiden Hauptgebieten der Krückenruder, im besonderen zwischen Indonesien und dem nördlichen Südamerika.



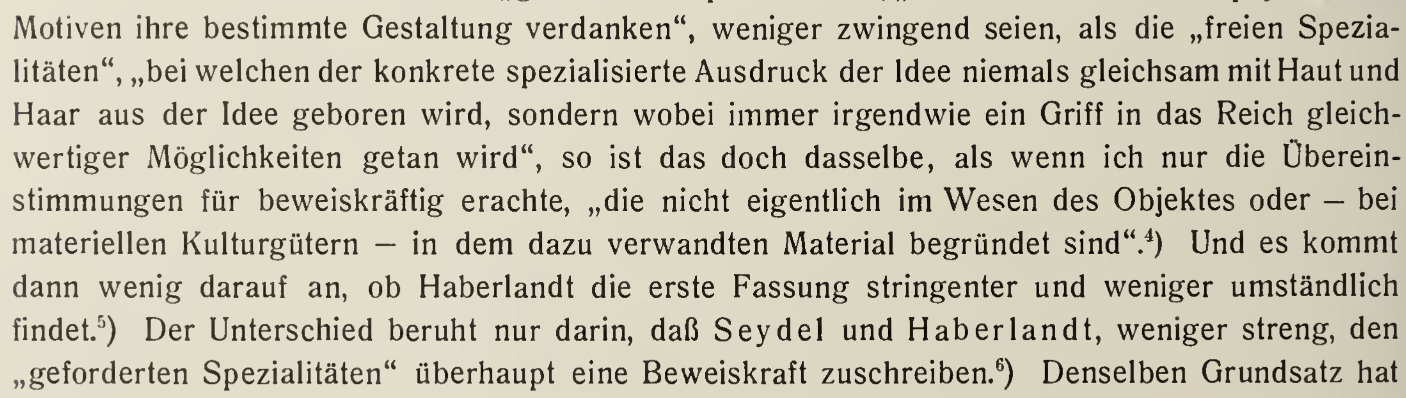


Fig. 71. Ruder. Nordwestamerikanische Indianer (R.-J.-M. Nr. 5687). Fig. 72. Rudergriff. „Vancouver-I." (nach Webster a. a. O. VIII, 66).

In der Diskussion über die methodischen Grundsätze für den Nachweis kulturgeschichtlicher Beziehungen in der Ethnologie ist wenigstens eine sehr erfreuliche, wenn auch auf der Gegenseite in die Form eines Tadels gekleidete Übereinstimmung zutage getreten. Sie betrifft das Prinzip des Formkriteriums. Wenn sich nämlich Haberlandt[3]) den Sätzen von Seydel anschließt, daß die „geforderten Spezialitäten", „die den sachlichen und psychischen Motiven ihre bestimmte Gestaltung verdanken", weniger zwingend seien, als die „freien Spezialitäten", „bei welchen der konkrete spezialisierte Ausdruck der Idee niemals gleichsam mit Haut und Haar aus der Idee geboren wird, sondern wobei immer irgendwie ein Griff in das Reich gleichwertiger Möglichkeiten getan wird", so ist das doch dasselbe, als wenn ich nur die Übereinstimmungen für beweiskräftig erachte, „die nicht eigentlich im Wesen des Objektes oder – bei materiellen Kulturgütern – in dem dazu verwandten Material begründet sind".[4]) Und es kommt dann wenig darauf an, ob Haberlandt die erste Fassung stringenter und weniger umständlich findet.[5]) Der Unterschied beruht nur darin, daß Seydel und Haberlandt, weniger streng, den „geforderten Spezialitäten" überhaupt eine Beweiskraft zuschreiben.[6]) Denselben Grundsatz hat

1) Vgl. etwa Niblack, „The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia", Ann. Report U. S. Nat. Museum 1888, Taf. XXXII. Webster X, 28. Ein rundspitziges Exemplar auch im R.-J.-M. 2) Ziemlich kräftig merkwürdigerweise an Rudermodellen bei Niblack, Taf. XXXIII. Eine interessante rhomboïdische Blattform ebenda, Taf. XXXII, 166. Gut abgesetztes Blatt von typischer Form noch z. B. bei Webster I, 182.

3) „Zur Kritik der Kulturkreislehre", Korr.-Blatt d. Dtschen. Gesellsch. f. Anthrop., Ethnol. u. Urgesch. XLII, S. 163. 4) Graebner, „Methode der Ethnologie", S. 98. 5) a. a. O., S. 162. 6) Haberlandt will selbst der bloßen Existenz des Spießes noch die Qualifikation 1 zuschreiben. Der Unterschied ist sehr wichtig. Bei H. verschwimmt dadurch das ganze Kriterium in der Relativität einer Qualifikationsskala, während kein wissenschaftlicher Beweis auf völlige Relativität gegründet sein kann, sondern stets eines kritischen Punktes bedarf, der in der Reihe der Relativitäten eine positive Orientierung gestattet.

seitdem v. Hornbostel[1]) in der Forderung zum Ausdruck gebracht, konstitutive und akzessorische Merkmale zu unterscheiden; die „Bedingungen, denen ein Merkmal genügen muß, um als Zusammenhangskriterium brauchbar zu sein, wären" „genaue Determination, Zweckfreiheit, Variabilität."

Nun, ich glaube, daß die im Vorhergehenden abgehandelte Ruderform diesen Bedingungen entspricht. Merkmale, wie die Existenz des Krückengriffs, die Lage der größten Breite des Blattes oder die Form des Blattquerschnitts, der gratförmige Fortsatz des Schaftes usw. sind sicherlich gut genug determiniert. Die Zweckfreiheit[2]) der Griffkrücke wird dadurch bewiesen, daß die Technik des Ruderns bei Rudern mit und ohne Krücke durchaus die gleiche, nur eben die Haltung der einen Hand verschieden ist; beide Grifformen werden zum Paddeln mit freier Hand wie – die Krückenform z. B. in China – zum Rudern mit festen Auflagen verwandt. Daß ein Zweck für die besonderen Formelemente des Blattes bei der großen technischen Verschiedenheit der typologisch gleichen Blätter kaum denkbar sein dürfte, habe ich schon besprochen.[3]) Und nun die Variabilität? Der Griffkrücke stehen die freiendigenden Griffe gegenüber, deren Form in sich wieder recht variabel ist. Selbst die Schäfte sind nicht bei allen Rudern rund und gerade, wie fast stets bei den Krückenrudern. Am variabelsten sind aber die Blattformen, schon im Querschnitt und teilweise dementsprechend dem Schaftansatz, vor allem jedoch in der Umrißform. Da sind außer den sehr verbreiteten spitzovalen bis lanzettlichen, in sich auch noch verschiedenen Formen rechteckige, rhombische, dreieckige mit nach oben oder nach unten gerichteter Spitze usw., eine in der Tat nahezu unbegrenzte Variationsbreite. Und von allen Formgruppen ist die hier behandelte wegen der verhältnismäßig komplizierten Linienführung mit die bestdeterminierte. Wenn nun noch bestimmte Eigenschaften des Griffes und Schaftes sich mit der so umschriebenen Blattform verbinden, so ist, meine ich, nach Maßgabe der aufgestellten Grundsätze nahezu das Höchstmaß der kritischen Verwendbarkeit zum Nachweise genetischen Zusammenhanges erreicht. Wenn ich mich trotzdem nicht damit begnüge, sondern, wie erwähnt[4]), auf das Hinzutreten des Quantitätskriteriums Wert lege, so ist eben der wegen kritischer Sorglosigkeit gescholtene Autor wieder kritischer als sein Kritiker. Gewiß sind die Übereinstimmungen zwischen Indo-Melanesien und Amerika nicht alle gleich beweiskräftig; aber eins stützt das andere. Und es ist doch eine merkwürdige Erscheinung, daß noch jeder Autor, der einmal einen systematischen Vergleich zwischen einem bestimmten amerikanischen Kulturgut und dessen westlichen Parallelen durchgeführt hat, auf irgendeinen historischen Zusammenhang geschlossen hat. So Ehrenreich für zwei Mythenthemata, so M. Schmidt für den peruanischen Webstuhl[5]), so v. Hornbostel für die Panpfeifen. Der letzte Nachweis ist zweifellos erstaunlich und wird wohl seines zahlenmäßigen Ausdrucks wegen am allgemeinsten angenommen werden. Wer Formverhältnisse zu werten versteht, die sich nicht so klar in Zahlen ausdrücken lassen – ein guter Mathematiker würde allerdings wohl auch die Gleichungen der in Rede stehenden Ruderblätter in Zahlen und geometrische Funktionen zu fassen verstehen – wird, wie ich hoffe, auch die Tragweite der vorstehend abgehandelten Parallelen würdigen. Jedenfalls stützen sich die beiden Beweise, wenn es noch nötig sein sollte, wechselseitig, auch wenn die beiden Gleichungen nicht genau demselben historischen

1) „Über ein akustisches Kriterium für Kulturzusammenhänge", Zeitschr. f. Ethnologie XLIII, S. 603 f. Haberlandts „Moment der natürlich zusammengesetzten Erscheinungen" ist weiter nichts als eine für die Frage der Variabilität besonders günstig liegende Sondergruppe von Fällen. Gewiß liefert ein Segelboot methodisch zwingenderes Vergleichsmaterial als in der Regel ein Einbaum; aber nicht, weil es zusammengesetzt ist, sondern weil es seiner Zusammengesetztheit wegen zahlreichere Vergleichspunkte bietet, die Variabilität erhöht wird. Ein Feuerbohrer ist ein natürlich zusammengesetztes Gerät. Trotzdem ist er weniger variabel und bietet damit weniger Beweispunkte als ein einfaches Ruder. 2) Zweckfreiheit in dem Sinne, in dem v. Hornbostel das Wort ersichtlich verwendet, d. h. ohne Bedeutung für die Funktion des Objektes. Irgendwelche singulären Zweckvorstellungen wird man ja wohl selbst bei der Entstehung einer bestimmten Tonhöhe in einer Kultureinheit nicht mit Sicherheit ausschließen können. 3) Oben S. 200. 4) Oben S. 201. 5) Der Schluß ist allerdings von W. Lehmann bestritten. Vgl. aber Ethnologica II, S. 66.

Vorgange ihr Dasein verdanken sollten.[1]) Denn das wichtigste Problem ist doch im Augenblick noch eine Prinzipienfrage: Darf man über so weite geographische Entfernungen hin historische Beziehungen annehmen? Darum ist jeder Nachweis, der selbst dem Skeptiker möglichst wenig Zweifel gestattet, von Bedeutung. Sind einmal einige derartige Beziehungen anerkannt, so fällt jeder Grund, denselben Kriterien, die man auf geringe Entfernungen als beweiskräftig ansieht, auf weitere Strecken hin zu mißtrauen.

Wenn nun der Zusammenhang zwischen den amerikanischen und indomelanesischen Krückenrudern anerkannt wird, wie verhält er sich mit den übrigen? Die Form von Siam, Mikronesien und den Aleuten steht immerhin noch im typologischen Zusammenhange der übrigen Formen. Aber gegenüber den in Amerika wie Melanesien herrschenden, auch in Indonesien vorhandenen und deshalb wohl verhältnismäßig alten Varianten des Grundtypus stellt sie sich als extrem einseitige Ausbildungsform dar, wie sie sich denn auch durch ihre Lage gewissermaßen auf der innersten Linie der Gesamtverbreitung als jung charakterisiert. — Die völlige Unabhängigkeit der europäischen (und ostjakischen) Krückenruder ist bei dem Zusammenhange der weit überwiegenden Mehrzahl der gesamten Formen nicht mehr allzu wahrscheinlich, zumal ja Parallelen gerade zwischen Europa und der Kultursippe der melanesischen Bogenkultur auch sonst nicht ganz fehlen.[2]) Doch ließe nur bessere Kenntnis der Verbreitung und der typologischen Stellung einen einigermaßen sicheren Schluß zu. — Interessant sind die erwähnten afrikanischen Ruder, obwohl sie keine Krücke haben. Die Ukerewe-Form steht dem indomelanesischen Grundtypus, die der Goldküste dem Krückenruder der Mentawei-Inseln so nahe, daß bei den starken sonstigen Beziehungen eines Teiles der afrikanischen Kultur, des westafrikanischen Kulturkreises, zu Indonesien[3]) ein nicht nur formeller, sondern auch genetischer Bezug kaum zweifelhaft sein kann. Wie stimmt dazu das Fehlen der Krücke? Es gibt mehr Fälle, in denen unter den entsprechenden amerikanischen, ozeanischen und afrikanischen Komplexen bei allgemeiner Übereinstimmung doch bald der amerikanische und ozeanische, bald der letzte mit dem afrikanischen näher zusammensteht. Wenn etwa die Ruderkrücke Ozeanien und Südamerika näher verbindet, so fehlt dagegen in Südamerika der Bogenschild, fehlen die kugligen Sehnenwiderlager an den Bögen, wie sie den beiden anderen Komplexen eigen sind. Solche Verhältnisse beweisen in Wahrheit nichts gegen, sondern eher für die Verwandtschaft, weil sie der natürlichen Lagerung bei der Ausbreitung einer bereits in sich variierten Kultur nach mehreren Seiten hin entsprechen, während sie bei selbständiger Entstehung ähnlicher Erscheinungen in drei geographisch ganz unabhängigen Gebieten der reine Zufall wären.[4]) Immerhin ist zuzugeben, daß auch der Zusammenhang der afrikanischen Ruder mit den Krückenrudern Ozeaniens und Amerikas nicht den Grad der Sicherheit hat, wie der Bezug der beiden anderen Gruppen zueinander.

---

1) Vgl. dazu Ethnologica II, S. 58 f. 2) Graebner im Anthropos IV, S. 1025 ff. 3) Nach den Arbeiten von Frobenius und Ankermann zuletzt zusammengestellt bei Graebner im Anthropos IV, S. 1012. 4) Vgl. über das hier zuständige Kriterium des Verwandtschaftsgrades Graebner, „Methode", S. 120 f.

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND III HEFT 5



LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1913

DAS BAESSLER-ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE

erscheint in zwanglosen Heften, von denen 6 einen Band von ca. 36 Druckbogen zum Preise von 20 Mark bilden. Einzeln sind die Hefte zu einem je nach dem Umfang bemessenen, etwas erhöhten Preise käuflich.

Das Baessler-Archiv ist bestimmt für Arbeiten aus allen Gebieten der Völkerkunde mit Ausnahme der reinen Linguistik und physischen Anthropologie. Seine Hauptaufgabe ist die wissenschaftliche Beschreibung und Verwertung des in den deutschen Museen aufgespeicherten Materials nach seiner kulturgeschichtlichen und technologischen Bedeutung, doch werden auch soziologische, mythologische, kunst- und religionsgeschichtliche Themata berücksichtigt, soweit sie zur Erklärung von Museumssammlungen beizutragen geeignet sind. Dementsprechend ist eine reichliche Ausstattung mit Abbildungen vorgesehen.

Das Honorar beträgt 80 Mk. für den Bogen von 8 Seiten;
außerdem erhalten die Mitarbeiter 50 Sonderabzüge.

Redaktionelle Sendungen, Zuschriften und Anfragen sind zu richten an den Redakteur
Dr. P. EHRENREICH, BERLIN W. 30, HEILBRONNER STRASSE 4.

Für umfangreichere wichtige Arbeiten werden nach Bedarf

BEIHEFTE

ausgegeben, die besonderen Vereinbarungen unterliegen, und den Abonnenten zu einem Vorzugspreise geliefert werden.

I. BEIHEFT:

SPRICHWÖRTER UND LIEDER AUS DER GEGEND VON TURFAN

Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste von

ALBERT VON LE COQ

Mit 1 Tafel. [100 S.] 1911. Geheftet M. 9.—, für Abonnenten M. 6.75

II. BEIHEFT:

DIE WAGOGO

Ethnograph. Skizze eines ostafrik. Bantustammes

von HEINRICH CLAUS

Stabsarzt im Infanterie-Regiment Nr. 43, früher i. d. Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika.

Mit 103 Abbild. [IV u. 72 S.] 1911. Geh. M. 8.—, für Abonnenten M. 6.—

III. BEIHEFT:

DIE GOLDGEWICHTE VON ASANTE (WESTAFRIKA)

Eine ethnologische Studie von

RUDOLF ZELLER

Mit 21 Tafeln. [IV u. 77 S.] 1912. Geh. M. 12.—, für Abonnenten M. 9.—

IV. BEIHEFT:

MITTEILUNGEN ÜBER DIE BESIEDELUNG DES KILIMANDSCHARO DURCH DIE DSCHAGGA UND DEREN GESCHICHTE

VON JOH. SCHANZ

[IV u. 56 S.] 1912. Geh. M. 8.—, für Abonn. M. 6.—

URNENGRÄBER UND MOUNDS IM BOLIVIANISCHEN FLACHLANDE.

VON

ERLAND VON NORDENSKIÖLD.

Hierzu Tafel V und VI.

VORWORT.

Die Ausgrabungen, über deren Resultate ich hier Bericht erstatten will, sind auf meiner auf Kosten des Herrn Arvid Hernmarck im Jahre 1908–1909 vorgenommenen Expedition nach Bolivia ausgeführt worden.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Forschungen mit außerordentlich großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Besonders der Transport der umfangreichen Funde war sehr schwierig und äußerst kostspielig. So hat der größte Teil der Tongefäße etwa 1000 Kilometer auf den allerschlechtesten Wegen auf Ochsenwagen transportiert werden müssen, ehe er auf einen Flußdampfer auf dem Rio Paraguay eingeladen werden konnte. Viele Tongefäße mußten aus Mangel an Kisten eine lange Zeit in Häuten eingepackt liegen.

Zuerst gestatte ich mir Herrn Hernmarck, der mich in den Stand gesetzt hat, diese Forschungen auszuführen, meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen.

Vielen anderen bin ich zu Dank verpflichtet, besonders Don Casiano Gutierrez, der mir verschiedene außerordentlich wertvolle Aufschlüsse gegeben hat, die zu wichtigen Funden geführt haben.

Manche andere hätte ich noch mit Dank zu nennen, wie D. C. Velarde, D. Angel Parada, die Herren Gasser und Schweitzer in S. Cruz, Missionsinspektor F. Pierini und Missionsvorsteher R. Holler.

Einen herzlichen Dank bin ich auch meinem Reisegefährten Carl Moberg schuldig, der mir geholfen hat, Gräber und Wohnplätze geduldig mit dem Messer auszugraben, während Moskitos und die tropische Hitze die Arbeit manchmal zu einer wirklichen Tortur gemacht haben.

EINLEITUNG.

Die in Bolivia vorgenommenen archäologischen Forschungen sind im Verhältnis zu dem Areal dieses Landes nicht sehr bedeutend.

Der bedeutendste von denen, die in Bolivia als Archäologen gearbeitet haben, ist Bandelier. Der Verfasser hat vorher (1904–1905) in den Grenzgebieten zwischen Peru und Bolivia gearbeitet, Eric v. Rosen hat bei Tarija schöne Sammlungen zusammengebracht usw.

Besonders die berühmten Ruinen bei Tiahuanaco sind natürlich der Gegenstand ernster und wiederum vollständig verkehrter Theorien geworden.

Ein sehr großer Teil der Bolivianischen Gebirgsgegenden ist auch heute noch archäologisch vollständig unbekannt. Vor allem wäre es wichtig, etwas über die Quichuagegend um den Sucre und Cochabamba zu erfahren.

Vor meiner Reise 1908–1909 war das ganze gewaltige Flachland Bolivia archäologisch vollständig unbekannt. Deshalb ist es auch meine Absicht, über die dort ausgeführten archäo-

logischen Rekognoszierungsarbeiten hier Bericht zu erstatten. Eine vorläufige Mitteilung über dieselben habe ich vorher drucken lassen.[1])

Man hat wirklich ein Recht dazu, in Bolivia von Gebirgsgegend und Ebene als zwei gewaltigen Gegensätzen zu sprechen, die, wie aus jeder Karte über Südamerika ersichtlich ist, scharf abgegrenzt sind. Die kleineren, von den Anden abgesonderten Gebirgsgebiete, die sich in dem großen Flachlande befinden, treffen wir hauptsächlich in Chiquitos, doch können sich die dortigen Erhebungen natürlich nicht mit den Alpenriesen der Anden messen. – Der Gegensatz zwischen Gebirgs- und Flachlandnatur ist selbstverständlich ein bedeutender.

Kein einziger Fluß ergießt sich von Bolivia in den Stillen Ozean. Ein großer Teil der Hochebene mit dem Lago Poopó und dem Lago Titicaca bildet ein geschlossenes Wassergebiet. Die Flüsse in einem Teile Süd-Bolivias vereinen sich mit dem Rio Pilcomayo und dem Rio Bermejo, Nebenflüssen des Rio Paraguay. In diesen Fluß strömen auch einige Wasserläufe in Chiquitos. Der nördliche Chaco ist ein äußerst wasserarmes Gebiet, wo mehrere kleine von den Anden kommende Flüsse im Sande verschwinden. Der ganze nördliche Teil Bolivias ist dagegen sehr reich an Wasser. Alle dortigen Flüsse sind Nebenflüsse des Rio Madeira und gehören somit dem Wassergebiete des Amazonenstromes an.

Die Flüsse in Nord-Bolivia sind zum großen Teil schiffbar und bilden deshalb die großen Fahrstraßen, wie sie dies sicher auch früher für die Indianer gewesen sind. Diese Flüsse überschwemmen während der Regenzeit große Teile des Landes, besonders Mojos, und man kann deshalb zu dieser Zeit nur mit dem Kanoe vorwärtskommen. In der trockenen Zeit fällt es auf denselben Ebenen schwer, anders als in den Flüssen einen Tropfen Wasser zu bekommen. In der Regenzeit besuchen sich die Nachbarn oft im Kanoe, während der trockenen Zeit sieht man diese Kanoes mitten auf den Ebenen, wo sich nicht die mindeste Feuchtigkeit findet. Ein mit den Verhältnissen Unbekannter könnte sich leicht die Frage vorlegen: Was wollen denn die Leute hier auf dem trockenen Lande mit Kanoes? Mojos ist ein eigentümliches Land, dort schwimmt man mit Ochsenwagen und geht mit Kanoes auf dem trockenen Lande.

An den Gebirgsabhängen sind die Flüsse natürlich nicht schiffbar. Jene sind in Bolivia von Sa. Cruz de La Sierra bis zur peruanischen Grenze (sowie weiter in Peru) mit den üppigsten Urwäldern bedeckt.

Südlich von Sa. Cruz bildet die Vegetation keine so scharfe Grenze zwischen dem Gebirge und der Ebene.

In meinem Buche „Indianer und Weiße"[2]) habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß das Bolivianische Flachland sich ungefähr bei Sa. Cruz in zwei Gebiete, ein regnerisches im Norden und ein trockenes im Süden, teilt, die für die dort wohnenden Menschen ganz verschiedene Naturverhältnisse darbieten. Eine große Menge der für die Indianer nördlich dieser Grenze sehr wichtigen Pflanzen, wie Pfeilgras[3]), paarig gelappte Palmen[4]), Barbasco[5]) und Ficusbäume haben ungefähr bei Sa. Cruz ihre Südgrenze, wie Caraguatá[6]), Algarrobo[7]) u. a. dort ihre Nordgrenze haben.

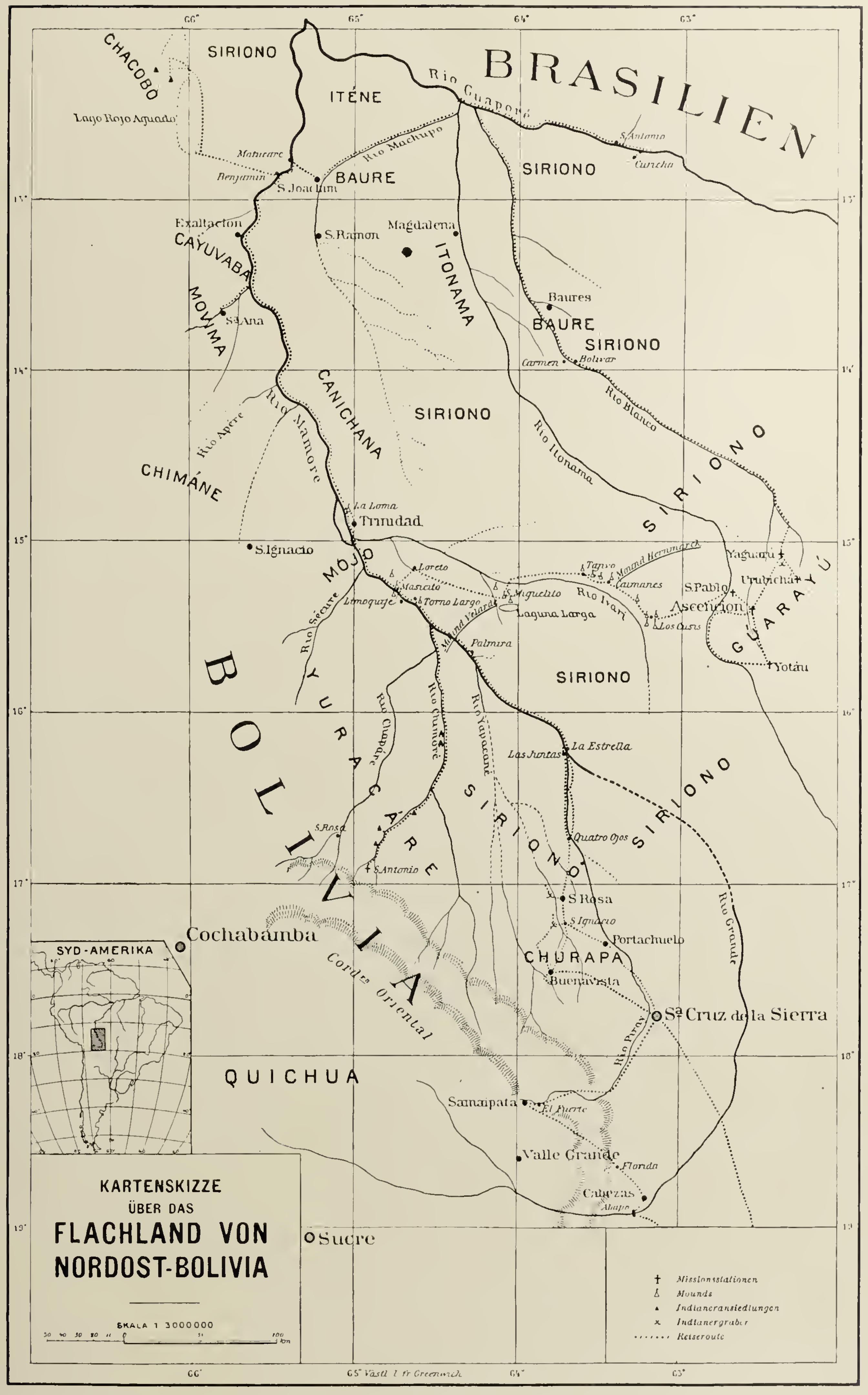
Wir können deshalb in Bolivia von drei natürlichen Kulturprovinzen sprechen:

1. den Gebirgsgegenden,
2. dem Flachland südlich des 17. und 18. Breitengrades,
3. dem Flachland nördlich des 17. und 18. Breitengrades.

In der ersten von diesen wohnen zwei Indianerstämme von Bedeutung, die Aymara und Quichua sowie Reste der Uru am Lago Titicaca und Rio Desaguadero.

In der zweiten leben die Chiriguano (die Guarani sind), die Chané (die Arowaken sind), die Choroti, Tapiete (guaranisiert), Mataco, (Vejos, Notén, Guisnay), Ashluslay, Toba und Tsirakua sowie mehrere Stämme in Chiquitos, von denen ich nicht weiß, ob ich sie zu dieser oder der folgenden Kulturprovinz rechnen soll.

1) Zeitschrift für Ethnologie Heft 5, 1910. 2) Stockholm 1911. 3) Gynerium saccharoides. 4) Attalea princeps usw. 5) Serjania perulacea, Magonia glabrata. 6) Bromelia serra. 7) Prosopis alba.


KARTENSKIZZE
ÜBER DAS
FLACHLAND VON
NORDOST-BOLIVIA
SKALA 1 3000000
SYD-AMERIKA
BRASILIEN
BOLIVIA
CHACOBO
SIRIONO
ITENE
BAURE
CAYUVABA
MOVIMA
ITONAMA
CANICHANA
CHIMÁNE
MOJO
YURACÁRE
GUARAYU
CHURAPA
QUICHUA
Rio Guaporé
Rio Machupo
Rio Mamore
Rio Itonama
Rio Blanco
Rio Grande
Rio Chapare
Rio Chimoré
Rio Yapacane
Rio Ivari
Rio Apere
Rio Piray
Cord. Oriental
Lago Rojo Aguado
Benjamin
S. Joaquim
Exaltacion
S. Ramon
Magdalena
Baures
Carmen
Bolivar
S. Ana
La Loma
Trinidad
S. Ignacio
Loreto
Limoquaje
Torno Largo
Laguna Larga
Palmira
S. Pablo
Ascencion
Yaguarú
Urubicha
Yotáu
Las Juntas
La Estrella
Quatro Ojos
S. Rosa
S. Antonio
Cochabamba
Portachuelo
Buenavista
Sa Cruz de la Sierra
Samaipata
El Fuerte
Valle Grande
Florida
Cabezas
Sucre
Missionsstationen
Mounds
Indianeransiedlungen
Indianergräber
Reiseroute

In der dritten die Mojo und Baure (die Arowaken sind), die Gúarayú (auch die Pauserna gehören hierher), die Guarani sind, die Itonama, Movima, Chimane, Moseténe, Yuracáre, Cayubaba, Canichana, Iténe, Araona, Toromona, Pacaguara u. a.

Von den hier genannten Stämmen spricht eine große Anzahl Sprachen, die außerhalb Bolivias nicht gekannt sind. Solche Stämme sind z. B. die Yuracáre, Movima, Cayubaba und viele andere.

In Ost-Bolivia haben wir somit zwei der weitverbreiteten Guaranigruppe angehörende Stämme, die in einem großen Teil von Südamerika sicher eine große Rolle als Kulturver mittler von Osten nach Westen gespielt haben.

Die Arowaken, die vielleicht die bedeutendsten Kulturvermittler in ganz Nord- und Ost-Südamerika gewesen sind, finden wir im Flachlande von der Grenze Brasiliens bis nach Argentinien hin repräsentiert.

Kein karaibischer Stamm lebt in Bolivia. Solche befinden sich jedoch an der Grenze selbst, wo die Palmella am Rio Guaporé Karaiben sind.

Eine andere Stammgruppe mit recht umfassender Verbreitung, die Repräsentanten, Pacaguara, Chacobo u. a., in Nord-Bolivia hat, sind die Pano.

Die im Süden wohnende Guaycurú- und Matacogruppe trifft man auch in Argentinien und Paraguay an.

Die Gebirgsgegenden in Bolivia werden von den Aymara und Quichua beherrscht, von denen die letzteren eine große Verbreitung außerhalb Bolivias haben, während die ersteren außer dort nur in einem kleinen Teil von Peru angetroffen werden. Man kann sagen, daß die Aymara zum größten Teile die Hochebenen in Bolivia, die Quichua die umgebenden Gebirgstäler beherrschen. Im Flachlande finden wir weder Aymara noch Quichua, wenn sie auch hier und da in den Urwaldtälern an den Gebirgsabhängen leben.

Gegenwärtig können wir, scheint es mir, mit keinen anderen Stämmen als Kulturvermittlern von Bedeutung rechnen, als den Quichua und Aymara, Arowaken, Guarani und möglicherweise den Pano. Wir können natürlich nicht wissen, ob nicht auch andere Stämme, von denen wir jetzt hier Reste antreffen, einmal in Südamerika von großer Bedeutung gewesen sind und große Verbreitung gehabt haben, gegenwärtig können wir aber mit ihnen nicht rechnen.

In Südamerika ist ein großes archäologisches Material gesammelt, das der Kenntnis von der Entwickelung und Verbreitung der dortigen Kultur vor der Entdeckung als Unterlage dienen kann. Eine absolute Chronologie hat man nirgends aufstellen können. Die Beiträge zu einer relativen Chronologie sind gering. Sie beschränken sich auf die von Uhle[1]) an der peruanischen Küste und Boman[2]) und Ambrosetti[3]) in Nord-Argentinien gemachten Studien. Derartige Funde und Forschungen brauchen wir in großem Umfange.

Nehmen wir an der wüsten Küste Perus archäologische Ausgrabungen vor, so sind wir so glücklich, nicht nur Steine und Ton anzutreffen, sondern wir finden auch die feinsten Kleider, Federschmuck u. dgl. Solche Funde können wir nicht in ganz Südamerika zu machen hoffen. In den meisten Gegenden sind nur solche Gegenstände erhalten, die einem feuchten Klima widerstehen konnten.

Wenn wir nun die Archäologie des bolivianischen Flachlandes studieren, so finden wir, daß die Hauptmasse des uns zugänglichen Materials aus Tongefäßen besteht. In dem dort herrschenden feuchten Klima haben nur Ton, Stein, Metall, Knochen und Muschelschalen der Fäulnis widerstanden. Die Zahl der Metallgegenstände ist äußerst gering. In den Sammlungen, die ich hier beschreiben will, sind von den auf der Ebene gefundenen Gegenständen nur einer aus Kupfer und drei aus Silber. Gegenstände aus Stein sind in diesen steinarmen Gegenden

---

1) Uhle, Max, Pachacamac. Philadelphia 1903. 2) Boman, E., Antiquités de la Région Andine usw. t. I–II., Paris 1908. 3) Ambrosetti, Juan B., Exploraciones Arqueológicas en la Pampa Grande. Revista de la Universidad de Buenos-Aires 1906.

nur wenig vorhanden und bieten für vergleichende Studien nur sehr wenig von Interesse. Was man an Knochen und bearbeiteten Muschelschalen findet, ist ebenfalls nicht viel. Tongefäße findet man dagegen in großer Menge, in vielen Formen und mit wechselnder Ornamentik.

Ähnliche Verhältnisse wie im bolivianischen Flachlande finden wir auch an der Mündung des Amazonenstromes und im übrigen in einem sehr großen Teile von Südamerika.

Es ist deshalb offenbar, daß wir unsere vergleichenden archäologischen Studien in Südamerika hauptsächlich auf die Keramik stützen müssen, denn in vielen Gegenden finden wir beinahe ausschließlich Keramik.

Die von mir im bolivianischen Flachlande vorgenommenen archäologischen Arbeiten sind in den Provinzen Sara, Mojos und Guarayos ausgeführt (s. die Karte).

Im folgenden werde ich zuerst über meine Beobachtungen und Funde bei diesen meinen Ausgrabungen berichten und dann einige Vergleiche ziehen.

Eine bedeutende Anzahl von Gegenständen ist hier nach hauptsächlich vom Maler A. Hjelm ausgeführten Zeichnungen wiedergegeben. Die vielen Abbildungen dienen, außer als Illustration des Textes, dazu, ein so vollständiges Bild der in Mojos gefundenen Keramik zu geben, wie es angängig ist. Dies scheint mir wichtig zu sein, da dort niemals vorher archäologische Untersuchungen stattgefunden haben.

BESCHREIBUNG VON GRÄBERN IN DER PROVINZ SARA.

Die Provinz Sara liegt nördlich von Sa. Cruz de la Sierra am Fuße der Anden. Sie wird von mehreren Flüssen, alles Nebenflüsse des Rio Mamoré, durchkreuzt. Die wichtigsten von ihnen sind der Rio Piray, Rio Yapacané mit dem Rio Palacios und Rio Ichilo. Der Rio Piray ist während der Regenzeit für kleine Flußdampfer bis Quatro Ojos schiffbar. Die Rio Yapacané, Rio Ichilo und Rio Palacios können teilweise im Kanoe oder in anderen kleineren Fahrzeugen befahren werden. Im Westen ist die Provinz kupiert, im Osten beinahe flach. Im Süden befinden sich große waldarme Gegenden, im Norden und Westen größere Wälder. Die Provinz Sara ist zum großen Teile fruchtbar und hat ein gesundes Klima.

In dieser Provinz wohnen, außer Weißen, die Churápaindianer, welche vom Rio Grande[1]) nach hier übergesiedelt sind, sowie wenige Chiriguano, die vor ihren eigenen Stammverwandten im Süden geflohen sind. Alle diese Indianer sind Christen und waren Missionskinder. Ehemals befand sich in San Carlos auch eine Yuracáre-Mission. Bei meinem Besuche dort fand ich einen einzigen Indianer dieses Stammes. Diese Yuracáre werden hier Mayúqui genannt. D'Orbigny nennt sie Solostos. Außer diesen Indianern finden sich in der Provinz Sara Sirionoindianer, die von den Weißen vollständig unabhängig und ihnen feind sind.

Während meines Aufenthaltes in der Provinz Sara hatte ich mein Hauptquartier in San Ignacio bei Don Casiano Gutierrez. Dieser erzählte mir, daß an verschiedenen Stellen in der Gegend große Urnen und Topfscherben gefunden worden seien. Er war mir auch dabei behilflich, die Ortsbevölkerung nach solchen Sachen zu befragen.

Auf zwei der Plätze, die ich auf diese Weise erfuhr, stellte ich Ausgrabungen an. Der eine liegt nicht weit von San Ignacio am Rio Palacios und der andere an demselben Flusse nahe Santa Rosa.

GRÄBER AM RIO PALACIOS 1.

(Sign. P. 1, P. 2 usw.)

Grab P. 1, Fig. 1–9. Dieses Grab lag ca. 1 km vom Rio Palacios in einer kleinen waldbestandenen Erhebung.

Alle in der Provinz Sara gefundenen Gräber liegen unter flachem Boden. Es wurde dadurch entdeckt, daß jemand den Boden des ganz an der Erdoberfläche liegenden Deckels eingetreten hatte. Im übrigen war das Grab vollständig unberührt und unbeschädigt.

1) Viedma, Descripcion de la provincia de Santa Cruz de la Sierra (1793) im Angelis: Coleccion de obras y documentos relativos à la historia antigua y moderna de las provincias del Rio de la Plata t. III. Buenos-Aires 1836. S.86.

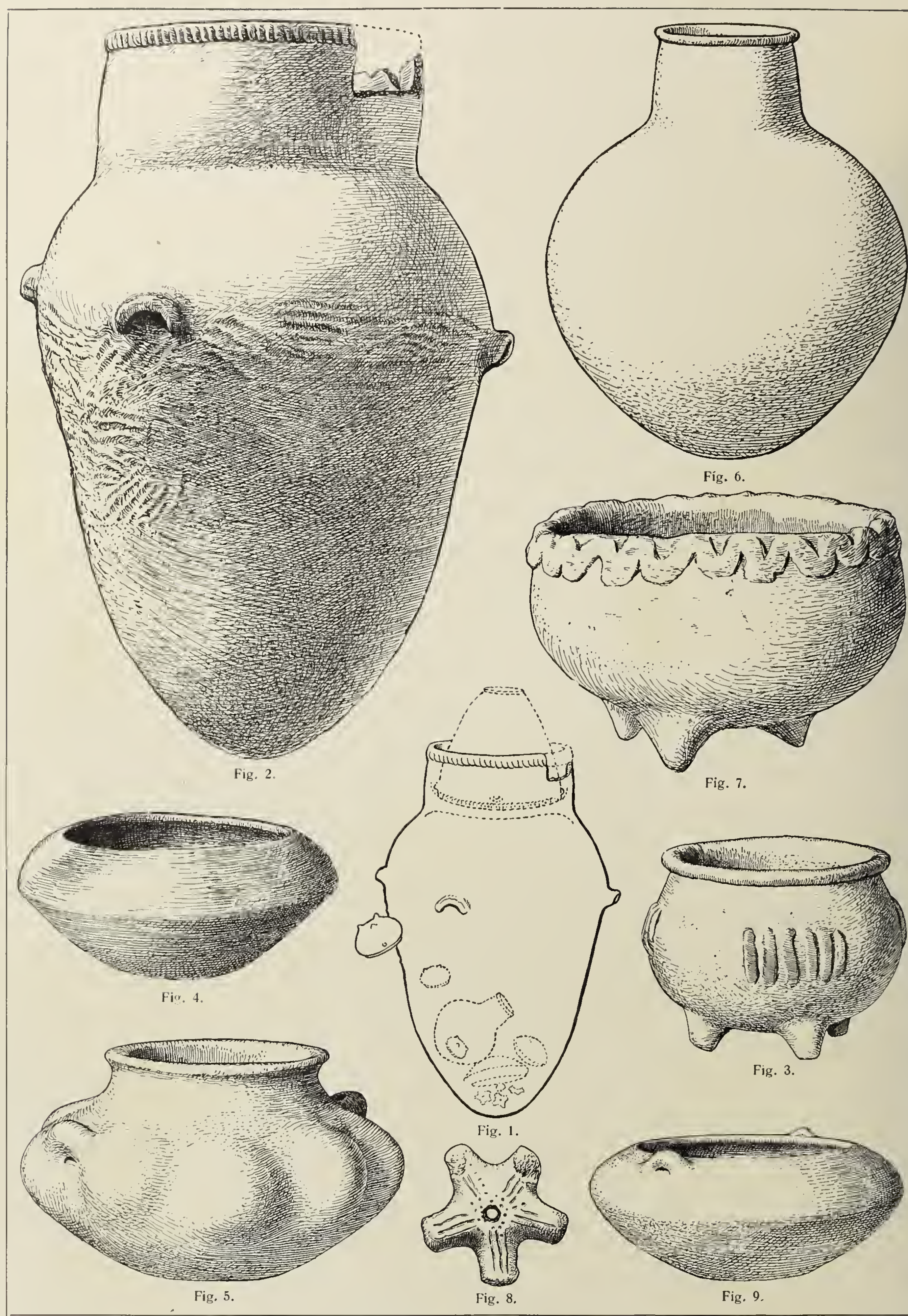


Fig. 1. Graburne P. 1 mit Deckel und Beigaben, Rio Palacios. Fig. 2. (1/9 nat. Gr.) Urne zu der vorhergehenden. Fig. 3. (1/2) Außerhalb P. 1 gefundene Schale mit Ornamenten aus aufgelegten Tonrollen. Fig. 4. (1/2) In P. 1 gefundene Schale. Fig. 5. (1/2) Außerhalb P. 1 gefundene Schale. Fig. 6. (1/4) In P. 1 gefundener Topf. Fig. 7. (1/2) Außerhalb P. 1 gefundene Schale. Fig. 8. (1/2) In P. 1 gefundene Spindelscheibe (?) mit eingeritzten Ornamenten. Fig. 9. (1/4) In P. 1 gefundene Schale.

Das Grab P. 1 bestand aus einer gewaltigen Urne grober Töpferware (Fig. 2) und war mit einem konischen Tongefäß bedeckt, das auf einem Rande an der Innenseite des Halses der Urne so ruhte, daß es nicht in dieselbe hineinfallen konnte.

Höchstens ein Drittel der Urne war mit Erde angefüllt. In dieser fanden wir einen Topf (Fig. 6) und vier Schalen (Fig. 4 u. 9), $2\frac{1}{2}$ Spindelscheiben sowie ein ganz kleines Kniescheibenstückchen eines Menschen.

Um die Graburne, die gleich dem Deckel mit vier halbmondförmigen Griffen versehen ist, fanden wir mehrere umgedrehte Schalen (Fig. 3, 5, 7), einige Tonscherben, einen unausgehöhlten Stein, um darauf zu mahlen, und zwei flache, ovale Steine, um damit zu mahlen.

Die große schwere Urne sowie die Beigaben, mit Ausnahme des Mahlsteines, habe ich nach Schweden heimgeführt. Es ist sicher eine der größten Graburnen, die von Südamerika nach Europa gekommen sind.

Um Grab P. 1 untersuchte ich mit der Sonde ein ausgedehntes Gebiet, konnte aber ganz in der Nähe weder mehr Gräber noch Reste eines Wohnplatzes finden.

Daß die Gräber hier mit der Sonde gesucht werden konnten, kam daher, weil die Erde keine Steine enthielt. Steckt man die Sonde in den Boden und trifft auf einen harten Gegenstand, so ist es sicher ein Gefäß oder eine Topfscherbe. Stößt man mit der Sonde leise an den harten Gegenstand, so hört man am Klange, ob es eine Topfscherbe ist oder nicht.

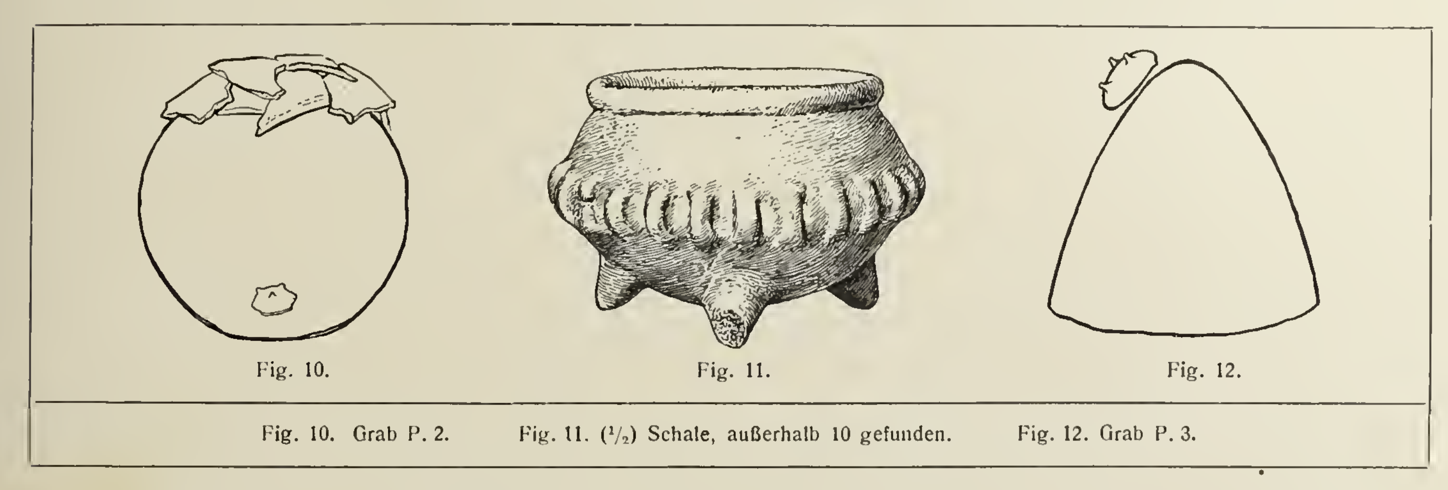


Fig. 10. Fig. 11. Fig. 12.

Fig. 10. Grab P. 2. Fig. 11. ($\frac{1}{2}$) Schale, außerhalb 10 gefunden. Fig. 12. Grab P. 3.

Grab P. 2, Fig. 10–11. Dieses Grab (Fig. 10) lag einige hundert Meter von dem vorigen. Wir fanden es mit der Sonde. Es bestand aus einem mit Scherben bedeckten Topf mit abgeschlagenem Hals. Um die Urne fanden wir außer Topfscherben eine zerbrochene und eine ganze Schale (Fig. 11). Letztere lag an die Urne gedrückt, die keine Knochenreste enthielt.

Grab P. 3, Fig. 12. Von diesem Grabe erfuhr ich durch einen Mestizen, der es fand, als er Löcher für die Pfosten seiner Hütte grub. Es war zerstört. Die Graburne hat laut der Beschreibung die Form gehabt, wie sie das Bild wiedergibt. Über ihr fand man eine Schale.

In derselben Gegend wie diese drei Gräber sind viele solche gefunden, aber stets von Schatzgräbern zerstört worden. Der Boden ist hier etwas wellenförmig. Richtige Hügel kommen nicht vor. Man trifft die Gräber aber immer in dem höchst gelegenen, während der Regenzeit nicht überschwemmten Boden.

GRÄBER AM RIO PALACIOS 2.

(Sign. R. 1, R. 2 usw.)

Diese Grabstätte liegt ebenso wie die vorhergehenden auf dem linken Ufer des Rio Palacios, ungefähr eine halbe Meile von Sa. Rosa, im Urwalde. Den Jägern ist bekannt, daß der Wald dort sehr reich an Topfscherben ist, die man besonders vor den Höhlen der Gürteltiere antrifft. Diese graben sich in die Kulturlager und in die Gräber ein und werfen die Topfscherben auf den Erdboden heraus.

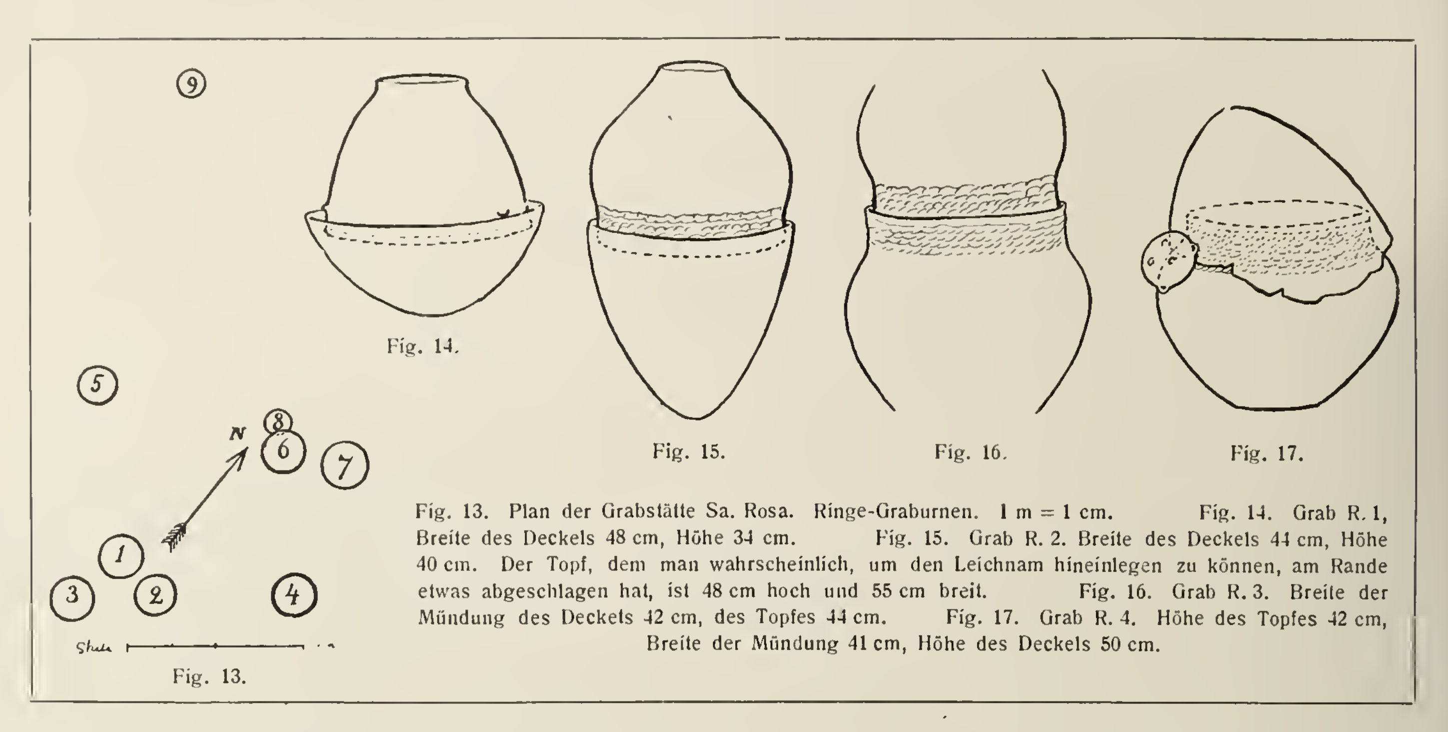


Fig. 13. Plan der Grabstätte Sa. Rosa. Ringe-Graburnen. 1 m = 1 cm. Fig. 14. Grab R. 1, Breite des Deckels 48 cm, Höhe 34 cm. Fig. 15. Grab R. 2. Breite des Deckels 44 cm, Höhe 40 cm. Der Topf, dem man wahrscheinlich, um den Leichnam hineinlegen zu können, am Rande etwas abgeschlagen hat, ist 48 cm hoch und 55 cm breit. Fig. 16. Grab R. 3. Breite der Mündung des Deckels 42 cm, des Topfes 44 cm. Fig. 17. Grab R. 4. Höhe des Topfes 42 cm, Breite der Mündung 41 cm, Höhe des Deckels 50 cm.

Wir fanden hier in einem Kulturlager acht Graburnen in einer Gruppe (Fig. 13) und außerdem in der Nähe eine neunte. Die acht Gräber liegen so, daß es nicht unmöglich ist, daß sie, wie es die Chiriguano u. a. Stämme zu tun pflegen, in einer Hütte vergraben gewesen sind.

Grab R. 1, Fig. 14. Keine Beigaben. Eine Masse Tonscherben um die Urne.

Grab R. 2, Fig. 15. Enthielt Reste eines Skeletts eines Erwachsenen, mit dem Gesicht nach Osten gekehrt. Der untere Topf war eine Urne mit abgeschlagenem Rand. Topfscherben lagen um die Urne.

Grab R. 3, Fig. 16. Enthielt Skelettreste eines Erwachsenen. Wenig Topfscherben um die Urnen.

Grab R. 4, Fig. 17. Enthielt Skelettreste eines Erwachsenen. Eine Schale, Topfscherben außerhalb des Grabes.

Grab R. 5, Fig. 18. Oberer Topf Fig. 19. Der Deckel ganz mit Erde angefüllt. Enthielt Skelettreste eines Erwachsenen, der zusammengekauert gesessen hatte. Schädel mit dem Gesicht nach oben. Das Grab vollständig bewahrt.

Grab R. 6, Fig. 20. Untere Urne Fig. 21. Enthielt Skelettreste eines Erwachsenen. Schädel nach Westen, mit dem Gesicht nach unten. Außerhalb des Grabes außer Topfscherben eine Spindelscheibe.

Grab R. 7, Fig. 22. Deckel abgeschlagen, großes Gefäß. Enthielt Reste eines erwachsenen Skeletts. Beigaben lagen auf dessen Boden. In diesem Grabe fand ich eine Bronzeplatte (Fig. 23), drei Silberplatten (Fig. 24) und Halsbandperlen? aus Knochen (Fig. 25).

Eine im Technischen Bureau von Landin in Stockholm ausgeführte Analyse der Bronzeplatte ergab folgendes Resultat:

Kupfer	89,35 Proz.	Antimon	Spuren
Zinn	10,34 „	Wismut	Spuren
Zink	0,28 „		

Diese Metallgegenstände haben die Indianer in der Provinz Sara, falls sie nicht etwa vom Zeitpunkt der Eroberung sind und somit von den Weißen erhalten wurden, sicher von den Gebirgsgegenden erhalten (s. w. S. 252).

Grab R. 8, Fig. 26. Enthält Fragmente eines Kinderskeletts.

Grab R. 9, Fig. 27. Enthielt Fragmente eines Kinderskeletts. Mit diesem fand ich zahlreiche Halsbandperlen? aus Knochen (Fig. 28). Über dem Kinderskelett fand ich ein stark vermodertes Stück eines Schädels, die Hirnpartie eines Scelidotherium. Bei etwas starker Phantasie könnte man natürlich sagen, daß der Fund eines Scelidotheriumknochens in einer

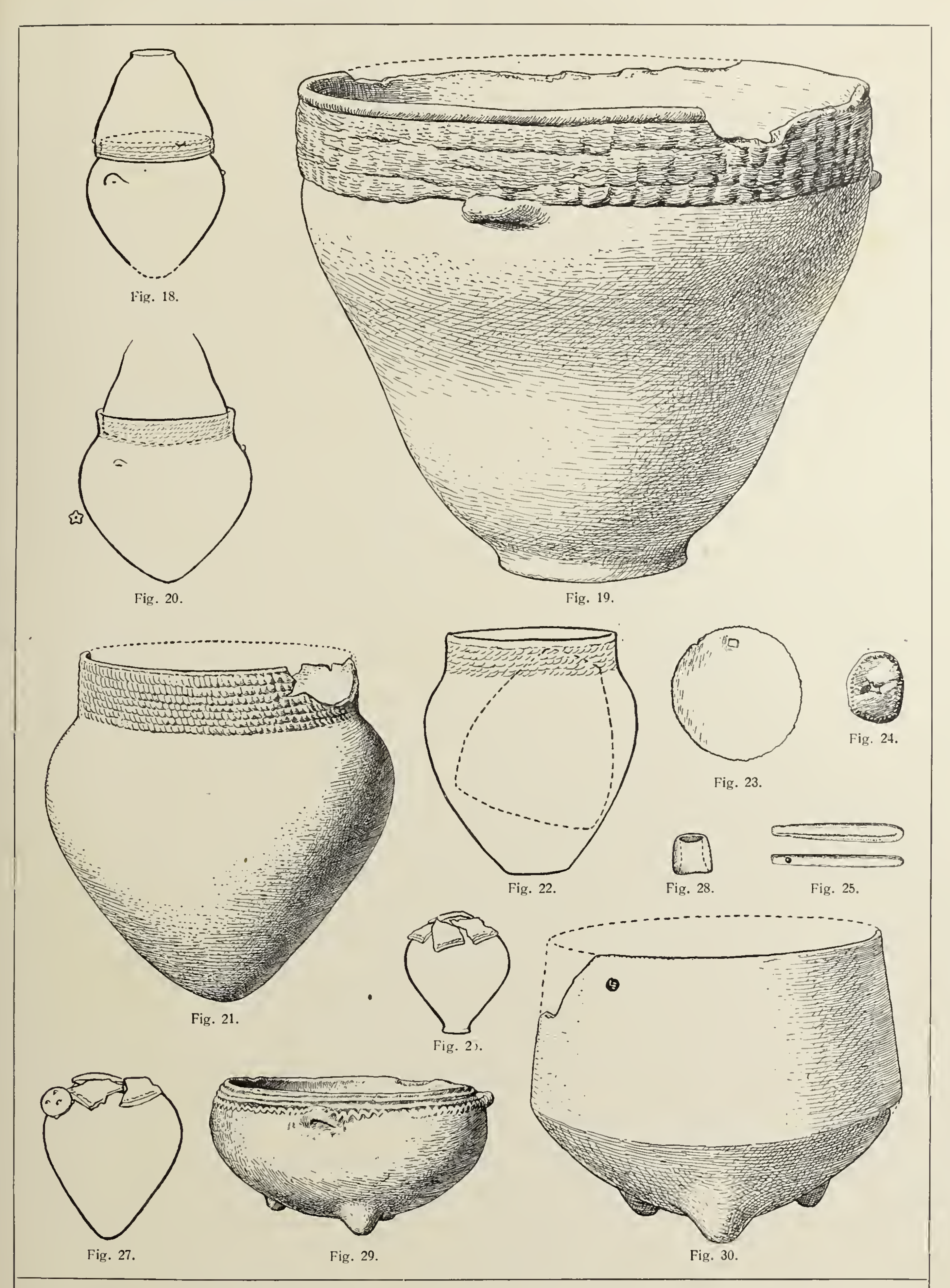


Fig. 18. Grab R. 5. Mündung des Deckels 41 cm, des Topfes 37 cm. Fig. 19. ($^1/_4$) Deckel des Grabes R. 5. Fig. 20. Grab 6. Außerhalb des Grabes eine Spindelscheibe. Fig. 21. ($^1/_9$) Urne des Grabes R. 6. Fig. 22. Grab R. 7. Höhe des Deckels 55 cm, Mündung 48 cm. Höhe des Topfes 81 cm, Mündung 59 cm. Fig. 23. ($^1/_4$) Bronzeplatte von Grab R. 7. Fig. 24. ($^1/_2$) Silberne Gegenstände von Grab R. 7. Fig. 25. ($^1/_2$) Halsbandperlen (?) aus Knochen von Grab R. 7. Fig. 26. Grab R. 8. Höhe des Topfes 33 cm, Breite 38 cm. Fig. 27. Grab R. 9. Höhe des Topfes 52 cm, Breite der Mündung 35 cm. Fig. 28. ($^1/_2$) Halsbandperlen (?) aus Knochen von R. 9. Fig. 29. ($^1/_2$) Bei R. 9 gefundene Schale. Fig. 30. ($^1/_2$) Unweit R. 9 gefundene unvollständige Schale.

geschlossenen Graburne darauf hindeutet, daß diese Riesenfaultiere gleichzeitig mit dem Menschen gelebt haben. Mir erscheint jedoch die Annahme richtiger, daß das in der Urne R. 9 begrabene Kind die Hirnschale eines fossilen Scelidotherium als Spielzeug gehabt hat. Knochen von Megatherium sind nicht sehr weit von diesen Gegenden bei Samaipata gefunden worden. Sehr gut möglich ist auch, daß fossile Säugetiere schon in den zahlreichen Barrancas zwischen Buenavista und Sa. Cruz de la Sierra vorkommen können. Andernfalls muß man annehmen, daß das Scelidotherium hier noch zu einer Zeit gelebt hat, zu der der Mensch schon Metalle kannte und eine schöne Keramik hatte.

Zu diesem Grabe gehörte auch die kleine hier abgebildete schöne Schale (Fig. 29).

Außerhalb des Grabes R. 9 fanden wir auch zahlreiche Topfscherben, und darunter ein Stück einer in der Form ungewöhnlich schönen Schale (Fig. 30).

IN DER PROVINZ SARA GEMACHTE ANDERE FUNDE.

Außer den hier erwähnten Grabfunden habe ich in der Provinz Sara von Kolonisten ein Tongefäß und einige Steinäxte, die sie gefunden haben, gekauft oder erhalten. Die Steinaxttypen sind hier abgebildet (Fig. 31–33).

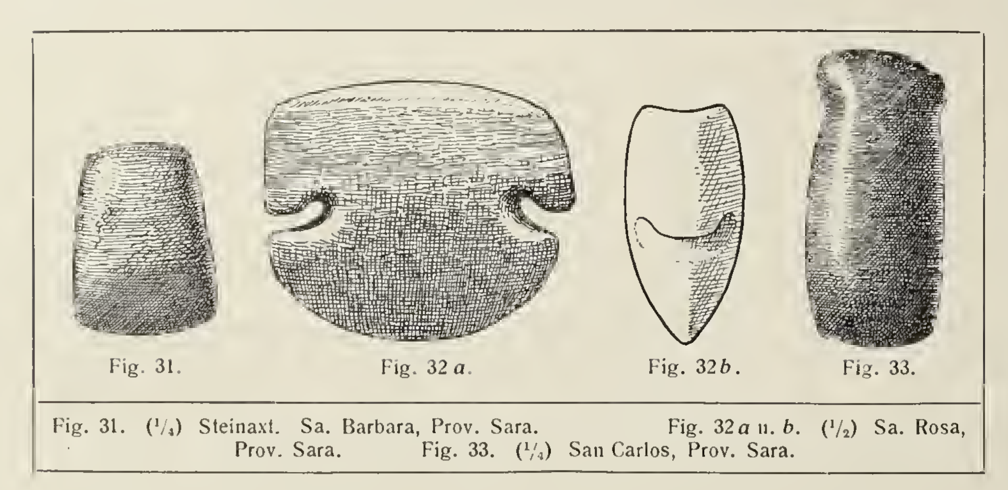

Fig. 31. Fig. 32 *a*. Fig. 32 *b*. Fig. 33.

Fig. 31. (1/4) Steinaxt. Sa. Barbara, Prov. Sara. Fig. 32 *a* u. *b*. (1/2) Sa. Rosa, Prov. Sara. Fig. 33. (1/4) San Carlos, Prov. Sara.

DIE KERAMIK IN SARA.

Die großen Graburnen ähneln sehr den noch von den Chané und Chiriguano angewendeten. Ein großer Teil von diesen ist indessen glatt und der Rand mit Fingereindrücken geziert. Diese Ornamentik hat eine sehr charakteristische Ausbreitung (s. S. 254).

Die kleinen Tongefäße von Sara haben oft drei Füße und verweise ich in dieser Beziehung auf S. 253, wo ich deren Verbreitung in Südamerika schildere.

Ich habe hier einige wenige Topfscherben gefunden, die bemalt sind. Die Ornamente sind einfache Linien, die zuweilen zu Rauten gekreuzt sind. Die meisten Ornamente an den Rändern sind dagegen, außer durch Fingereindruck, dadurch zuwege gebracht, daß auf die Gefäße Rollen aus Ton gelegt worden sind (Fig. 3). Diese Ornamente scheinen hier keine charakteristische Verbreitung zu haben, sondern zu den sporadisch auftretenden zu gehören. Nur auf Topfscherben, die ich im Urwalde bei Buturo[1]) nahe der Grenze zwischen Peru und Bolivia gesammelt, habe ich diese Ornamentik allgemein angetroffen.

Im übrigen wird die Keramik hier durch Nichtvorhandensein von wirklichen Henkeln, durch das Vorhandensein von Schnürlöchern und kleinen Schnürhenkeln und durch das Vorkommen von Tongefäßen mit einem scharfen Rande in der Mitte gekennzeichnet.

Von größtem Interesse ist es natürlich, den Beweis zu erbringen zu suchen, von welchen Stämmen die Gräber in den Urwäldern von Sara sind. Auf dieses Problem beabsichtige ich hier später nach Beschreibung meiner übrigen Funde zurückzukommen (s. S. 254).

ARCHÄOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN IN MOJOS.

Die Ausgrabungen, die ich in Mojos vorgenommen habe, betreffen die Gegend um den Rio Ivari und am Rio Mamoré nicht weit von Trinidad.

Der Rio Mamoré ist nach Aufnahme des Rio Grande der bedeutendste Fluß Bolivias und

1) Erland Nordenskiöld. Arkeologiska undersökningar; Perus och Bolivias gränstrakter 1904–1905. Kungl. Svenska Vetenskapsakademiens Handlingar. Band 42. No. 2. Uppsala und Stockholm 1906.

auf einem großen Teil das ganze Jahr über selbst für kleinere Dampfboote befahrbar. Er ist das natürliche Verbindungsglied zwischen Sa. Cruz de la Sierra und den Gummigegenden. Auch als Wanderweg für die Indianer muß dieser Fluß stets von großer Bedeutung gewesen sein. Wir treffen auch dort noch eine ganz große Anzahl Indianerstämme an. Fangen wir von oben an, so haben wir zuerst die Yuracáre, dann kommen die Mojo (Trinitario, Loretano, S. Ignaciano) beiderseits des Flusses, hierauf die Canichana auf dem rechten, die Movima und Cayubaba auf dem linken Ufer usw. Mit Ausnahme der Yuracáre sind alle diese Stämme schon zivilisiert.

Der Rio Ivari ist ein kleinerer Nebenfluß des Rio Mamoré und nur während der Regenzeit schiffbar.

Im Vorhergehenden habe ich erwähnt, daß Mojos ein während der Regenzeit zum großen Teil überschwemmtes Flachlandgebiet ist. Es besteht teils aus großen Pampas, teils aus Wäldern längs der Flußufer. Hier und da sind die Pampas durch kleine Wälder unterbrochen, die die Weißen Inseln „Islas" zu nennen pflegen.

Sehr charakteristisch für Mojos ist der vollständige Mangel an Steinen. Man kann monatelang in Mojos sich aufhalten, ohne einen einzigen Stein gesehen zu haben, der nicht von Menschen nach dort importiert ist. Eine solche Steinarmut ist sicher in einem großen Teile von Brasilien sowie auch im Chaco etwas Gewöhnliches. Hartt[1]) sagt z. B., daß auf der Insel Marajo, wo man bekanntlich bedeutende archäologische Funde gemacht hat, Gegenstände aus Stein äußerst selten sind.

In Mojos findet man zahlreiche durch Menschen geschaffene Hügel, in den meisten Fällen sicher zum Schutze vor Überschwemmungen; zwischen diesen Hügeln führen oft wallförmig gebaute Wege, auf denen man auch während der Überschwemmungszeit bequem von einem Dorfe zum andern kommen konnte.

Von diesen Hügeln habe ich einen nahe San Miguelito untersucht, den ich Mound Velarde, einen nahe Caimanes, den ich Mound Hernmarck und einen unweit des Rio Mamoré, den ich Mound Masicito genannt habe. Außerdem habe ich verschiedene andere Mounds flüchtig untersucht.

Von den weißen Kolonisten, die oft auf diesen Mounds wohnen, habe ich gehört, daß in ganz Mojos eine Unmasse von solchen, voll mit Topfscherben, beiderseits des Rio Mamoré vorhanden ist.

Von Südamerika kenne ich solche von Menschen zum Schutze gegen Überschwemmungen aufgeworfenen Mounds nur von der Insel Marajo[2]) an der Mündung des Amazonenstromes.

MOUND VELARDE.

(Die Gräber sind V.1, V.2 usw. signiert.)

Dieser Wohn- und Begräbnisplatz liegt ca. 5 km von San Miguelito (60 km von Loreto) in südöstlicher Richtung in einer großen Waldung, einer sogen. „Isla". Ein Teil des Waldes ist gerodet und bebaut. Jetzt wohnen hier ein paar Chiquitanofamilien, die in den Diensten des Besitzers von San Miguelito, Dr. Velarde stehen. Vor ungefähr 25 Jahren wohnten dort noch wilde Indianer, wahrscheinlich Siriono, die sich aber in südlicher Richtung zurückgezogen haben. Über die ganze 2–3 km^2 große Waldung trifft man Topfscherben und mehrere Erdgruben. Am deutlichsten ist der Wohnplatz um die Chiquitanohütten. Eine von diesen liegt auf einem von Menschen aufgeworfenen Hügel von etwas über 5 Meter Höhe, 45 Meter Länge und 25 Meter Breite (Fig. 34D). Dieser besteht aus harter Erde ohne Kies und Steine und enthält nur sehr wenig Topfscherben. Ein kleinerer Mound liegt in der Nähe jenes. Nördlich, östlich und westlich von den größeren Mounds breitet sich ein 2–3 Meter mächtiges Kulturlager aus. An mehreren Stellen befinden sich große Erdgruben, aus denen man offenbar Erde zum Bau dieser

1) Hartt, Contribuições para a Ethnologia do valle do Amazonas. Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Vol. VI. Rio de Janeiro 1885. 2) Hartt, Contribuições para a Ethnologie do Valle do Amazonas. Arch. do Museu Nacional. Volume VI. Rio de Janeiro 1885. S. 20.

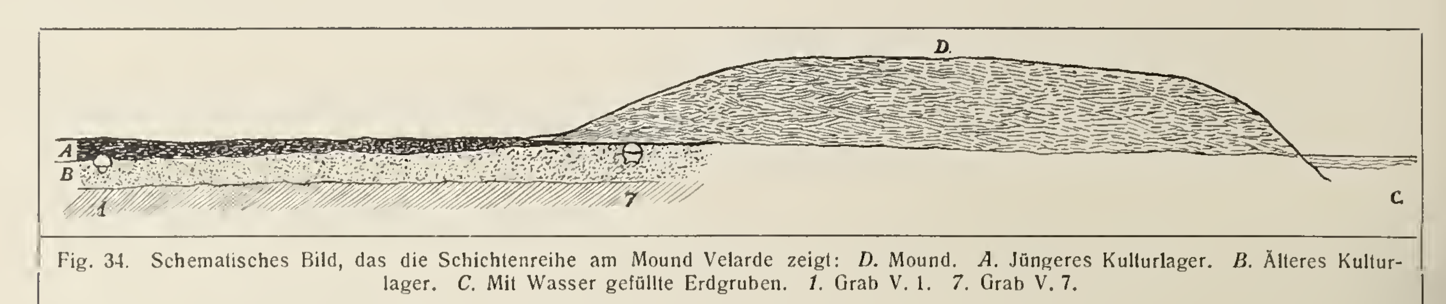


Fig. 34. Schematisches Bild, das die Schichtenreihe am Mound Velarde zeigt: *D.* Mound. *A.* Jüngeres Kulturlager. *B.* Älteres Kulturlager. *C.* Mit Wasser gefüllte Erdgruben. *1.* Grab V. 1. *7.* Grab V. 7.

Hügel und möglicherweise zur Erhöhung des Bodens auch auf anderen Stellen entnommen hat. Diese Erdgruben sind jetzt voller Wasser und können auch zur Aufbewahrung von Wasser in trockenen Zeiten gedient haben.

An mehreren Stellen habe ich Einschnitte in das ausgedehnte Kulturlager gemacht und dort folgendes gefunden.

Ein oberes Lager *A* (Fig. 34) mit Topfscherben, Muschelschalen und Knochen mit einer typischen Dreifußkeramik. Dieses Lager nahm an der Erdoberfläche seinen Anfang und endete in einer Tiefe von 50 cm bis 2 Meter. Unmittelbar darunter war ein Lager *B* mit Stücken einer vollständig verschiedenen Keramik, Muschelschalen und Knochen. Das Lager *B* ging ungefähr 3 Meter tief und ruhte auf einer von Menschenhänden unberührten Erdschicht. Die Mächtigkeit der Lager schwankte natürlich an den einzelnen Stellen bedeutend. Gleichwohl konnte man finden, daß das obere *A* ein gutes Stückchen vom Hügel und das untere B nahe und unter dem Hügel am mächtigsten war.

Da eine nähere Untersuchung des Mounds natürlich von Interesse war, machte ich einen Schnitt durch einen Teil desselben und fand hier ein drei Meter mächtiges Lager von aufgebauter Erde mit äußerst wenig Topfscherben aus einer neueren Zeit und darauf einen Kohlenrand, der ebenfalls Topfscherben von der jüngeren Schicht enthielt sowie unter diesen ein mächtiges Kulturlager aus älterer Zeit. Hier fand ich auch eine große unbemalte Graburne (Grab V.7).

Bei den Ausgrabungen in den Kulturlagern fanden wir zwölf Gräber, wovon zehn Graburnen und zwei Skelette die direkt in der Erde begraben waren. Von diesen Gräbern gehören die Graburnen offenbar einer jüngeren Zeit an. Die beiden Skelette sind älter. Die Gräber kommen überall im Kulturlager, jedoch niemals in größerer Anzahl zusammen vor. Man trifft sie einzeln oder in kleineren Gruppen.

Grab V. 1, V. 2, V. 3, V. 4.

Bei 1 (Fig. 34) fanden wir vier Gräber hier, numeriert V. 1, V. 2, V. 3, V. 4. Das erste (Fig. 35) hat einem Erwachsenen angehört, von dem wir einige Skelettreste fanden. Das Gesicht war gegen Osten gerichtet. Die übrigen enthielten keine Spur von Knochen. Es waren ganz einfache mit Deckeln bedeckte Töpfe (Fig. 36, 37). Keine der Urnen enthielt Beigaben. Solche fand ich auch ebensowenig außerhalb der Gräber. V. 1 lag, vom Deckel gerechnet, 80 cm, V. 2, V. 3, V. 4 1 m 20 cm tief. Die untere Urne V. 1 ist hier abgebildet (Fig. 38). Der Deckel dieser hat ein rundes Loch im Boden.

Von den übrigen Graburnen sind V. 7, V. 8, V. 10 hier abgebildet (Fig. 39, 40, 41).

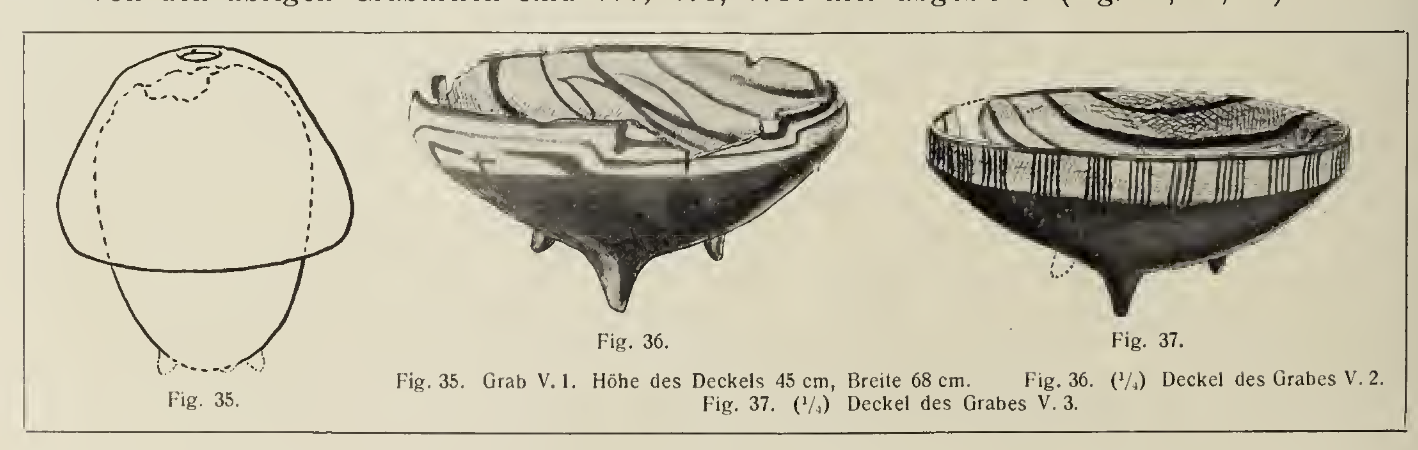


Fig. 35. Fig. 36. Fig. 37.

Fig. 35. Grab V. 1. Höhe des Deckels 45 cm, Breite 68 cm. Fig. 36. (1/4) Deckel des Grabes V. 2. Fig. 37. (1/4) Deckel des Grabes V. 3.

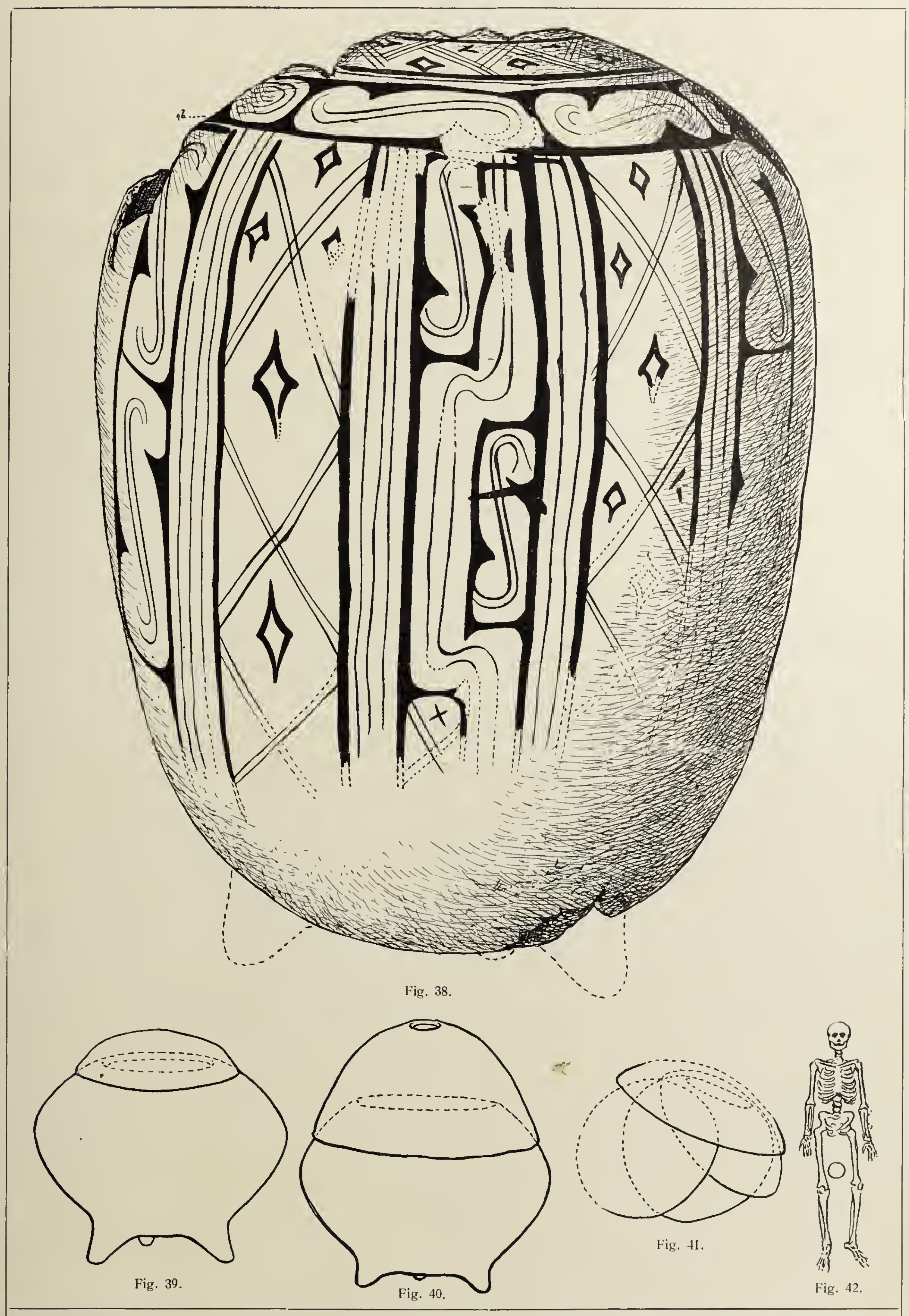


Fig. 38. Fig. 39. Fig. 40. Fig. 41. Fig. 42.

Fig. 38. (1/4) Urne von V. 1. Fig. 39. Grab V. 7. Breite der Urne 84 cm, innere Höhe 60 cm, Breite der Urnenmündung 40 cm. Der Deckel ist Fig. 79 wiedergegeben. Fig. 40. Grab V. 8. Breite der Urne 83 cm, innere Höhe 60 cm, Breite der Mündung 52 cm. Fig. 41. Grab V. 10. Urne, Höhe 52 cm, Breite der Mündung 35 cm. Fig. 42. Grab V. 11.

Grab V. 7, Fig. 39. Dieses enthielt zwei Schenkelknochen eines Erwachsenen und im übrigen nichts, nicht einmal Spuren vermoderter Knochen. In diesem Grabe hätte ein erwachsener Mensch ohne Schwierigkeit Platz gehabt, es ist aber offenbar als sekundäre Bestattung angewendet worden. Es lag, wie schon erwähnt, unter dem Mound in einer Tiefe von 3 m. Es war mit einem Gefäß, das wahrscheinlich zum Mahlen diente, bedeckt (Fig. 79).

Grab V. 8, Fig. 40. Enthielt Skelettreste eines Erwachsenen. Das Gesicht nach Norden gekehrt. Der Deckel ist mit einem runden Loche im Boden versehen. Das Grab lag 70 cm unter der Erdoberfläche.

Grab V. 10, Fig. 41. Dieser Topf mit kleiner Mündung (Breite 32 cm) enthielt Knochen eines erwachsenen menschlichen Skeletts. Das Gesicht war nach Osten gerichtet. Zu diesem Grabe gehörten außer dem Deckel zwei gerillte Gefäße von dem auf Fig. 79 wiedergegebenen Typus. Das Grab lag 80 cm unter der Erdoberfläche.

In V. 8 und V. 10 fanden wir keine Beigaben.

Die liegend begrabenen Skelette gehören mit aller Wahrscheinlichkeit dem älteren Lager B an. Das hier abgebildete V. 11 (Fig. 42) hatte eine Schale zwischen den Beinen. Diese ist offenbar von der älteren Keramik. Das Skelett lag 1 m 80 cm unter der Erdoberfläche.

Aus den hier vorgenommenen Ausgrabungen können wir, wie gesagt, sehen, daß wir bei Mound Velarde zwei ganz verschiedene Kulturlager übereinander finden.

Die Keramik des unteren Lagers B unterscheidet sich von dem in dem oberen A u. a. durch Folgendes. Im unteren Lager fehlt die Dreifußkeramik, die im oberen Lager allgemein ist. Dort fehlen auch die Reibschalen aus gebranntem Ton (Fig. 79) und längliche Rollen zum Mahlen. Dort trifft man eine Art eigentümlichen Gerätes (Fig. 76), das in dem oberen Lager fehlt. Einige Gefäße im unteren Lager haben vier Füßchen gehabt (Fig. 66), was ich an anderen Stellen hier nicht gesehen habe. Im übrigen ist die Keramik in beiden Lagern sowohl in der Form wie in den Ornamenten ganz verschieden. Die Variation in der Form der Tongefäße ist im unteren Lager viel größer als im oberen.

Der Unterschied in der Keramik der verschiedenen Lager ist so scharf, daß man, außer da, wo die Lager etwas gemischt sind, sich niemals irrt, in welchem Lager man gräbt.

Die Keramik sowohl für die ältere wie für die jüngere Zeit ist doch hier so typisch, daß ich einen in einer Mischung der beiden Lager liegenden Haufen Topfscherben ohne Schwierigkeit sortieren könnte.

Der Platz ist wahrscheinlich von einem Stamme bewohnt worden, der möglicherweise auf Pfahlbauten gelebt hat, was ich aus der ungeheuren Menge dünner, zerbrechlicher, nicht zertretener Schnecken in diesem Kulturlager schließen möchte. Offenbar waren die Mounds zu der Zeit, wo diejenigen Indianer hier lebten, die die ältere Keramik hinterlassen haben, noch nicht aufgeworfen. Dieselbe scheint erst in der Zeit der jüngeren Keramik und erst nachdem die Schöpfer dieser Tongefäße den Platz einige Zeit bewohnt haben, entstanden zu sein. Dies geht daraus hervor, daß ich unter dem Mound ein bedeutendes Kulturlager aus der älteren Zeit von einem dünnen Kulturlager aus der jüngeren Zeit überlagert gefunden habe.

Zu beachten ist, daß das jüngere Lager zutage tritt, der Mound also wahrscheinlich nur zufällig, nachdem die Erzeuger der jüngeren Keramik den Platz verlassen hatten, bebaut gewesen ist.

Bevor ich diesen interessanten Mound verlasse, möchte ich die Gegenstände, die ich dort gefunden habe und von denen mehrere hier abgebildet sind, etwas näher beschreiben.

DIE ÄLTERE KERAMIK U. A. IM MOUND VELARDE.

Bis auf die Schale im Grabe V. 11 habe ich von dieser Keramik nur Wohnplatzfunde gemacht, also nur größere und kleinere Stücke von Tongefäßen gefunden. Aus diesen (Fig. 44—67) können wir ersehen, daß hier in der Form der Gefäße eine große Abwechselung geherrscht

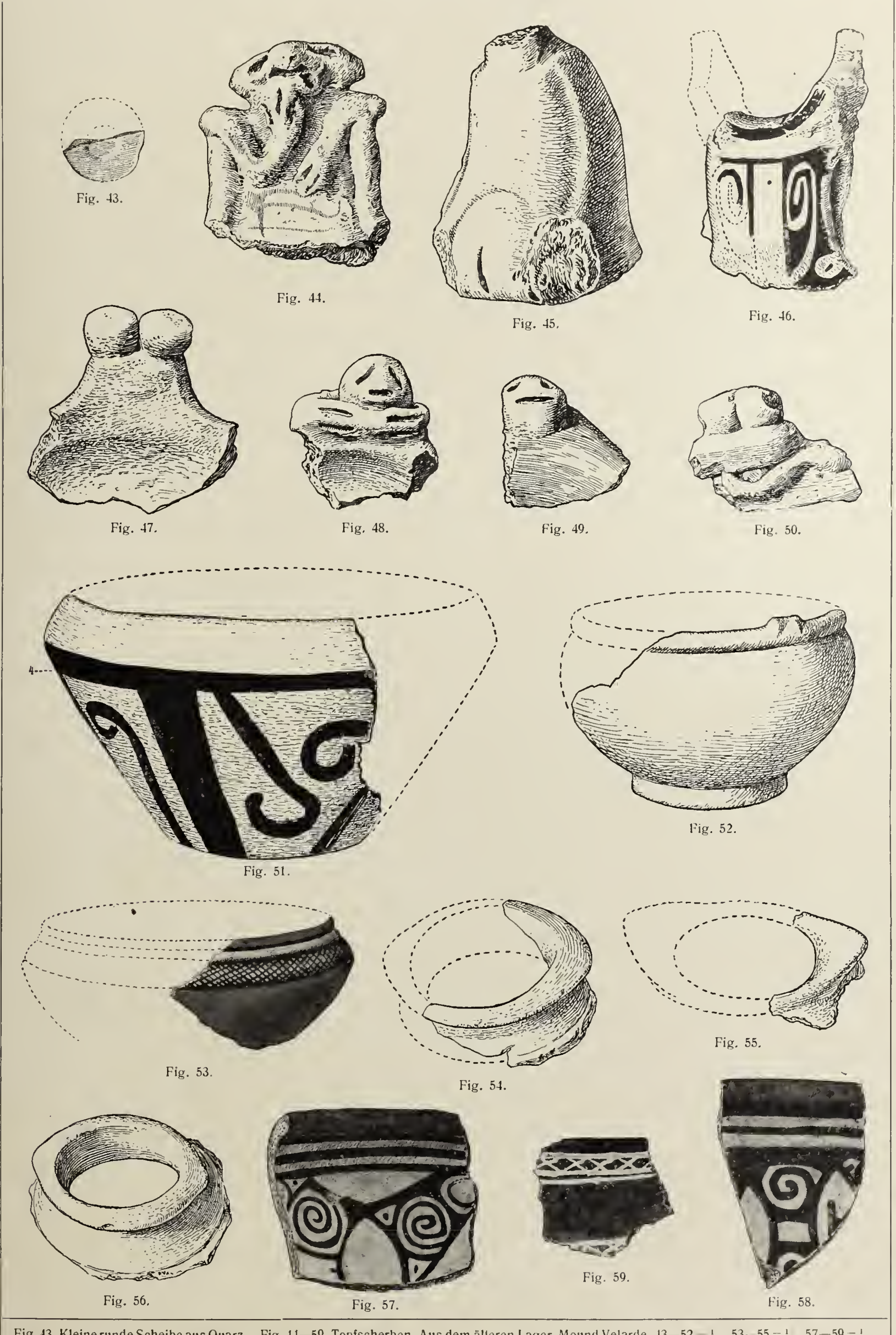


Fig. 43. Kleine runde Scheibe aus Quarz. Fig. 44—59. Topfscherben. Aus dem älteren Lager, Mound Velarde. 43—52 = 1/2, 53—55 = 1/4, 57—59 = 1/2.

hat. Diese sind mit allerlei vorspringenden Griffen, die zuweilen zu in der Regel grob ausgeführten Gesichtern modelliert waren, versehen gewesen. Aus dem Kopfe der Taf. V, Fig. 1 abgebildeten Tonscherbe finden wir, daß die Indianer hier wahrscheinlich die Ober- und Unterlippen sowie die Ohren zu durchbohren pflegten (s. S. 247). Der auf Fig. 43 wiedergegebene Gegenstand aus Quarz kann ein Stück eines Tembeta gewesen sein.

Wahrscheinlich hat auch die auf Bild 44 wiedergegebene Figur als Vorsprung auf einer Schale gesessen. Sie ist insofern eigentümlich, als sie unsymmetrisch ist.

Merkwürdig ist es, daß einige der unter dieser älteren Keramik gefundenen Schalen vier Füßchen gehabt haben (Fig. 66—67). Derartige Funde scheinen mir in Südamerika sehr selten.[1])

Eine Schale zeigte ein rundes Loch im Boden, wie ein Blumentopf. Das Loch ist offenbar vor dem Brennen gemacht. Mehrere Gefäße haben einen recht hohen Fuß, oder richtiger einen erhabenen Kranz zum Stehen gehabt.

Eine eigentümliche Form haben die auf Fig. 68—69 wiedergegebenen löffelförmigen Schalen, die ich von Südamerika vorher nicht gekannt habe. Bei den Puebloindianern in Nordamerika sind solche gewöhnlich.

Das gewöhnliche Ornament ist eine kurze Spirale sowie Rautenornamente (Fig. 53, 57, 59, 77).

Ein paar der gefundenen Topfscherben (Taf. V, Fig. 1 u. 2) scheinen von dem „besten Porzellan" dieser Indianer gewesen zu sein und sind wirklich flott gemalt. Sie lassen auf künftige hübsche Funde im Mound Velarde für den hoffen, der dort in einem größeren Maßstabe, als es mir möglich gewesen ist, arbeiten kann.

Durch Lasieren hat man zuweilen zwei Farbenschattierungen mit derselben Farbe erzeugt.

Eine einzige freistehende menschliche Figur habe ich in dem älteren Kulturlager gefunden. Es ist eine sitzende Frau, deren Kopf und Beine abgeschlagen sind. Die Figur ist aus gebranntem Ton (Fig. 45).

Der auf Fig. 70 wiedergegebene Gegenstand ist wahrscheinlich ein Schleuderstein aus gebranntem Ton gewesen. Fig. 71 gibt eine Spindelscheibe und die Figuren 72—76 eigentümliche Gegenstände wieder, die vielleicht beim Mahlen angewendet worden sind.

Diese letzteren waren richtige Leitfossile für das ältere Kulturlager, wo sie besonders in Fragmenten sehr gewöhnlich waren. Ich habe solche hier nirgend wo anders angetroffen und kenne sie auch von keinem anderen Teile Südamerikas.

In diesem Lager fand ich nur einen Gegenstand aus Stein, nämlich das hier oben erwähnte Quarzstück, und keinen fertig gearbeiteten Gegenstand aus Knochen.

Außer Topfscherben findet man hier im älteren Kulturlager Massen von Knochenresten von Mahlzeiten, von denen ein Teil abgesägt ist, sowie eine Unmenge Schalen von Ampullaria, die hier noch allgemein in den Sumpfgegenden leben. Merkwürdigerweise sind viele dieser zerbrechlichen Schneckenschalen nicht zertreten, was ich, wie gesagt, so erklären möchte, daß die Indianer auf Pfahlbauten gelebt haben, und daß sich der Kehricht unter diesen gesammelt und irgendwie geschützt gelegen hat. Dies würde auch erklären, daß die Topfscherben nicht in kleine Stücke zertreten worden sind.

Wir wissen, daß, als die Jesuiten in das Land eindrangen, in Mojos Pfahlbauten vorgekommen sind, (s. S. 248) und wir wissen auch durch meine Schilderung der Naturverhältnisse hier, daß es notwendig gewesen ist, sich auf irgendeine Weise gegen Überschwemmungen zu schützen.

Nach Angaben des Sr. Velarde liegt unweit San Miguelito ein See, in welchem noch aufrechtstehende, wahrscheinlich von alten Pfahlbauten herrührende, Baumstämme sichtbar sind.

---

1) A. Baessler bildet in Altperuanische Kunst eine vierfüßige Schale aus Pachacamac ab. Band IV, Fig. 371.

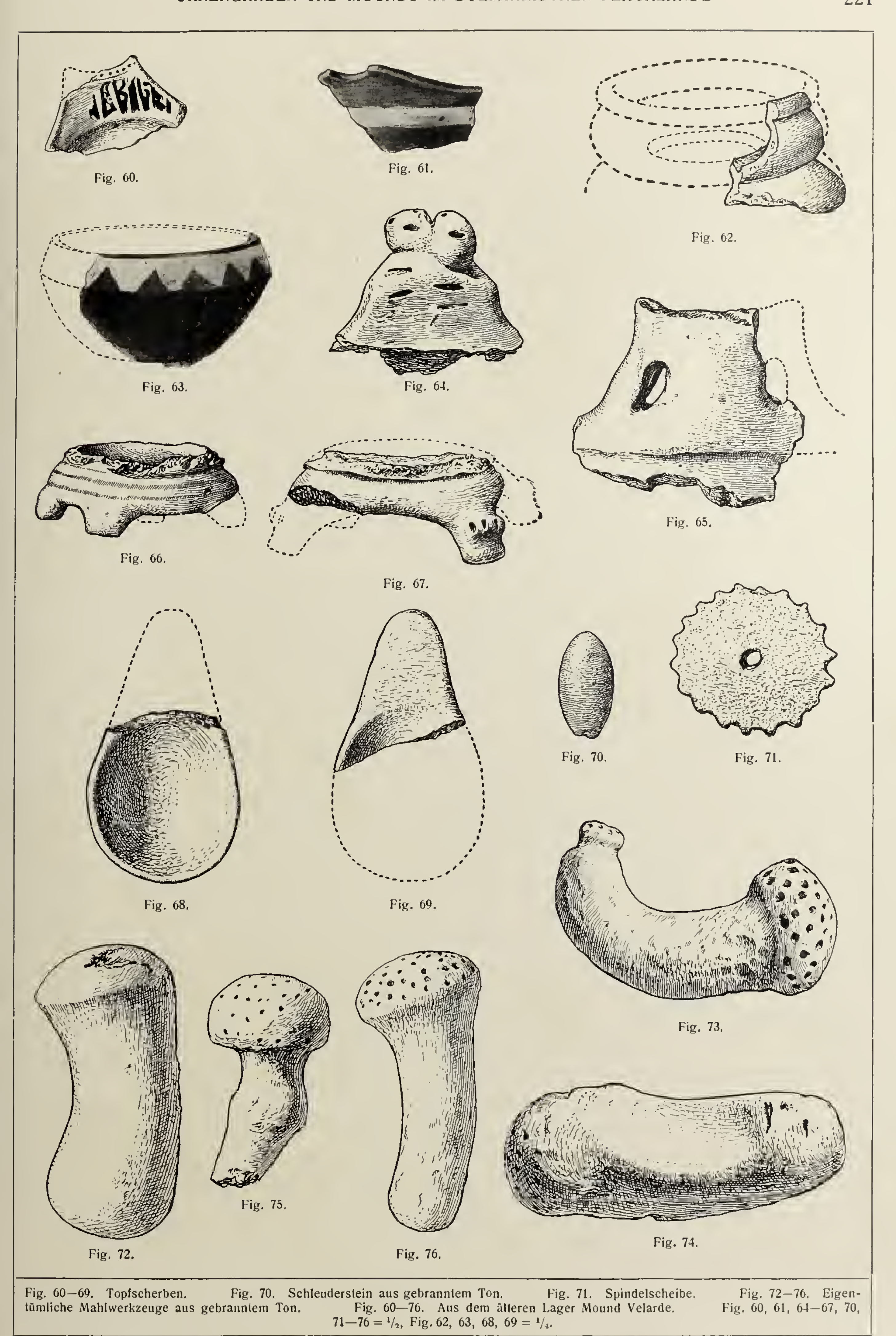


Fig. 60—69. Topfscherben. Fig. 70. Schleuderstein aus gebranntem Ton. Fig. 71. Spindelscheibe. Fig. 72—76. Eigentümliche Mahlwerkzeuge aus gebranntem Ton. Fig. 60—76. Aus dem älteren Lager Mound Velarde. Fig. 60, 61, 64—67, 70, 71—76 = $^1/_2$, Fig. 62, 63, 68, 69 = $^1/_4$.



Fig. 77. Topfscherbe mit roten Ornamenten. Aus dem älteren Lager Mound Velarde. Fig. 78. Schön geschnitzter Knochen. Mound Velarde. Fig. 79. Geriffelte Schüssel aus gebranntem Ton. War der Deckel des Grabes V. 7. Fig. 77 u. 78 = 1/2, Fig. 79 = 1/4.

Wie überall anders, findet man hier Topfscherben, die zum Schärfen von Gegenständen gedient haben. Einige rundgeschlagene Topfscherben waren vielleicht Steine eines Schleuderspieles.

Die Knochen, die ich in dem älteren Kulturlager habe bestimmen können, sind von Homo sapiens, Cervus campestris, Cervus palustris, Dasypus sp. Rhea americana, Tapirus und Hydrochoerus.

DIE JÜNGERE KERAMIK U. A. IM MOUND VELARDE.

Von dieser Keramik habe ich teils Gräber-, teils Wohnplatzfunde. Wir finden hier nicht dieselbe Abwechselung in der Form der Gefäße, wie im unteren Lager. Keine Gefäße haben als Gesichter ornamentierte Griffe.

Ein großer Teil der hier gefundenen Tongefäße hat auf drei Füßen gestanden (Fig. 36, 37).

Die Gefäße scheinen zuweilen mit wirklichen Deckeln versehen, d. h. Gefäße gewesen zu sein, die nur dazu angefertigt worden sind, um ein anderes damit zu bedecken, und nicht zufällig auf diese Weise angewandt worden sind (s. Fig. 80). Wirkliche Deckel auf Tongefäßen sind, wie bekannt, in Südamerika sehr selten. Ich kenne daher von Bolivien nur ein solches. Es ist von der Insel Titicaca[1]), von wo Bandelier eine Schale mit einem solchen abbildet.

Eine Art wirklicher Deckel scheinen mir auch die großen Gefäße mit Löchern im Boden zu sein, die wir über den Graburnen V. 1 und V. 8 gefunden haben (s. Fig. 35 u. 40). Von größtem Interesse ist, daß diese vom Jesuiten Castillo erwähnt werden (s. S. 248).

1) Adolf F. Bandelier, The Islands of Titicaca and Koati. New York 1910. Plate LXXIX.

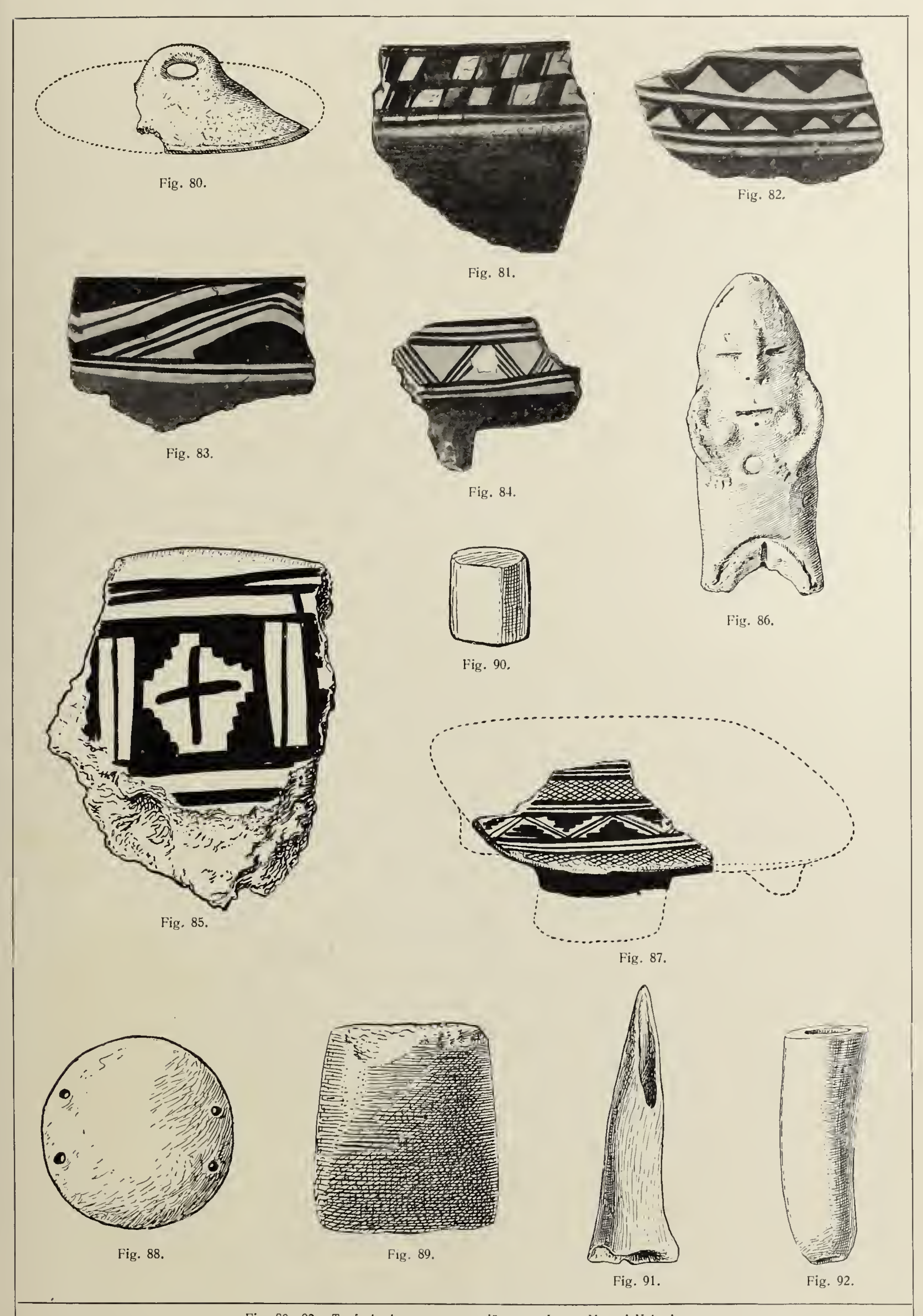


Fig. 80—92. Topfscherben u. a. vom jüngeren Lager Mound Velarde.
Fig. 80. Stück eines Deckels aus gebranntem Ton. Fig. 89. Kleine Steinaxt. Fig. 90. Gegenstand aus hellgrünem Stein. Fig. 91. Pfeilspitze (?) aus Knochen. Fig. 92. Pfropfen (?) aus Knochen. Fig. 80, 84, 87 = $^{1}/_{4}$. 86 = $^{1}/_{2}$. 81—85, 91, 92 = $^{2}/_{3}$. Fig. 89, 90 = $^{1}/_{1}$.

Die Ornamente auf den Tongefäßen des jüngeren Lagers sind sehr einfach. Die Spirale fehlt. Sehr gewöhnlich sind gleicharmige Kreuze (Fig. 85). Durch Lasieren hat man zwei Farbenschattierungen mit derselben Farbe erzeugt (Fig. 82).

In diesem Lager habe ich eine einzige freistehende menschliche Figur gefunden (Fig. 86). Sie stellt eine Frau dar, deren Unter- und Oberlippe durchbohrt gewesen ist (s. S. 247). Diese Figur gleicht nicht den menschlichen Gesichtern, die ich im älteren Lager hier angetroffen habe.

Fig. 79 gibt eine große geriffelte Schüssel aus gebranntem Ton wieder. Auf diesem hat man wahrscheinlich mit Rollen des Typs, von dem wir in Fig. 163 ein Bild sehen, gemahlt. Stücke ähnlicher Schüsseln und Rollen finden sich hier allgemein in dem jüngeren Lager. Wir werden späterhin erfahren, daß sie auch in anderen Mounds allgemein vorkommen.

Daß diese Tongeräte zum Mahlen angewendet worden sind, geht daraus hervor, daß sie einer starken Abnutzung ausgesetzt gewesen sind. In gewissen Mounds hier, wie z. B. in La Loma bei Trinidad, findet man eine Masse Stücke sowohl von Schalen wie Rollen, die vollständig ausgeschlissen sind.

Außerhalb Mojos habe ich diese Rollen und Schüsseln niemals in Bolivia angetroffen. Von dem übrigen Südamerika kenne ich die Rollen nicht, wohl aber etwas ähnliche Reibschalen von der Küste von Ecuador, von wo Saville[1]) sie beschreibt und abbildet.

Eigentümlich sind die Stücke von Schemeln? (Fig. 87) aus gebranntem Ton, die man hier findet. Schemel von mehr oder weniger ähnlichem Typ haben in Südamerika eine ausgedehnte Verbreitung. In der Regel sind sie jedoch aus Holz. Aus gebranntem Ton kenne ich sie nur von der von Saville[2]) archäologisch untersuchten Küste von Ecuador.

Fig. 88 ist eine Scheibe aus gebranntem Ton mit vier Löchern. Fragmente solcher sind hier gewöhnlich. Ähnliche Scheiben beschreibt Seler[3]) von Guatemala. Dort sind sie als Deckel angewendet worden. Von Südamerika kenne ich sie nicht. Möglicherweise waren sie kleine Hängescheiben, die man an vier Schnüren aufgehängt hat.

Eine einzige ganz kleine Steinaxt (Fig. 89) habe ich in diesem Lager gefunden. Aus Stein ist auch der auf Fig. 90 wiedergegebene Gegenstand. Möglicherweise ist es ein Stück eines Tembeta.

Charakteristischerweise haben wir also bei unseren ganz umfassenden Ausgrabungen im Mound Velarde in den beiden Kulturlagern nur zwei Gegenstände aus Stein gefunden. Außer diesen habe ich dort zwei Stückchen roten Sandsteins und sonst keine Spuren von Sand oder Stein angetroffen.

Von großem Interesse ist der auf Fig. 78 wiedergegebene geschnitzte Knochen.

Der Gegenstand auf Fig. 91 ist wohl eine Pfeilspitze gewesen und der auf Fig. 92 vielleicht ein Pfropfen. In diesem Lager fand sich auch einen wahrscheinlich unvollendeter Ring aus einem Eckzahn des Alligators getroffen.

Außer Topfscherben u. dgl. findet man hier zahlreiche Knochen und Schalen von Ampullaria.

Die Knochen, die ich habe bestimmen können, sind: Cervus campestris, Cervus palustris, Didelphys Azarae, Canis sp., Myopotamus?, Dasyprocta? und Alligator.

DIE UMGEBUNG DES MOUND VELARDE.

Im Walde nahe dem Mound Velarde findet man Bestände von Pfeilgras, Chonta[4]) und Bambu, von denen wenigstens die ersten nach Ansicht von Sr. Velarde gepflanzt sind, da sie im Innern von Mojos ausschließlich in der Nähe alter Wohnplätze vorkommen. Chuchio (Pfeilgras) wenden, wie bekannt, eine Menge Indianerstämme zu Pfeilschäften und das Holz der Chontapalme zu Pfeilspitzen und Bogen an.

1) Saville, Marschall H. Contributions to South American Archeology. Vol. I. New York 1910. Plate XCVIII. 2) Saville l. c. 3) Seler, Die alten Ansiedelungen vom Chaculá. Berlin 1901. Abb. 130 und 161. 4) Guilielma insignis.

Von der Waldung, an welcher der Mound Velarde liegt, gehen wenigstens zwei wallförmig gebaute Wege aus, die ich nicht näher untersucht habe. Diese Wege sind ca. 3 Meter breit und ca. 50 cm hoch. Früher sind sie wahrscheinlich höher gewesen, ein großer Teil der aufgebauten Dämme ist aber natürlich fortgespült. An der Ostseite der Holzung befindet sich ein eigentümlicher derartiger Weg, der ein Rechteck bildet.

Diese wallförmig gebauten Wege sollen eine ungeheure Ausbreitung haben und kreuzen die Ebene von Mojos in allen Richtungen.

Nahe dem Wege zwischen S. Miguelito und dem Mound Velarde liegt ein kleiner Hügel (Fig. 93), der von einem gegrabenen Graben umgeben gewesen ist. Es ist nicht unmöglich, daß dieser Hügel befestigt gewesen ist. Die ersten Jesuiten erwähnen befestigte Lager von nahegelegenen Gegenden.

Die Gegend um San Miguelito ist sicher archäologisch interessant. In beinahe allen Waldungen („Islas") finden sich Kulturlager. In der Nähe einer Concepcion benannten Stelle, etwa 10 km von San Miguelito, sind zwei Mounds, bei San Rafael, doppelt so weit davon, einer. Diese habe ich nicht besucht.

Fig. 93. Kleiner von einem gegrabenen Graben umgebener Hügel in der Nähe von Mound Velarde. Der Hügel ist 30 m im Durchschnitt und $1\frac{1}{2}$ m hoch. Der Graben ist 5 m breit.

Ich fahre nun mit der Beschreibung meiner Funde in einem anderen Mound fort. Weiterhin in der Abhandlung werde ich Gelegenheit finden, über einige der im Mound Velarde gemachten Funde wieder zu sprechen.

MOUND HERNMARCK.

Dieser Mound ist ungefähr $\frac{1}{2}$ km von einer kleinen, dem D. Casiano Gutierrez gehörigen Ansiedelung Caimanes am Rande eines wahrscheinlich ohne Unterbrechung bis zum Rio San Miguel fortsetzenden und von Sirionoindianern durchstreiften Urwalds gelegen. Caimanes liegt nicht weit vom Rio Ivari und auch nicht weit von dem von San Cruz de la Sierra und Guarayos nach Trinidad gehenden Wege. Der Mound (Fig. 94.1), den ich nach Herrn Arvid Hernmarck benannt habe, hat eine unregelmäßige Form. Er ist höchstens 225 m lang und in der Mitte 85 m breit. Vom Mound läuft ein wallförmiger Weg an Caimanes vorbei, dem man, wenn auch mit Unterbrechungen, bis nach Tajivo soll folgen können. Er ist ungefähr 3 m breit und 0,5 m hoch. Früher ist er sicher viel höher gewesen, der Regen hat aber die Erde allmählich fortgeschwemmt. Bei Tajivo ist ein anderer rechteckiger Mound (Fig. 94.4), der 125 m in der Diagonale, 55 m breit und 2 m hoch ist.

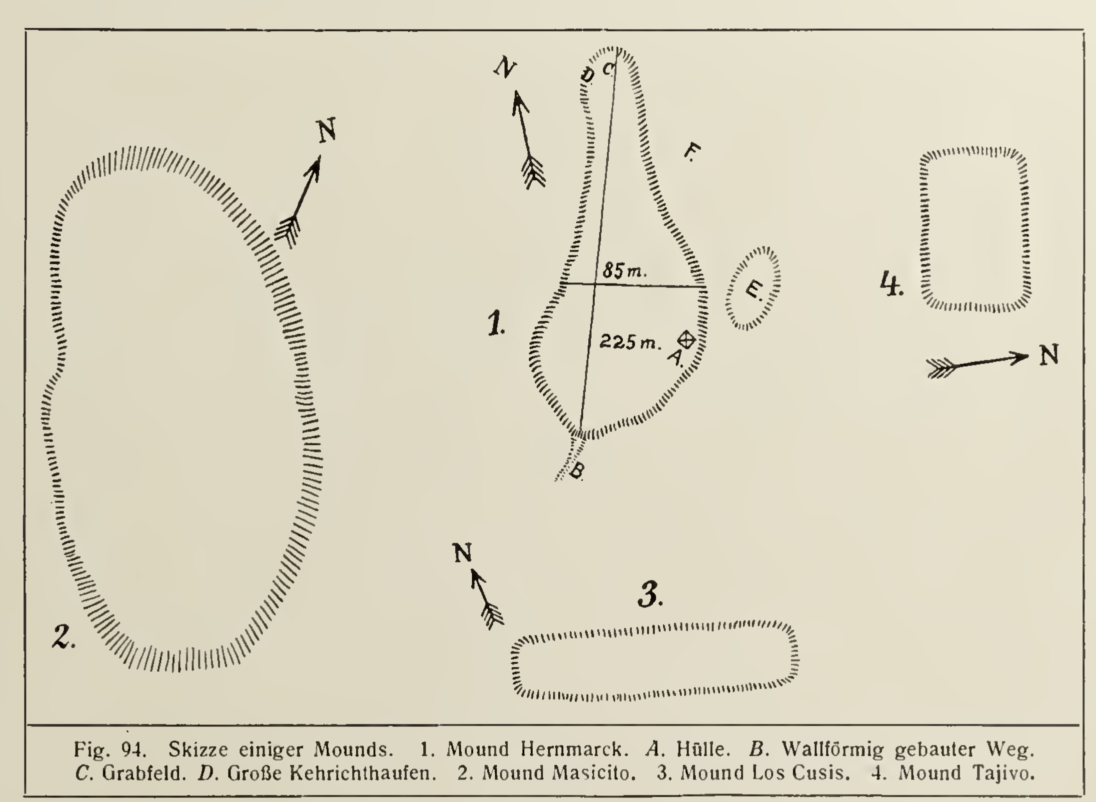


Fig. 94. Skizze einiger Mounds. 1. Mound Hernmarck. *A.* Hülle. *B.* Wallförmig gebauter Weg. *C.* Grabfeld. *D.* Große Kehrichthaufen. 2. Mound Masicito. 3. Mound Los Cusis. 4. Mound Tajivo.

In dem dichten Urwald zwischen Mound Hernmarck und Tajivo ist ein sehr ausgedehnter Mound (ungefähr 1 km lang).

Der Mound Hernmarck ist 3–4 m hoch. Er ist jetzt zum größten Teil mit Bananen und Mandioca bebaut. Auf demselben liegt eine kleine, von einem Argentinier bewohnte Hütte. Beim Roden des Mounds hat man große Massen Topfscherben gefunden, die man zu „Tacupé" angewendet hat, d. h. man hat sie zu Sand zermahlen und diesen dann zur Mischung mit Ton bei der Tongefäßanfertigung benutzt. Auf diese Weise werden in Bolivia jährlich viele interessante archäologische Überreste zermahlen. Auch Graburnen hat man beim Graben von Löchern für die Pfosten der Hütte gefunden.

Der Mound Hernmarck ist auf Boden aufgebaut, der augenblicklich nicht überschwemmt wird. In der Nähe des Mound befinden sich mit Wasser angefüllte Erdgruben, denen man das Material für den Bau des Hügels entnommen hat. In der Nähe des größeren Hügels liegt ein kleiner Mound (Fig. 94.1 E.).

KEHRICHTHAUFEN MOUND HERNMARCK.

Um den nordwestlichen Teil des Mounds finden wir sehr bedeutende Kehrichthaufen. In diesen haben Riesengürteltiere, Dasypus gigas, tiefe Löcher gegraben und Massen von Topfscherben und vor allem Ampullariaschalen auf den Erdboden aufgeworfen.

In diese Kehrichthaufen (bei D. Fig. 94.1) habe ich einen drei Meter tiefen Einschnitt gemacht, bis ich auf den Boden unter ihnen stieß. In unerhörter Menge fanden wir Schalen von Ampullaria und Borus sowie spärliche von Anodonta (oder nahestehenden). Fischgräten sowie Knochen verschiedener Säugetiere kamen zahlreich vor. Verschiedene Gräten sind von größeren, wahrscheinlich im Rio Ivari gefangenen Fischen. Die kleineren Fische sowie die Ampullarien sind wohl aus Sümpfen. Die folgenden Knochen habe ich bestimmen können. Rhea, Dasyprocta aguti, Myopotamus coypu, Didelphys Azarae, Dicotyles sp. und Alligator.

Topfscherben fanden wir in den Kehrichthaufen in sehr großer Menge. Sie gehören offenbar derselben Keramik an, die wir auch in den Gräbern finden. Zahlreich kommen abgeschlagene Füße von Tongefäßen und Stücke von Gefäßen vor (Fig. 95–96), die zeigen, daß die Dreifußkeramik hier sehr gewöhnlich gewesen ist. Einige Topfscherben mit eigentümlichen Ornamenten und Griffen habe ich hier abgebildet (Fig. 97–103.).

Sehr gewöhnlich waren hier zum Mahlen benutzte Rollen aus gebranntem Ton (Fig. 104–105) und Stücke von geriffelten oder gewürfelten Schalen (Fig. 106), auf denen man gemahlen hat. Diese letzteren sind den hiesigen Kolonisten gut bekannt, sie erzählen, daß sie in dem oder jenem Walde „Tejas", Ziegel, gesehen haben. Vom Mound Velarde habe ich diese Rollen und Schalen schon beschrieben. Auch bei den Gräberausgrabungen im Mound Hernmarck habe ich sie gefunden.

Von Interesse sind die beiden auf Fig. 107–108 wiedergegebenen Gegenstände aus gebranntem Ton. Es sind möglicherweise Deckel gewesen. Solche scheinen in Mojos nicht unbekannt gewesen zu sein.

Spindelscheiben aus gebranntem Ton mit eingeritzten Ornamenten sind hier gewöhnlich. Auf der Spindelscheibe (Fig. 114b) sehen wir deutlich ein Gesicht mit Augen, Mund und Zähnen, worauf ich späterhin noch zurückkommen werde (s. S. 234).

Die Ornamente auf den Spindelscheiben (Fig. 110–114) sind vor, die Spindelrolle auf Fig. 109 nach dem Brennen eingeritzt worden.

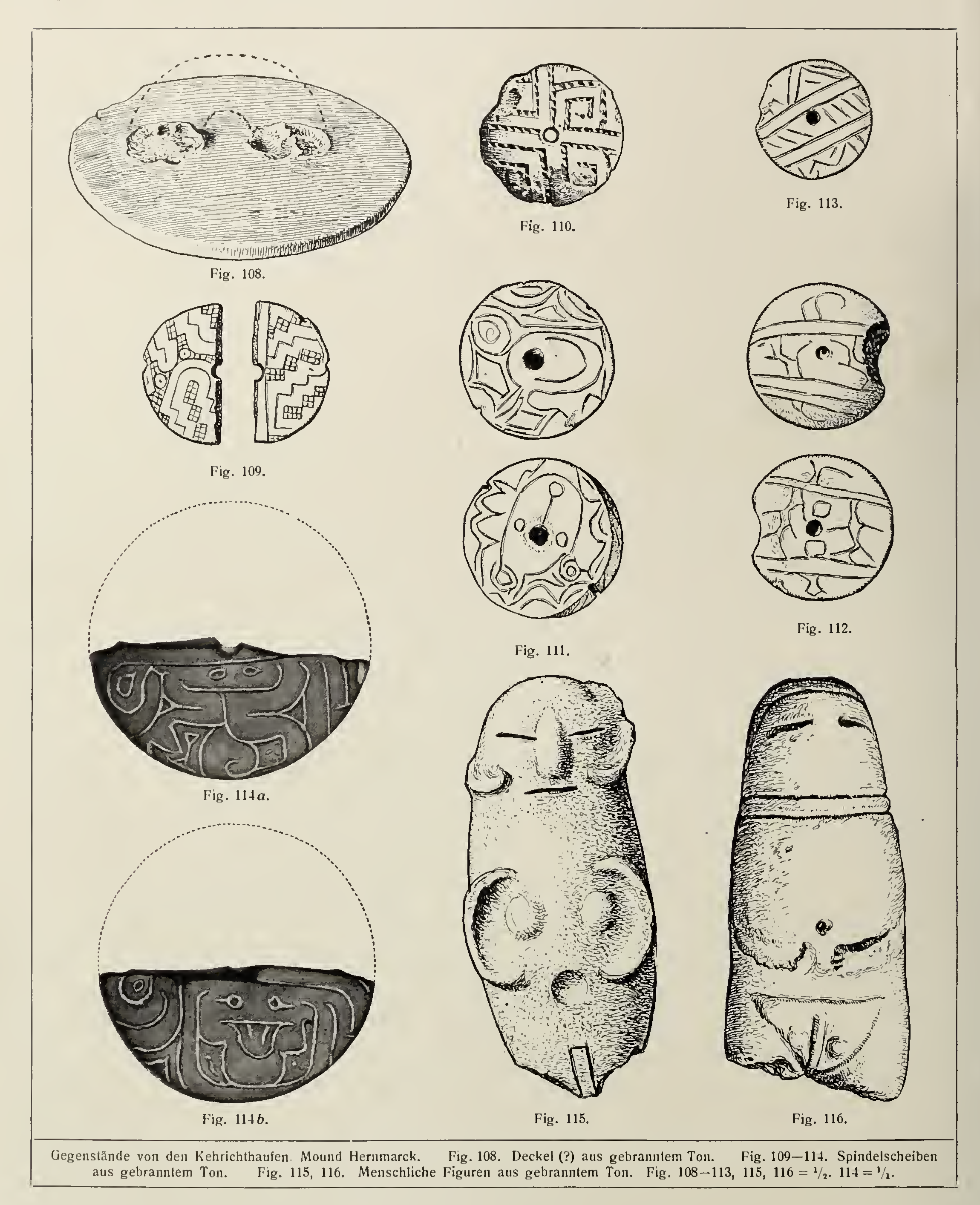
Zwei hier gefundene, von Riesengürteltieren aufgeworfene Puppen habe ich von einem Kolonisten erhalten. Besonders die eine (Fig. 115) ähnelt sehr der vom oberen Lager im Mound Velarde abgebildeten. Es ist deutlich eine weibliche Figur. Das Geschlecht der anderen (Fig. 116) ist dagegen zweifelhaft. Sie hat Penis und Scrotum und sollte somit ein Mann sein, sie hat aber auch ▽, ein Dreieck[1]), was auf eine weibliche Figur hindeutet. K. v. d. Steinen, dem ich diese Figur zeigte, bemerkte, daß sie gleichwohl einen Mann vorstelle. Das Dreieck sei hier

1) Wie bekannt, wird die Vulva bei uns auf Bänken, Pissoirs, Bäumen usw. immer als Rhombus mit einem Strich in der Mitte gezeichnet. In Südamerika zeichnet man dagegen ein Dreieck.



Fig. 95. Fig. 96. Fig. 97. Fig. 98. Fig. 99. Fig. 100. Fig. 101. Fig. 102. Fig. 103. Fig. 104. Fig. 105. Fig. 106. Fig. 107.

Gegenstände von den Kehrichthaufen. Mound Hernmarck. Fig. 95—103. Topfscherben. Fig. 104—105. Rollen aus gebranntem Ton zum Mahlen. Fig. 106. Stück einer Mulde aus gebranntem Ton, um darauf zu mahlen. Fig. 107. Deckel (?) aus gebranntem Ton. Fig. 95, 101—106 = $^1/_4$. Fig. 96—100, 107 = $^1/_2$.



Gegenstände von den Kehrichthaufen. Mound Hernmarck. Fig. 108. Deckel (?) aus gebranntem Ton. Fig. 109—114. Spindelscheiben aus gebranntem Ton. Fig. 115, 116. Menschliche Figuren aus gebranntem Ton. Fig. 108—113, 115, 116 = 1/2. 114 = 1/1.

die Kleidung, durch die man die männlichen Geschlechtsorgane sehe. Eine solche Kleidung ist bei mehreren Indianerstämmen nicht ungewöhnlich. So habe ich im Globus[1]) einen Tapiete mit einer solchen abgebildet. Eigentümlich ist es, daß sowohl bei diesen Figuren vom Mound Hernmarck wie bei denen vom Mound Velarde der Nabel deutlich bezeichnet ist.

Bei meinen Ausgrabungen in den Gräbern hier habe ich keine solche Figur gefunden. Bei Yaguarú in Guarayos habe ich jedoch eine solche Tonfigur in einem Kindergrab gefunden und glaube deshalb, daß es ganz einfach Spielsachen sind.

1) Erland Nordenskiöld, Sind die Tapiete ein guaranisierter Chacostamm? Globus 1910, S. 183, Abb. 2.

In den ganzen mächtigen Kehrichthaufen am Mound Hernmarck habe ich nicht mehr als eine Art Keramik feststellen können. Eine ältere und eine jüngere Keramik, wie im Mound Velarde, fand sich hier nicht.

Von Steingerätschaften fand ich hier nur ein Fragment einer T-förmigen Steinaxt.

VERGLEICH ZWISCHEN DER KERAMIK AM MOUND VELARDE UND IN DEN KEHRICHTHAUFEN AM MOUND HERNMARCK.

Bevor ich zu einer Beschreibung meiner Gräberfunde im Mound Hernmarck übergehe, will ich betonen, daß die hier in den Kehrichthaufen gemachten Funde viel mehr dem im oberen Lager A des Mound Velarde, als dem im unteren B Gefundenen ähneln.

Wir haben hier, wie im Lager A am Mound Velarde, Dreifußkeramik, Rollen und Mulden aus gebranntem Ton zum Mahlen und ähnliche Puppen. Wir vermissen die vierfüßigen Tongefäße, die eigentümlichen holothurienähnlichen Gegenstände aus gebranntem Ton (Fig. 72—76) und die vielen als menschliche Gesichter geformten Griffe der Töpfe, all das für die ältere Keramik im Mound Velarde Charakteristische.

Die Ornamentik ist hier im Mound Hernmarck, wie wir sehen werden, sowohl von dem, was wir in dem oberen, als was wir in dem unteren Lager im Mound Velarde finden, verschieden. Die Spirale, die im oberen Lager des Mound Velarde fehlt, findet sich hier, wie auch im unteren Lager des genannten Mounds. Nachdem wir auch die hier gefundenen Graburnen näher betrachtet haben, werden wir besser Gelegenheit zu einem Vergleich der Ornamentik in den verschiedenen Mounds erhalten.

GRABURNEN IM MOUND HERNMARCK.

Ganz nahe den Kehrichthaufen habe ich im Mound Hernmarck 43 Graburnen gefunden. Derartige Urnengräber finden sich sicher zu Hunderten in einem großen Teil des Mounds. Alle diese Urnen waren in Stücke zerschlagen und von Wurzeln durchwachsen.[1])

Die Ausgrabung war hier unergiebig, weil Beigaben äußerst spährlich waren. Die meisten Graburnen enthielten ausschließlich Knochen. Mehrere der schwer transportierbaren Urnen sind gleichwohl infolge ihrer eigentümlichen Ornamentik sehr wertvoll.

Hier habe ich (Fig. 117) die gegenseitige Lage der Urnen auf einem Teile der von mir teilweise untersuchten Grabfelder gezeigt.

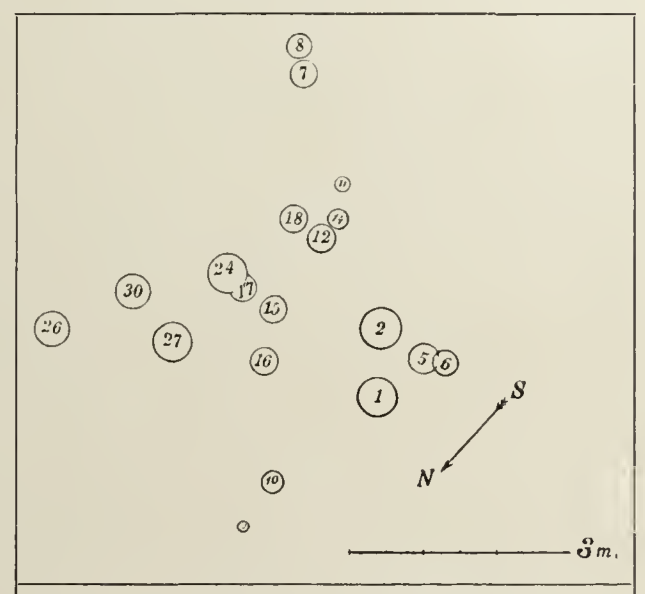


Fig. 117. Plan eines Teiles des Grabfeldes Mound Hernmarck. Die Kreise sind Graburnen. Diese sind in folgenden Tiefen gefunden worden: 30 in 1,50 m; 1, 2, 5, 10, 13, 15—17, 26, 27 in 1 m bis 1,10 m; 6 in 90 cm; 18, 24 in 80 cm; 11, 12, 14 in 60 cm; 7, 8 in 10 bis 30 cm.

Einige Graburnen habe ich hier abgebildet. In den Urnen fand ich Skelettreste, die in der Regel offenbar von einer sekundären Bestattung herrühren. So fehlte in einer Graburne der Schädel, der Unterkiefer lag auf dem Boden. Die Arme und das Rückgrat hingen nicht zusammen. Die Knochen der unteren Extremitäten lagen dagegen in ihrer ursprünglichen Lage. Außerhalb einer anderen, Knochen eines Erwachsenen enthaltenden Urne lagen Femur, Tibia u. a. Mehrere der Urnen, die Reste von Skeletten Erwachsener enthielten, sind zu klein, um eine Person vollständig beherbergen zu können. Es finden sich beispielsweise Urnen, deren Mündung nicht mehr als 30 cm breit ist und die gleichwohl das Skelett

1) Konservator Sörling, Stockholm, ist es gelungen, verschiedene der Urnen bei der Heimkehr teils vollständig, teils teilweise zusammenzukitten.

eines Erwachsenen enthalten. Von keiner der Urnen hat man den Hals abgeschlagen, um die Leichenreste besser hineinzubekommen, was gewöhnlich ist, wenn der Tote ganz in einer Urne begraben wird. In wenigstens einer Urne (Fig. 118) hätte man leicht für den Körper eines Erwachsenen Platz gehabt, und dennoch enthielt sie nur Reste einer sekundären Bestattung.

In einem Grabe (Fig. 119) ist gleichwohl der Körper eines Erwachsenen begraben worden, ohne daß die Beine separat gelegt worden sind. Wir fanden dort ein sitzendes Skelett, über welches eine Urne gestülpt war. Zwischen den Beinen des Skeletts lagen zwei winzig kleine Steinäxte desselben Typs, wie die hier abgebildeten (Fig. 89), sowie eine Pfeilspitze und ein Pfropfen? aus Knochen. Mehrere der ganz kleinen Urnen, wie z. B. Grab 11 (Fig. 120) enthielten keine Knochenreste. Wahrscheinlich waren diese kleinen Urnen Gräber für ganz kleine Kinder, deren Skelett vollständig vermodert ist.

Die Gesichter der Skelette waren nach keiner bestimmten Himmelsrichtung gerichtet. Die Schädel scheinen nicht mit Kunst deformiert zu sein. Die Urnen lagen in sehr verschiedener Tiefe, von 1,50 m bis zu 10 cm. Die Tiefe von der Erdoberfläche bis zur Spitze des Deckels gerechnet. In der Regel kann man sagen, daß die am stilvollsten und sichersten gemalten Urnen tief lagen, während die an der Oberfläche angetroffenen weniger künstlerisch ausgeführt waren.

Zu den meisten Graburnen fand ich keine Beigaben, sondern diese bestanden aus einer Urne, über die eine andere Urne oder eine Schale als Deckel gestülpt war.

Von den Graburnen war die auf Fig. 117 mit No. 27 bezeichnete am ergiebigsten. Um die Urne (Fig. 122) fanden wir eine größere zerschlagene Schale (Fig. 123), vier kleinere Schalen (Fig. 124, 125, 126 u. Taf. V Fig. 3), knöcherne Pfeilspitzen, Schneckenschalscheiben und Zähne vom Capybara.[1])

In der Graburne 30 fand sich eine kleine Schale und außerhalb des Grabes ein Gefäß aus gebranntem Ton, um darauf zu mahlen (Fig. 127). Außerhalb einer anderen Graburne (Fig. 128) trafen wir eine Pfeil- oder eine Lanzenspitze aus Knochen und zwei Muschelschalen. Hierzu kommen noch einige kleine in anderen Graburnen gefundene Schalen wie die in Tafel V Fig. 4 Und nun habe ich hier und im vorhergehenden alle Beigaben, die wir beim Ausgraben von 43 Graburnen im Mound Hernmarck gefunden haben, aufgezählt. Das kann man wenig nennen.

Man kann nicht sagen, daß die Urnen eine abwechselnde Form gehabt hätten. Die großen Urnen, auch die als Deckel angewendeten sowie die übrigen hier gefundenen Tongefäße hatten fast immer drei Füße.

Eigentümlich ist der auf Fig. 129 wiedergegebene Deckel mit einem offenbar absichtlich vor dem Brennen gemachten Loch in der Mitte. Ähnliche Löcher haben wir, wie schon erwähnt, bei einigen vom Mound Velarde gefundenen Deckel (s. weiter S. 248).

Beim Ausgraben der vielen Graburnen fanden wir einige wenige sicher nicht direkt hierhergehörige Gegenstände, wie einige Rollen aus gebranntem Ton von dem hier auf den Fig. 104—105 abgebildeten Typ. Topfscherben waren in der die Urnen umgebenden Erde selten.

DIE ORNAMENTIK AUF DEN TONGEFÄSSEN VOM MOUND HERNMARCK.

Auf den Tongefäßen vom Mound Hernmarck haben wir eine abwechselnde und höchst interessante Ornamentik. Besonders eigentümlich ist die auf den Fig. 130—135 wiedergegebene Ornamentik.

Betrachten wir sie, so erscheinen die Ornamente zuerst sehr verwickelt. Sie variieren wirklich bedeutend und sind deshalb charakteristisch, weil sie sich, im Gegensatz zu beinahe allen Ornamenten an anderen von mir im östlichen Bolivia gefundenen (modernen und nicht modernen) Tongefäßen, nicht regelmäßig wiederholen. Diese Ornamente sind alle mit

1) Hydrochoerus.

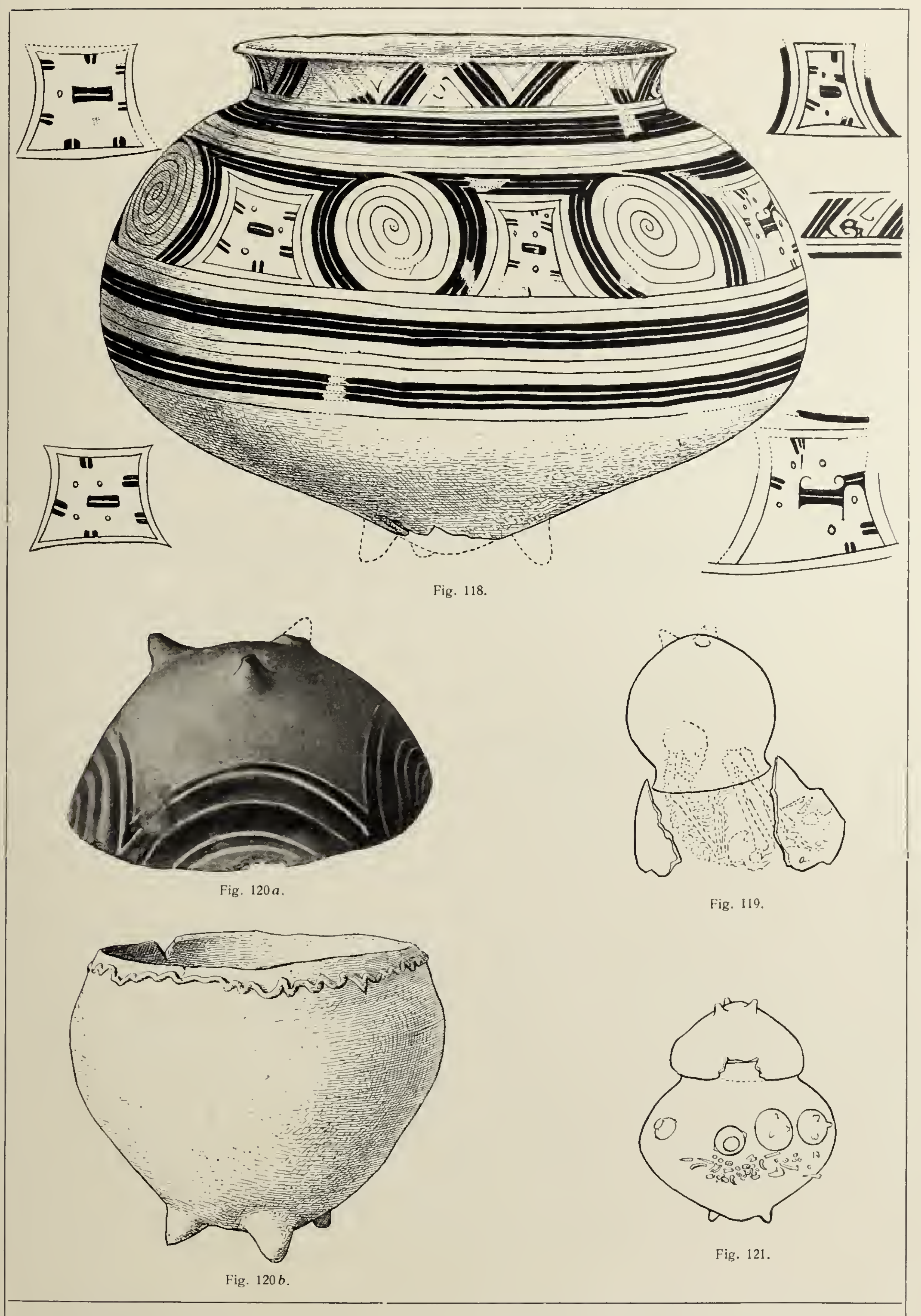


Fig. 118.

Fig. 120*a*.

Fig. 119.

Fig. 120*b*.

Fig. 121.

Vom Grabfeld Mound Hernmarck. Fig. 118. (1/6) Urne. Auch verschiedene Details von der Rückseite der Urne sind wiedergegeben. Fig. 119. Höhe des Topfes 50 cm, Breite 53 cm. *a*) Steinäxte u. a. Fig. 120. (1/4) Grab 11. *a*) Deckel. *b*) Urne. Fig. 121. Grab 27. Siehe auch Fig. 122.



Fig. 122.

Fig. 123.

Fig. 125.

Vom Grabfeld Mound Hernmarck. Fig. 122. (1/4) Urne. Grab 27. Fig. 123. (1/4) Schale. Grab 27. Fig. 125. (1/2) Schale. Grab 27.

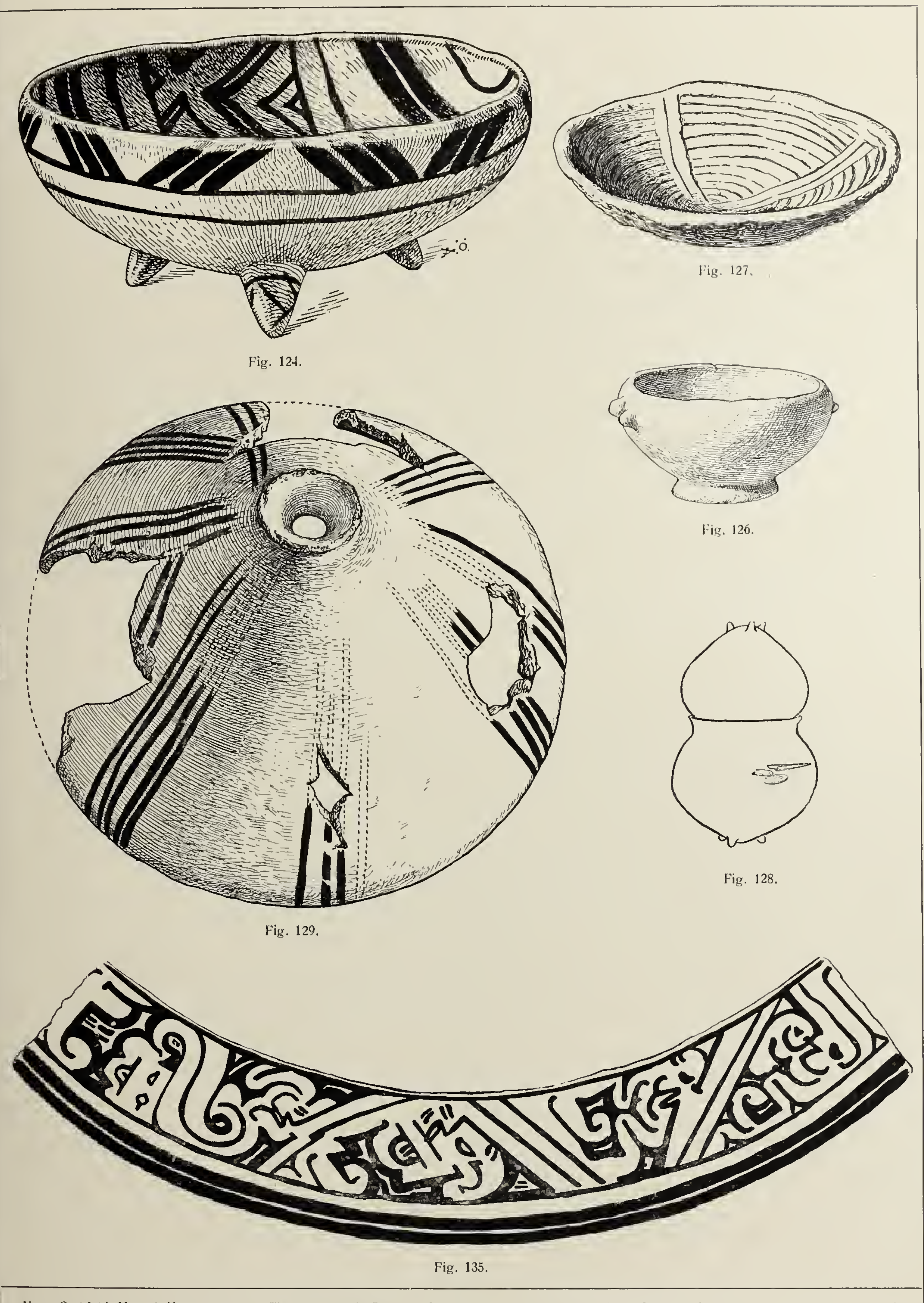


Fig. 124.

Fig. 127.

Fig. 126.

Fig. 129.

Fig. 128.

Fig. 135.

Vom Grabfeld Mound Hernmarck. Fig. 124. (2/3) Schale, Grab 27. Fig. 126. (1/2) Schale. Grab 27. Fig. 127. (1/9) Schalen aus grobem Ton, um darauf zu mahlen. Grab 30. Fig. 128. Grab 44. Außerhalb des Grabes eine Pfeilspitze und ein paar Muschelschalen. Siehe auch Fig. 131. Fig. 129. (1/4) Deckel. Grab 10. Fig. 135. (1/3) Ornamente auf der Schale (Taf. V, 3). Grab 27.

einer braunen Farbe gemalt (Taf. VI Fig. 1), die sich zuweilen, wahrscheinlich durch die Zeit, in einzelnen Fällen etwas verändert hat. Nach den modernen Künstlern, die diese Tongefäße gesehen haben, sind die Ornamente mit der Hand ohne Schablone gemalt und ist die Pinselführung eine sehr sichere. Diejenigen (oder derjenige), die die Ornamente derjenigen Töpfe von Mound Hernmarck gemalt haben, die diese Ornamente haben, haben offenbar eine sehr sichere Hand gehabt und haben gewußt, was sie schaffen wollen.

Die Beantwortung zweier Fragen scheint mir hier von Interesse.

1. Können wir über die Entwickelung und Entstehung dieser Ornamentik etwas sagen?

Auf diese Frage will ich antworten, daß die Ornamente stark variieren, daß die Variationen sich aber in engen Grenzen halten. Die Hauptmasse der Figuren läßt sich in zwei Gruppen, a und *b*, reduzieren, was wir durch eine nähere Untersuchung und Vergleichung der Figuren leicht verstehen können (Fig. 130). Von diesen stellt *a* offenbar menschliche Gesichter dar. Wir sehen dies am besten, wenn wir die auf Fig. 114b wiedergegebene, in den Kehrichthaufen am Mound Hernmarck gefundene Spindelscheibe betrachten. Auf dieser haben wir ein deutliches Gesicht, mit Mund, Zähnen und Augen. Ein noch deutlicheres, auf ähnliche Weise gezeichnetes Gesicht sehen wir auf einem geschnitzten Knochen vom Mound Velarde (Fig. 78). Vergleichen wir die Gesichter auf der Spindelscheibe und dem Knochen mit allen den mit a bezeichneten Figuren, so verstehen wir, daß sie ganz einfach dasselbe Motiv variieren. Sie stellen alle menschliche Gesichter dar. Fig. *a* hat (s. Fig. 130) außer Mund (1) auch Zähne (2), Augen (3) und Nase (4).

In den Figuren *b* finden wir die Nase (4), ich halte es deshalb nicht für unglaublich, daß auch diese Figuren ursprünglich menschliche Gesichter gewesen sind.

Weiter wage ich in meiner Erklärung dieser Ornamente nicht zu gehen.

Die weitere Frage ist:

2. Findet sich anderswo in Amerika eine ähnliche Ornamentik?

Diese Frage kann ich unbedingt mit nein beantworten, jedoch mit einem kleinen Vorbehalt. Eine wahrscheinlich zufällige Ähnlichkeit existiert zwischen den von Netto[1]) von der Marajokeramik veröffentlichten Gesichtern und denen der Graburnen[2]) des Mound Hernmarck.

Wir finden auf den Graburnen vom Mound Hernmarck auch andere Ornamente. Außerordentlich hübsch ist z. B. die auf Taf. VI Fig. 2 wiedergegebene Schale, die in zwei Farben gemalt ist. Es ist der Deckel der auf Fig. 137 wiedergegebenen Urne.

Das Ornament auf dem Rande des Topfes (Fig. 131) möchte ich als aus der Korbflechttechnik entstanden herleiten.

Auf den Figuren 136—137 sehen wir noch ein paar Tongefäße vom Mound Hernmarck.

Wahrscheinlich hat die verwickelte, höchst eigentümliche Ornamentik, die man hier in Mojos findet, den Anlaß zu der Behauptung gegeben, daß die Mojosindianer Schriftzeichen hatten.[3])

Vergleichen wir die Ornamentik auf den Tongefässen im Mound Velarde mit der im Mound Hernmarck, so finden wir keine Ähnlichkeit zwischen ihnen. Dagegen liegt zwischen den Ornamenten des eigentümlich geschnitzten Knochens vom Mound Velarde und der Tongefäße vom Mound Hernmarck unzweifelhaft eine bedeutende Ähnlichkeit vor. Gemeinschaftlich mit der Ornamentik im unteren Lager des Mound Velarde haben die Tongefäße im Mound Hernmarck die Spirale.

1) Netto, Investigaçöes sobre a Archeologia Brazileira. Archivos do Museu Nacional. Vol. VI. Rio de Janeiro 1885. 2) Goeldi hält diese Keramik für arowakisch oder wenigstens für von den Arowaken beeinflußt. Altindianische Begräbnisurnen und merkwürdige Ton- und Steinidole aus der Amazonas-Region. Int. Amer. Kongr. Stuttgart 1904, II. Hälfte Stuttgart 1906. 3) Viedma l. c.



Fig. 130.

Fig. 130.

Fig. 130*a*.

Fig. 134.

Fig. 130*b*.

Fig. 132.

Ornamentik Mound Hernmarck. Fig. 130. ($^1/_4$) Ornamente der Urne Grab 17. S. auch Taf. IV, 1. *a*) menschliches Gesicht. *b*) menschliches Gesicht? Fig. 130*a*. Details von 130. 1 Mund, 2 Zähne, 3 Augen, 4 Nase. Fig. 130*b*. 4 Nase? Fig. 132. ($^1/_4$) Ornament auf dem Urnendeckel Grab 6. Fig. 134. ($^1/_4$) Ornament von der Urne Grab 2.



Fig. 131.

Fig. 131. (1/4) Urne des Grabes 44 (siehe auch Fig. 128). Auch einige Details von der anderen Seite sind wiedergegeben.

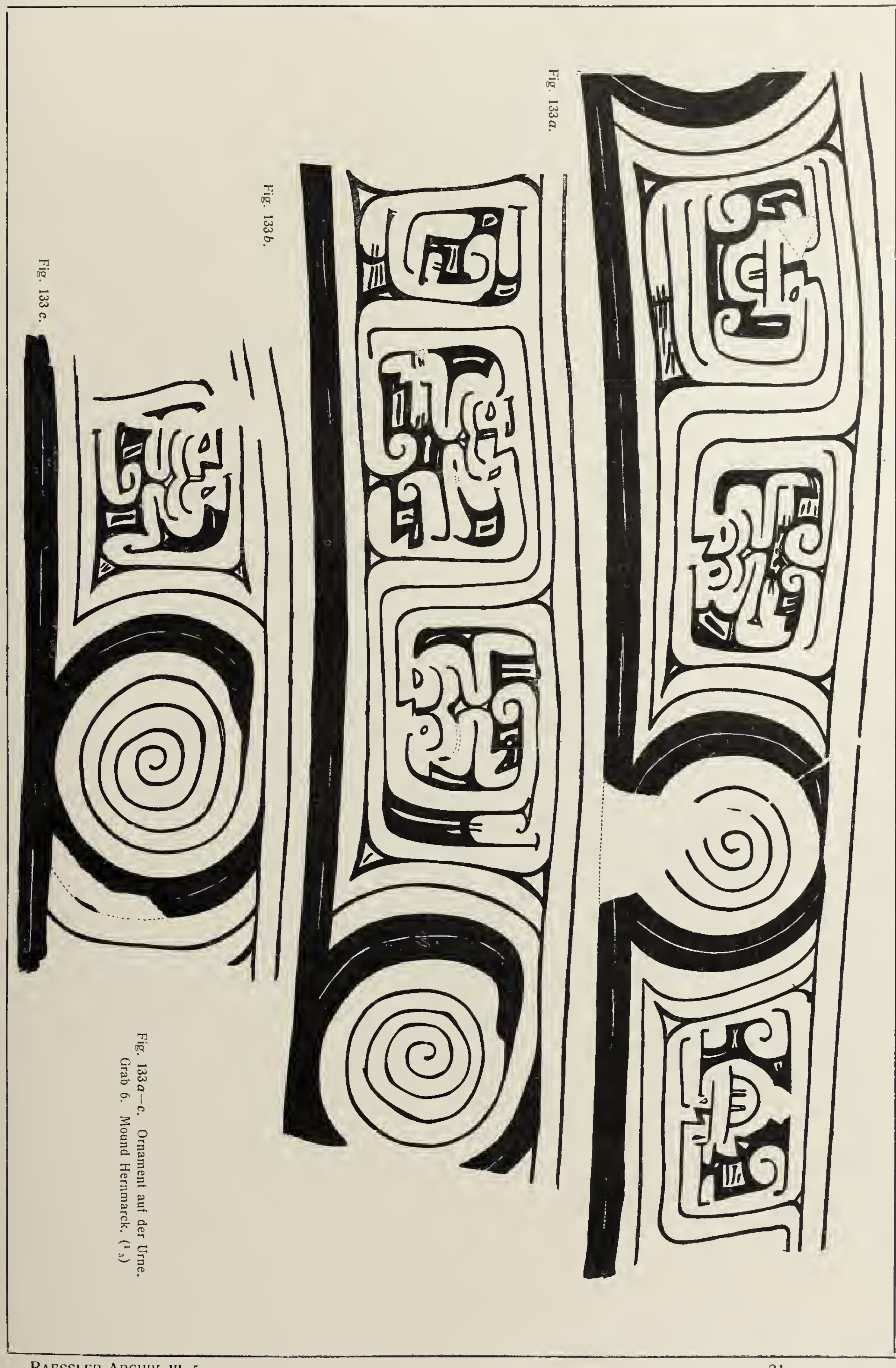


Fig. 133*a*—*c*. Ornament auf der Urne. Grab 6. Mound Hernmarck. ($^1/_3$)



Fig. 136. Fig. 138.

Fig. 136. (1/4) Graburne. Mound Hernmarck. Fig. 138. (1/4) Steinaxt. Los Cusis. Mojos.

DIE UMGEBUNG DES MOUNDS HERNMARCK.

Diese Gegend ist reich an Mounds und wallförmig gebauten Wegen. Außer denen bei Tajivo gibt es mehrere in der Nähe von Los Cusis.

Wie gesagt, habe ich in den Mounds außerordentlich wenig Steingegenstände gefunden. Einige in der Nähe von Los Cusis gefundene Steinäxte habe ich indessen erworben (Fig. 138).

Von Interesse wäre es natürlich, wenn alle Mounds und Wege hier kartographisch aufgenommen würden. Dem stehen jedoch unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Wir dürfen nicht vergessen, daß ein großer Teil von Mojos geographisch vollständig unbekannt ist. Es gibt z. B., um nur ein Beispiel zu wählen, bedeutende unbekannte Gebiete zwischen Caimanes und dem Rio Grande. Es existiert kein direkter Weg zwischen Caimanes und dem Rio San Miguel durch die großen von den Sirionoindianern bewohnten Wälder.

VERGLEICHE ZWISCHEN DEN GRABURNEN IM MOUND VELARDE UND IM MOUND HERNMARCK.

Vergleichen wir die in diesen beiden Mounds gefundenen Graburnen, so werden wir finden, daß die Art der Bestattung an beiden Plätzen eine gleiche, d. i. eine sekundäre Bestattung in Urnen gewesen ist. Sowohl im Mound Velarde wie im Mound Hernmarck haben diese Urnen auf drei Beinen gestanden; die Beine an den Urnen im Mound Velarde sind größer gewesen. An beiden Plätzen finden wir Deckel mit rundem Loch im Boden und dicke Mulden von gebranntem Ton, die sicher dazu bestimmt waren, um auf ihnen zu mahlen.



Fig. 137.

Fig. 137. (1/4) Graburne Mound Hernmarck. Die Urne Grab 5. Der Deckel des Grabes 5 ist auf Tafel VI, 2 wiedergegeben.

Die Ornamentik auf den Urnen und Deckeln im Mound Velarde und im Mound Hernmarck war bedeutend ungleich. Es ist indessen klar, daß in Mojos überall eine große Abwechselung in der Ornamentik geherrscht hat.

In dem Vorhergehenden habe ich gesagt, daß die Keramik, die man in den Kehrichthaufen am Mound Hernmarck findet, am meisten der Keramik im oberen Lager des Mounds Velarde gleicht. Die Zusammengehörigkeit der jüngeren Keramik im Mound Velarde und der Keramik im Mound Hernmarck wird somit auch durch die Gräberuntersuchungen bestätigt.

VERGLEICH ZWISCHEN DER KERAMIK IM MOUND HERNMARCK UND IM OBEREN LAGER DES MOUND VELARDE UND IN DER PROVINZ SARA.

Die Verschiedenheit zwischen der bei den Gräberausgrabungen in Sara und den in den Mounds in Mojos gefundenen Keramik ist bedeutend.

	Sara	Mound Hernmarck und Mound Velarde
Fingereindrucksornamentik	vorhanden	fehlen
Füße an großen Tongefäßen	fehlen	vorhanden
Füße an kleinen Tongefäßen	vorhanden	vorhanden

	Sara	Mound Hernmarck und Mound Velarde
Bemalte Tongefäße	vorhanden (aber sehr selten)	vorhanden (sehr viele)
Rollen aus gebranntem Ton zum Mahlen	fehlen	vorhanden
Reibschalen aus gebranntem Ton um darauf zu mahlen	fehlen	vorhanden

Die Bestattungsart scheint mir auch insofern verschieden gewesen zu sein, als die Toten in Sara ganz in die Urnen gepackt worden sind, während man in Mojos nur eine sekundäre Bestattung der Skelette in Urnen gehabt hat. Dies sage ich indessen mit einem gewissen Vorbehalt, da mehrere der Skelette von Erwachsene enthaltenden Graburnen in Sara sehr klein sind und die Skelette bedeutend vermodert waren.

DER MOUND MASICITO.

Masicito liegt 60 km von Trinidad, 25 km von Loreto und 1—2 km vom Rio Mamoré, der früher so dicht vorbeigeflossen ist, daß Masicito am Flußufer gelegen hat.

Masicito ist ein länglicher Hügel, der 300 m lang und 150 m breit ist (s. Fig. 94, 2). Die Höhe über dem höchsten Wasserstand 1909 war 3,30 m. Er ist unzweifelhaft von Menschenhänden aufgeführt.

Auf dem Mound liegt eine Estancia, die außer vom Besitzer Dr. Mansilla von einem Verwalter und einer zahlreichen Dienerschaft bewohnt wird. Im übrigen ist der ganze Hügel bebaut.

In diesem Mound habe ich eine unbedeutende Ausgrabung vorgenommen und dabei Massen von Topfscherben gefunden. Ein paar zerstörte Graburnen habe ich auch gesehen. Solche scheinen mehrfach, wenn man aus diesem oder anderem Grunde Grabungen gemacht hat, gefunden zu sein.

Die hier gefundene Keramik ist von der vom Mound Velarde und Mound Hernmarck beschriebenen bedeutend verschieden.

Gemeinsam für die Keramik hier und im oberen Lager vom Mound Velarde und Mound Hernmarck ist, daß die meisten Tongefäße drei Füße gehabt haben, daß bei allen Tongefäßen die Henkel fehlen sowie daß die eigentümlichen Mahlgerätschaften und Tonrollen auch hier vorkommen.

Damit ist die Ähnlichkeit zu Ende. Die Keramik in Masicito ist von einem charakteristischen Lokaltyp, der sich dadurch kennzeichnet, daß keine Tongefäße bemalt sind, sondern daß die Ornamente eingeritzt, eingestempelt oder pastilliert sind. Eine große Sorgfalt hat man auf die Füße der Tongefäße verwendet, die stilisierte Tierfüße und möglicherweise auch Tierköpfe wiederzugeben scheinen.

Von eigentümlichen Gegenständen ist nur einer bemerkenswert (Fig. 160), der möglicherweise einen Teil eines Kreisels gebildet hat. Plastische Darstellungen des menschlichen Körpers kommen nicht vor. Einige Tongefäße (Fig. 155—157) sind mit äußerst einfachen Gesichtern versehen.

Wir sehen hier auf den Figuren 139—161 eine Sammlung charakteristischer Topfscherben u. a. wiedergegeben, die uns eine Vorstellung von der Keramik in Masicito geben.

DIE UMGEBUNG VON MASICITO.

Zehn Kilometer von Masicito ist ein bedeutender Mound am San Pedro, den ich nicht untersucht habe. Bei Torno Largo, 25 km von Masicito, ist ein Mound, wo ich verschiedene Topfscherben von dem bei Masicito zu findenden Typ gesammelt habe. Von dort habe ich eine hübsche dort gefundene Steinaxt (Fig. 162) als Geschenk erhalten. Jenseits des Rio Mamoré, etwas unterhalb Masicito, befindet sich an einem kleinen Bache ein Mound. In der Nähe dieses sind große verfallene Cacaoanpflanzungen, die wohl aus der Jesuitenzeit herrühren.

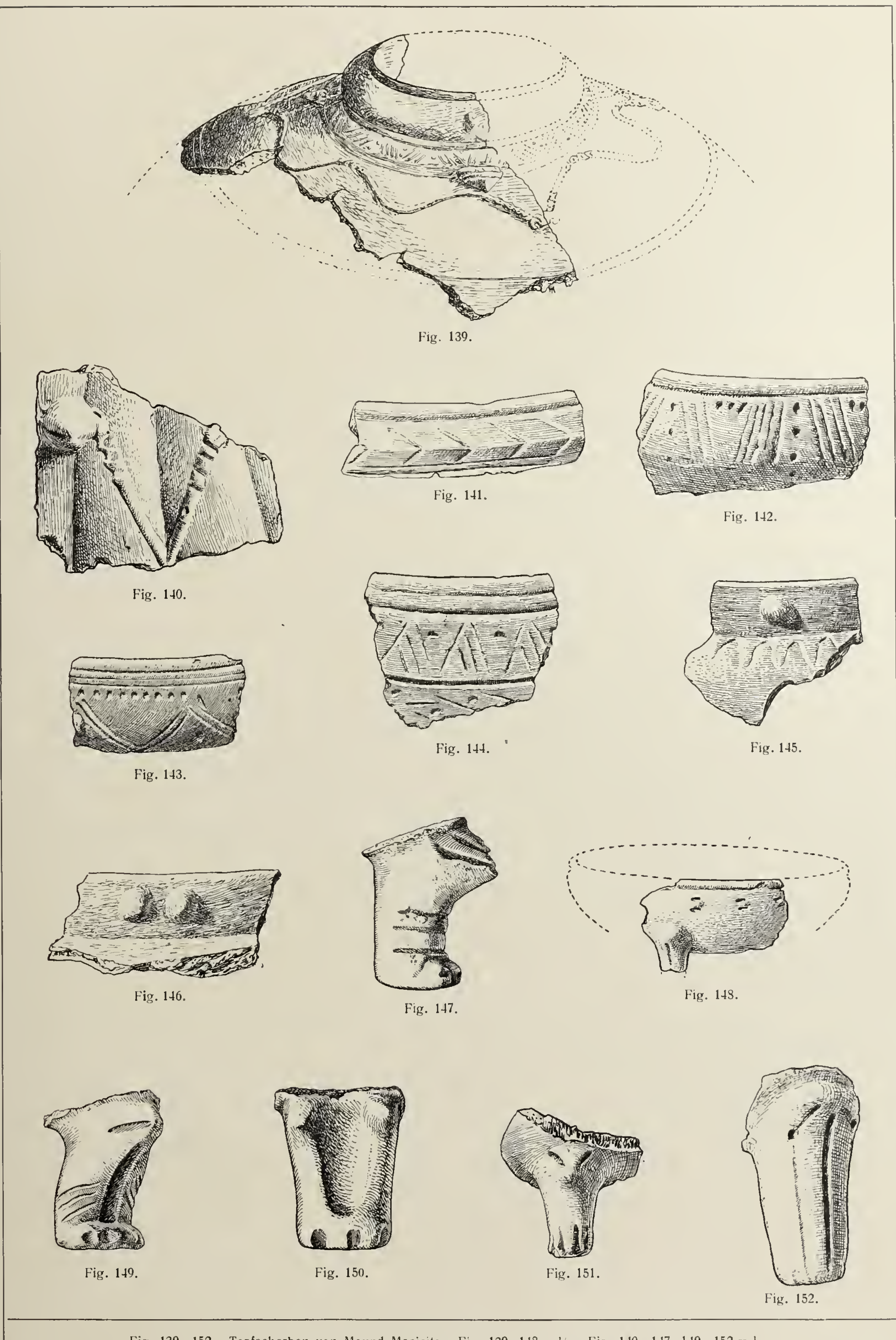


Fig. 139. Fig. 140. Fig. 141. Fig. 142. Fig. 143. Fig. 144. Fig. 145. Fig. 146. Fig. 147. Fig. 148. Fig. 149. Fig. 150. Fig. 151. Fig. 152.

Fig. 139—152. Topfscherben von Mound Masicito. Fig. 139, 148 = 1/4. Fig. 140—147, 149—152 = 1/2.

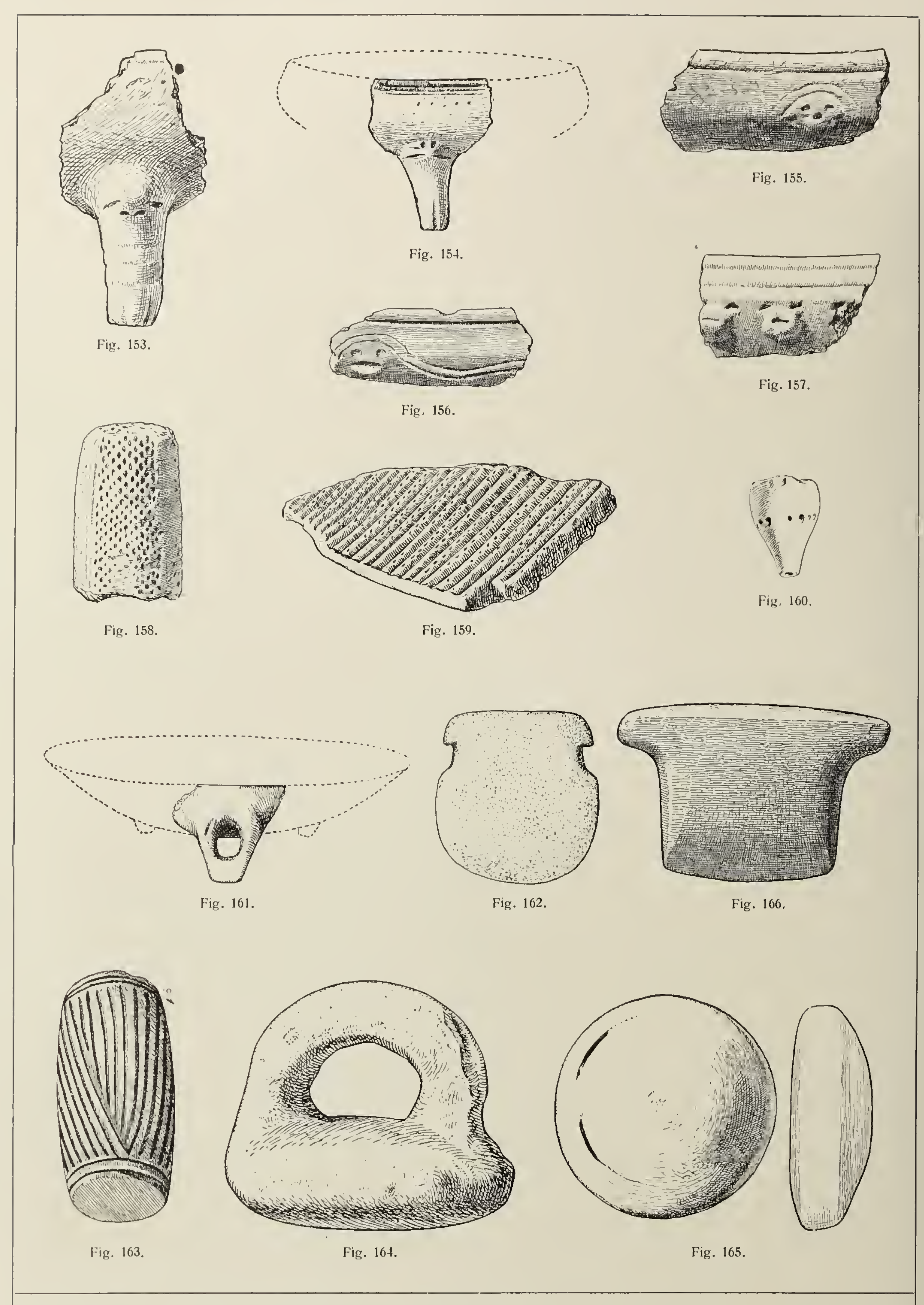


Fig. 153—157, 161. Topfscherben. Mound Masicito. Fig. 160. Schaft eines Kreisels? Mound Masicito. Fig. 162. Steinaxt. Torno Largo, Rio Mamoré. Fig. 163. Rolle aus gebranntem Ton. La Loma, Rio Mamoré. Fig. 164. Mahlwerkzeug aus gebranntem Ton. La Loma, Rio Mamoré. Fig. 165. Scheibe aus gebranntem Ton. La Loma, Rio Mamoré. Fig. 166. Steinaxt. La Loma, Rio Mamoré. Fig. 153, 155—157, 160, 161, 165, 166 = $^1/_2$. Fig. 154, 158, 159, 162, 163 = $^1/_2$. Fig. 164 = $^1/_9$.

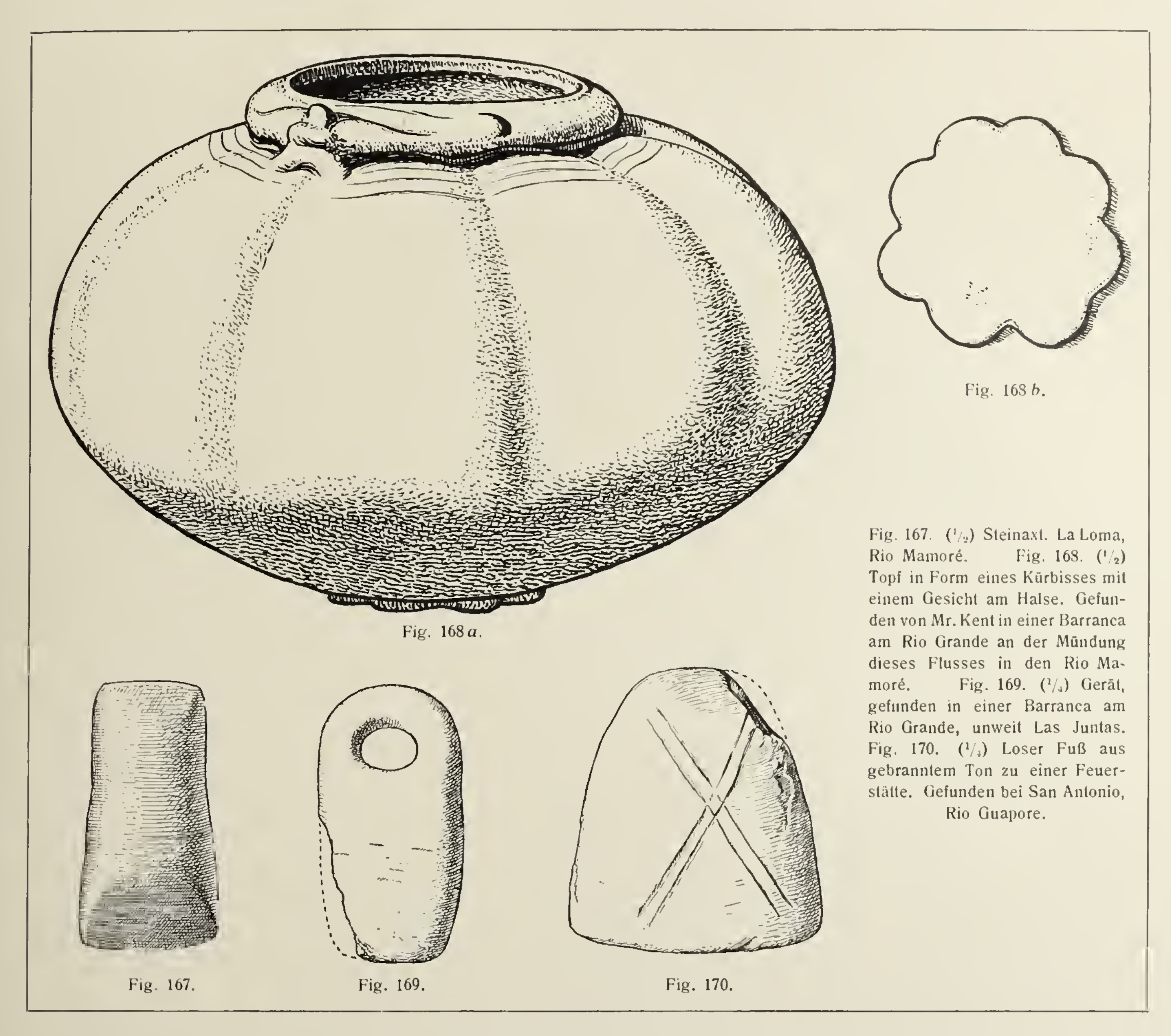


Fig. 168 *b*.

Fig. 168 *a*.

Fig. 167. Fig. 169. Fig. 170.

Fig. 167. (1/2) Steinaxt. La Loma, Rio Mamoré. Fig. 168. (1/2) Topf in Form eines Kürbisses mit einem Gesicht am Halse. Gefunden von Mr. Kent in einer Barranca am Rio Grande an der Mündung dieses Flusses in den Rio Mamoré. Fig. 169. (1/4) Gerät, gefunden in einer Barranca am Rio Grande, unweit Las Juntas. Fig. 170. (1/4) Loser Fuß aus gebranntem Ton zu einer Feuerstätte. Gefunden bei San Antonio, Rio Guapore.

Auch bei La Loma nahe Trinidad findet sich ein ungewöhnlich hoher Mound, in welchem u. a. die auf Fig. 163 wiedergegebene Rolle gefunden ist. Sie ist, wie schon erwähnt, von einem für alle Mounds charakteristischen Typ. Aus dieser Gegend stammt auch das auf Fig. 164 wiedergegebene Mahlgerät. Es ist von einem Typ, den wir nicht vorher von Südamerika kennen (s. S. 253). Die auf Fig. 165 wiedergegebene Tonscheibe ist auch von dort. Vielleicht ist sie für eine Art Schleuderspiel angewendet worden. Zwei bei La Loma gefundene Steinäxte sind ebenfalls hier abgebildet (Fig. 166—167).

KERAMIK VON RIO MAMORÉ, RIO GUAPORÉ UND RIO BLANCO.

Man kann als Regel sagen, daß man überall in ganz Mojos, wo man einen Platz untersucht, der vor den jährlichen Überschwemmungen geschützt gelegen hat, auf zahlreiche Topfscherben stößt. Dasselbe gilt für die Ufer des Rio Guaporé, wo auch gemalte Graburnen gefunden worden sind. Der Rio Blanco ist bei denen, die während der Trockenheit dort leben, bekannt als reich an Topfscherben und kleinen Tongefäßen mit Füßen. Es ist hier nichts Ungewöhnliches, daß die Flüsse bei ihrer erodierenden Arbeit Urnen und Kulturlager bloßlegen. Ein im Flußbett gemachter Fund ist das hier abgebildete Gefäß in Form eines Kürbisses (Fig. 168). Ein Engländer Mr. Kent hat es an der Mündung des Rio Grande in dem Rio Mamoré gefunden. Aus derselben Gegend stammt auch der auf Fig. 169 wiedergegebene Gegenstand.

Am unteren Rio Mamoré und am Rio Guaporé findet man überall Dreifußkeramik. Von dort sind auch die Funde von losen Füßen für Röstschalen, wie sie die Movimaindianer und

mehrere Indianerstämme in Brasilien noch jetzt anzuwenden pflegen. Ein solcher bei San Antonio am Rio Guaporé gefundener Fuß ist hier abgebildet (Fig. 170).

Von den Weißen habe ich gehört, daß die Gegenden zwischen dem Rio Mamoré und dem Rio Beni außerordentlich reich an Keramik seien. Dort findet man auch eigentümlich parallel laufende Mounds.

Wenn ich nun das Gehörte berichte, will ich auch erwähnen, daß unweit Reyes Mosaiken gefunden sein sollen. Möglicherweise haben wir es hier mit Gegenständen aus der Jesuitenzeit zu tun.

Augenscheinlich ist Mojos ein reiches Feld für den Archäologen. Es hat eigentlich nur einen Fehler. Es liegt zu weit ab, zu weit entfernt von guten Verkehrsmitteln.

GRABFUNDE IN GUARAYOS.

In Guarayos sind Urnengräber nicht gewöhnlich. Bei meinem Aufenthalt gelang es mir nur wenige in der Nähe von Yaguarú zu finden. Da ich meine Aufzeichnungen über diese Gräber verloren habe, beschränke ich mich darauf, hier zwei Gräber abzubilden. Keines davon enthielt, soweit ich mich erinnere, von Knochenresten etwas anderes als menschliche Zähne.

Die hier photographisch wiedergegebenen wurden ganz nahe beieinander angetroffen. Die glatten Urnen und Deckel sind mit einfachen Linien auf der Außen- und Innenseite bemalt. In der einen (Fig. 171) lag die schöne auf Fig. 172 wiedergegebene Schale, den Boden nach oben. Sie ist aus dünnem, ausgezeichnet feinem Ton und machte, als ich sie fand, wirklich den Eindruck von Metall. Grab, Bild 173 war leer.

In dem dritten hier wiedergegebenen Grabe (Fig. 174) fand ich eine menschliche Figur (Fig. 175). Es scheint mir eine Puppe gewesen zu sein, da das Grab wahrscheinlich ein Kindergrab war.

In einigen der in Guarayos gefundenen Tongefäße ist der Ton mit weißem Glimmer gemischt. Einige der um die Gräber gefundenen kleinen Tongefäße hatten drei Füße. Fingereindrucksornamentik fehlt.

VON WELCHEN INDIANERSTÄMMEN RÜHREN DIE HIER BESCHRIEBENEN WOHN- UND BEGRÄBNISPLÄTZE HER?

Nachdem ich die bei meinen archäologischen Ausgrabungen gemachten Funde beschrieben habe, liegt die Frage nahe: von welchen Stämmen rühren sie her? Von großem Interesse ist es, in erster Reihe die ältesten Berichte, die wir von Sa. Cruz und Mojos haben, zu studieren, um zu sehen, was daselbst von den Indianern berichtet wird.

Daß ich hier Gelegenheit habe, ein paar Arbeiten über Mojos anzuführen, die von anderen Verfassern, die sich mit der Ethnographie Bolivias beschäftigt haben, nicht zitiert sind, ist das Verdienst des Dr. M. V. Ballivian. In Bolivia hat dieser sehr wertvolle, von Missionaren geschriebene, früher nicht bekannte Arbeiten veröffentlicht, deren bedeutendste die dem Jesuiten Joseph del Castillo[1]) zugeschriebene ist. Sie ist von größtem ethnographischem Werte, da sie uns ein außerordentlich objektives Bild von der Kultur der Mojosindianer gibt. Dieser Laienbruder schildert die Indianer mit einem für seine Zeit merkwürdigen Verständnis. Er teilt sogar Details über ihre Keramik mit, was hier außerordentlich willkommen ist.

Was die Arbeit Castillos besonders wertvoll macht, ist, daß er einer der Gründer der Jesuitenmissionen in Mojos war. Vom größten Werte sind auch die Schilderungen von Mojos seitens des Begleiters Castillos, Pedro de Marbán.[2]) Dieser ist durch seine Arbeit über die Sprache der Mojos bekannt.

---

1) Castillo, Joseph de, Relacion de la provinzia de Mojos. Documentos para la Historia Geográfica de la República de Bolivia. Compilados y anotados por M. V. Ballivian. Série primera. Epoca colonial. Tomo I. Las Provincias de Mojos y Chiquitos La Paz. 1906. 2) Relacion de la Provincia de la Virgen del Pilar de Mojos por el Padre Pedro de Marbán de la Compañia de Jesús. Boletin de la Sociedad Geográfica de la Paz. Bolivia 1898. Herausgegeben von M. V. Ballivian.

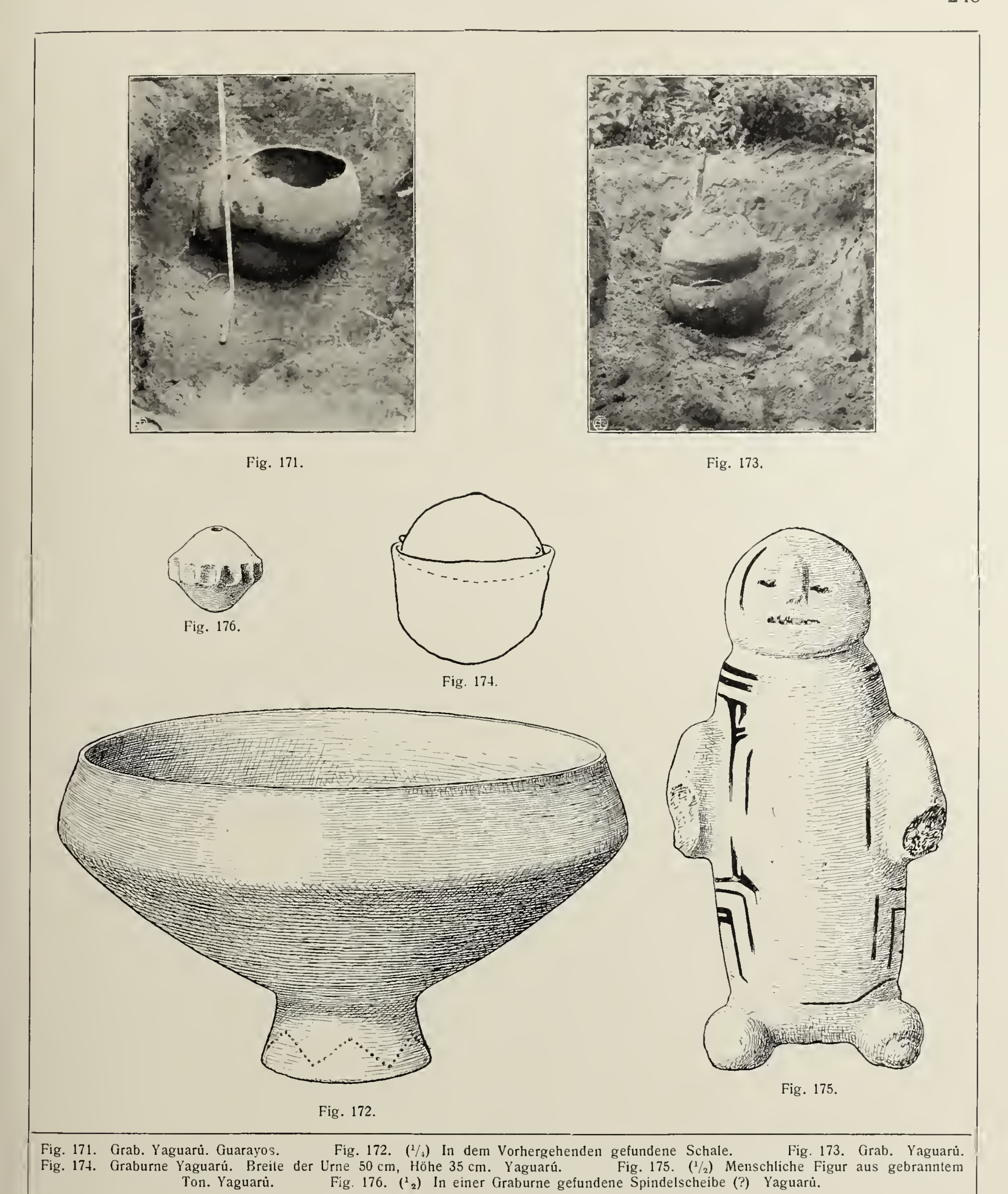


Fig. 171. Fig. 173. Fig. 176. Fig. 174. Fig. 172. Fig. 175.

Fig. 171. Grab. Yaguarú. Guarayos. Fig. 172. (1/1) In dem Vorhergehenden gefundene Schale. Fig. 173. Grab. Yaguarú. Fig. 174. Graburne Yaguarú. Breite der Urne 50 cm, Höhe 35 cm. Yaguarú. Fig. 175. (1/2) Menschliche Figur aus gebranntem Ton. Yaguarú. Fig. 176. (1/2) In einer Graburne gefundene Spindelscheibe (?) Yaguarú.

1560[1], [2]) wurde Sa. Cruz in Chiquitos angelegt. Der erste Schrecken der Spanier waren

1) Relacion de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra por su Gobernador Don Lorenzo Suarez de Figueroa. Relaciones geográficas de indias. Tomo II sid 162.

2) „situada en dies y seis grados y medio á la parte del Sur, casi en el medio de los principios de dos poderosísimos rios, que son, el uno el de la Plata, que llaman Para-guahy, á la parte del Oriente, harta ochenta leguas de la ciudad, el otro el rio que en los Charcas llaman Grande y los indios Yguapahy, en las riberas del cual hubo ya un pueblo pequeño que llamaron La Barranca", Relacion verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra, limites y comarcas della, Rio de la Plata y el de y-Guapay é sierras del Piru en las provincias de los Charcas para el Excmo. Señor Don Francisco de Toledo visorrey del Pirú. Der Verfasser dieses kann Ruy González Maldonado sein. Geschrieben vor 1574, möglicherweise 1564. Relaciones geográficas etc. Tomo II S. 154.

die Chiriguano, die besonders ihre Verbindung mit Peru unsicher und die Wege gefährlich machten.

Von Interesse ist, daß Figueroa zwischen zwei großen, von Chiriguano[1]) bewohnten Gebieten unterscheidet.

Es erscheint mir auch offenbar, daß die zwei Tausend Chiriguano, die östlich von Sa. Cruz wohnten, das waren was wir jetzt Gúarayú nennen. Von größtem Interesse ist, daß der Verfasser von Relaciones Verdadera usw. sagt, daß die Guarani, die in den Bergen von Chiquitos wohnten, von Paraguay ausgewandert waren.[2]) Daß die Chiriguano, die längs der Anden wohnen, hier viel älter sind, geht daraus hervor, daß sie schon mit den Incas gekämpft haben. Die Gúarayú sind also erst nach der Conquista nach den Gegenden gekommen, die sie jetzt bewohnen. Die Gräber, die wir in ihrem Gebiete gefunden haben, müssen also von einem anderen Stamme oder von der Zeit nach der Conquista sein.

Allgemein wird berichtet, daß die Chiriguano Sklaven hatten und schlimme Eroberer waren. Wie weit sie nordwärts gewohnt haben, läßt sich natürlich äußerst schwer mit Bestimmtheit sagen, da diese Nordgrenze zu verschiedenen Zeiten gewechselt haben kann. Nach Altamirano[3]) erhielten die Mojosindianer durch die Chiriguano Kenntnis über die Spanier, was auf die ausgedehnten Verbindungen der Chiriguano schließen läßt.

Nach dem Verfasser von Relacion Verdadera lebten zwischen dem Rio Grande und den Anden, somit da, wo das jetzige Sa. Cruz de la Sierra liegt, die Tomacusiindianer. Diese Indianer bewohnten die Ebene und wurden bekämpft von den Chiriguano. Charakteristischerweise sagt derselbe Verfasser von den Tomacusi: „Jetzt sind sie wenig und haben den Christen gedient.“ Der Dienst ist offenbar ein gefährlicher gewesen, denn diese Tomacusi sind spurlos verschwunden, ohne daß man weiß, welche Sprache sie gesprochen haben.

In Sa. Rosa wohnen jetzt Chiriguano, aber diese sind erst in einer späteren Zeit von den Jesuiten von den Gegenden südlich von Sa. Cruz de la Sierra übergesiedelt worden.[4])

Figueroa nennt das Land der Moxones erforschenswert. Nach Viedma wurde Mojos 1562[5]) entdeckt. In der Relacion verdadera[6]) del asiento de Santa Cruz wird Mojos nur als ein Land, von dem man hat sprechen hören, genannt.

Die Bewohner lebten dort während der Regenzeit auf Inseln. Die Chiriguano, welche von diesem Lande berichtet hatten, waren offenbar Gúarayú, deren hier indessen als nördlich von Sa. Cruz und nicht östlich davon, wie in Figueroas Berichten, Erwähnung geschieht.

Nach Altamirano[7]) (S. 19) standen die Mojosindianer mit den Chiriguano in Handelsverbindung. Hier handelt es sich offenbar um die nahe Sa. Cruz de la Sierra wohnenden. Von diesen erstanden sie wahrscheinlich Steine und, als die Chiriguano mit den Spaniern Verbindung

---

1) Habrá en esta provincia 2000 Chiriguanaes y están desta ciudad 30 leguas a la parte del Levante .... La otra provincia es la de los Chiriguanaes que están en la cordillera del Péru á 50 y 60 leguas deste ciudad dor la parte del Poniente.... Figueroa sagt, daß die Chiriguano auch Guarayus genannt wurden. Relacion de la Ciadad l. c. S. 165. 2) Relaciones Verdadera l. c. S. 154. 3) Diego Francisco Altamirano. Historia de la Mision de los Mójos. Publicado por M. V. Ballivian. Documentos Históricos de Bolivia. La Paz 1891. S. 19.

4) Viedma schreibt von Sa. Rosa. l. c. S. 85. "Se fundo el año de 1764 por el padre Gabriel Diaz, de la Compañia de Jesus, con indios de nacion chiriguana, los cuales se pasaron de la cordillera hasta el numero de 300 á la Mision de los Santos Desposorios de Buena-Vista, huyendo de otros de su propria nacion, con quien tenian guerra." 5) Viedma. l. c. 6) "Tornando al rio Y-guapay, digo que poco abajo del pueblo de La Barranca, que era en diez y siete grados, se hace tan grande, que pone admiracion lo que los indios Guaranis cuentan dél; afirmando siertamente, que pasado de una sierra que sale y se desgaja de los destos reinos, que lleva la via de do nace el sol, se hace una mar lleno(asi) de islas y muy pobladas de gente, y que la tierra firme de la mano isquierda ó del Poniente, es le tierra rica que andamos á buscar. Son sabidores desta noticia y los que dan más clara relacion dello, otros indios Chiriguanas, que dicen de Pirataguarí, questán al Norte de Santa Cruz hasta cuarenta y cinco leguas, junto á la Nacion de los Chiquitos que está repartida á los españoles". (S. 158) 7) S. 19.

hatten, Werkzeuge u. dgl. Möglich ist ja, daß die Mojosindianer auch vor dem Eindringen der Spanier[1]) in das Land von den Chiriguano etwas Metalle erhielten.

Erst von 1595 haben wir nähere Auskünfte über die Mojosindianer in einem Brief von P. Andrés Ortiz an den P. provincial Juan Sebastian vom 14. Sept. von el pais de los Morochossis.[2])

Sie hatten die Unterlippe durchbohrt und in der Öffnung trugen sie „un bezote de plata" und in den Nasenflügeln „unas argollitas de plata como de hilo."

Sie sagten, daß in ihrer Nähe Xoboyonos wohnten, die auf der Brust „patenas de plata y brazaletes y coronas" trugen. Sie wohnten am Flusse selbst. Weiterhin wohnten die Maure (= Baure) gente vestida y politica.[3]) Von ihnen schreibt P. Ortiz, daß sie große Landwirte und ihr Land fruchtbar, ihre Häuser groß und gut gebaut seien. Die Türen der Häuser gingen nach dem Marktplatz. Mitten auf dem Markte lag eine Art Männerhaus. Er spricht auch von ihrer feinen Keramik und ihrer Kunstfertigkeit im allgemeinen.[4])

In einem anderen Brief aus demselben Jahre und am 26. September von P. Diego de Samaniego an den P. provincial Juan Sebastian geschrieben sagt dieser, daß el pais de los Morochossis 80 leguas unterhalb des Stromes und weniger als 50 leguas in gerader Linie liege.[5])

In dem folgenden Briefe von P. Diego vom 13. Dezember erwähnt er die Maure (Baure) näher.[6])

Vom größten Interesse ist, daß er erwähnt, daß die hochstehenden Maure an den Ufern des Rio Guapay[7]) (= Rio Mamoré) wohnen.

Die Maure hatten in der Unterlippe eine lange Tembeta. Diese war zuweilen von Silber, manchmal von Gold. Sie waren gut gekleidet und alles was sie hatten war gut gearbeitet.[8])

Von diesen Aufschlüssen über die Indianer in Mojos interessiert uns besonders, daß es hier kulturell recht hochstehende Indianer gab. Dies galt besonders für die Baure, welche von den Jesuiten auch später wegen ihrer hohen Kultur gepriesen werden. Mit einem gewissen Mißtrauen müssen wir die Angaben, daß die Baure Gold und Silber hatten, aufnehmen (s. unten).

Wir sehen auch aus diesen Schilderungen, daß die Indianer in Mojos mit den Chiriguano in Verbindung standen, und es ist ja möglich, daß sie von diesen etwas Metall erhalten haben. Diese ersten Jesuiten erwähnen nichts von einer Verbindung der Indianer in Mojos mit den Indianern in Peru (Gebirgsindianer).

Erst 1675 wurde es aber Ernst mit den Missionen in Mojos, als die Jesuiten Pedro Marbán, Cipriano Baraze und Joseph del Castillo dort eindrangen. Der erstere und der letztere haben über die Eingeborenen in Mojos berichtet.

Castillo[9]) beschreibt genau die Stämme, die man von Sa. Cruz de la Sierra den Rio Grande herunterpaddelnd antrifft. Der erste Stamm nach las Juntas con el Rio Piray heißt Suberionos, die mit Resten der la lengua de Sa. Cruz sprechenden Tores vermischt waren.

---

1) Altamirano erzählt wie die Mojoindianer erst in Verbindung mit den Spaniern kamen. „Pasaban todavia no muy léjos de la dicha ciudad en busca de los Chiriguanas hasta que una vez se encontraron en el rio inevitable mente con algunos españoles de buenos términos que los agasajaron y partieron liberales con ellos los géneros que llevaban para comerciar con los Chiriguanas, convidándolos con mayor abundancia que hallarian en San Lorenzo. Mitigóse con esto, buena parte de su horror y para otro año, pasadas las aguas, concurrieron muchos al nuevo comercio que corria largo tiempo en buena amistad y con tanta satifacción que quisieron valerse de ella contra los pueblos de Caña-curde con quienes traian guerra, llamando como auxiliar al español sin reparar mucho en su proprio riesgo, habiando de hacer paso por sus tierras." S. 19. 2) Annua de la Compañia de Jesus. Tucuman y Peru 1596. Relaciones Geograficas de Indias, Tomo II, Madrid 1885. S. LXXIX.

3) Nuflo de Chavez hatte schon von den Maures gehört, die etwas Metalle hatten. Relaciones Geográficas de Indias l. c. Tomo II, S. LXXXVII. 4) "Y las vasijas y alhajas de casa y todas los cosas que se han visto suyas, son las más bien hechas y con más curiosidad y limpieza de cuantas se han hallado por acá."

5) Relaciones geograficas S. LXXXI. 6) Relaciones geograficas S. XCI. 7) El cual dicen que va tan grande despues que entra en él otro rio que baja de la sierrra. 8) Y tienen sus oratorios muy bien aderezados, y muchas figuras de animales pintadas en ellos; de todo lo cual carecen todos estotras naciones en esta gobernacion." 9) l. c. S. 295.

Am Rio Yapacani wohnten die Yuracares und nicht weit davon die Guarayos, die bärtig wie die Kapuziner gewesen sein sollen. Am Rio Mamoré, etwas oberhalb dessen Mündung in den Rio Grande wohnten die Aracureonos und Aporoños. Diese Aporoños, die möglicherweise ebenfalls Yuracáre waren, haben von den Mojosindianern die Anwendung der Kanoes gelernt. Unterhalb des Rio Grande erwähnt Castillo noch eine Masse Indianerstämme, von denen die Manesonos eine von der gewöhnlichen abweichende Sprache sprachen. Von den Mojosstämmen wohnten die Mopereanos ganz unten am Flusse. Sie waren Nachbarn der Canesies (wahrscheinlich Canichana). Am Rio San Pedro (Rio Ivari) wohnten ebenfalls Mojos. Castillo zählt noch eine größere Menge Indianerstämme auf, da diese aber außerhalb des Gebietes, in welchem ich Ausgrabungen vorgenommen habe, wohnten, halte ich es nicht für notwendig, über sie zu berichten. Augenscheinlich wohnten im Jahre 1675 in den Gegenden, wo ich Ausgrabungen in den Mounds gemacht habe, Mojosindianer, die „la lengua general", die hier eine Arowakensprache war, sprachen.

1595 scheinen, wie erwähnt, auch die Baure am Rio Mamoré gewohnt zu haben. Später sind sie aber nach Nordosten gezogen. Castillo[1]) erwähnt in dieser Richtung fünfzig leguas von Mojos los Toros, die Dörfer von 200 Häusern hatten und wo der Eingang nach El Dorado und el gran Paititi war.

Die Mojosindianer hatten nach Castillo[2]) bedeutenden Landbau und gut gebaute Häuser. Diese waren teils rund und mit Erde beworfen, in denen sie schliefen, teils unverputzt, in welchen sie kochten. Sie arbeiteten und gossen zinnernen Nasen- und Ohrenschmuck. Sie hatten auch zahlreiche silberne Schmucksachen. Das Silber und das Zinn haben sie von den Spaniern erhalten. „De plata en pasta no se saben aprovechar, sinó de las tembladeras y platos." Er erwähnt auch ihren hübschen Federschmuck, ihre Matten und ihre schön gearbeiteten Körbe. Die Frauen webten feines Zeug.

Von größtem Interesse ist, daß Castillo[3]) schreibt, daß sie feine, schön gemalte Tongefäße hatten. Die Ornamente glichen, diesem merkwürdigen Beobachter nach, stilisierten Tierornamenten.

Außerordentlich interessant ist auch, daß er große Gefäße mit Löchern im Boden, wie ich deren bei meinen Ausgrabungen im Mound Velarde und im Mound Hernmarck gefunden habe, erwähnt.[4]) Bemerkenswert ist, daß die großen Gefäße teilweise vergraben waren, wie es die Chiriguano zu tun pflegen. Dies deutet darauf hin, daß sie nicht, wie die meisten von mir hier gefundenen Tongefäße, Füße hatten.

Castillo spricht leider nicht von ihren Gräbern. Von künstlichen Erhöhungen und wallförmig gebauten Wegen erwähnt er ebenfalls nichts. Er sagt jedoch, er habe verschiedene Höhen gefunden, die während der Regenzeit nicht überschwemmt wurden. Dort fanden sich auch unbebaute Höhen im Walde.[5]) Offenbar suchte man Höhen, auf denen man wohnen wollte, errichtete aber solche nicht.

Nach Marbán wohnten die Indianer während der Regenzeit auf Pfahlbauten.[6])

Der Apostel der Baureindianer war Cipriano Baraze. Eine Schilderung seines Lebens

---

1) l. c. S. 301. 2) l. c. S. 309 und 318. 3) l. c. S. 320. "Los mujeres labran loza muy buena y la pintan con no poca gracia cono variedad de dibujos y colores imitando los que ven en algunos animales, con que teniendo á la naturaleza por dechado ya se vé que llenarán orden estas mismas labran tinajas y todo lo que es de barro que lo hay muy bueno, se puede ofrecer dándole muy vistoso barniz y gracia en la hechadura;"

4) „Aqui pues el que dá el convite en unas grandes tinajas que caben á 12 y á 15 botijas si es grande el convite y el pueblo son cinco, dura entonces dos dias sino son dos ó tres, las cuales están medio enterradas y tapadas con un plato agujereado ponen encima sobre unos palos unos barrenos grandes de barro agujereados. también, estos les llenan de yuca mascada y le echan cántaros de agua, ésta va destilando poco á poco." S. 328

5) Castillo l. c. S. 350. 6) Marbán l. c. S. 132.

findet sich in Lettres édifiantes.[1]) Dort erwähnt er, daß diese Indianer befestigte große Dörfer mit Straßen und Marktplätzen hatten.

Viel des Interessanten über die Indianer in Mojos und Baure finden wir bei Altamirano.[2]) Er spricht ebenfalls von den befestigten Dörfern der Baureindianer.

Altamirano spricht auch von ihren ausgezeichneten Wegen und gegrabenen Kanälen.[3]) Kurz erwähnt er die Gräber der Indianer von Mojos.[4]) Die Toten in Mojos wurden nicht tief begraben, was vielleicht mit einer Nachbegrabung in Tongefäßen zusammenhängt, die aber von den Jesuiten nicht erwähnt wird. Er spricht auch von Beigaben.

Leider ist mir die von d'Orbigny oft angeführte Arbeit des Jesuiten Eguiluz über Mojos, gedruckt 1695, nicht zugänglich gewesen.

Eine ausgezeichnete Schilderung von Mojos und den Baureindianern haben wir von dem Jesuiten Eder.[5]) Diese ist jedoch geschrieben, nachdem die Jesuiten schon tief in das Leben der Indianer eingegriffen hatten. Auch er erwähnt die hohe Kultur der Baure. Er nennt von diesen Indianern die wallförmig gebauten, mit Kanälen kombinierten Wege, auf denen man während der Trockenzeit rudern konnte. Bedeutende Kanalanlagen zwischen dem Rio Blanco und dem Rio San Miguel sind noch erhalten, ich habe jedoch keine Gelegenheit gehabt, sie näher zu untersuchen. So ist das Dorf Baure durch einen Kanal mit dem Rio Blanco verbunden. Noch heute werden diese Kanäle von Kanoes befahren.

Eders Arbeit über Mojos ist eine sehr wertvolle Schilderung der Sitten und Gebräuche der Indianer. Wir erhalten dort besonders eine ausgezeichnete Schilderung ihrer Jagd und Fischerei, eine Schilderung, die für alle, die diese Gewerbe der Indianer näher studieren wollen, vollständig unentbehrlich ist. In Mojos wurden jetzt vollständig außer Brauch gekommene Blasrohre und Wurfbretter angewendet. Er schildert ihre Tänze, Spiele, Zeichensprache, Industrie, Couvade, Heilung der Krankheiten u. a. m. Man kann mit Fug sagen, daß Eders Arbeit eine für ihre Zeit ungewöhnliche Monographie über die Sitten und Bräuche der Indianer in Mojos ist. Von Tongefäßbegrabung sagt er nichts, er spricht nur von Beigaben.[6])

Aus dem hier über die Schriften der Jesuiten Angeführten geht hervor, daß die Jesuiten in Mojos und Baures verschiedenes die Moundkultur Charakterisierendes gefunden haben. So erwähnt Castillo die eigentümliche Ornamentik und die Deckel mit Löchern. Altamirano und Eder beschreiben von Baure Wege, wie ich sie ähnlich in Mojos gefunden habe. Keiner von diesen Jesuiten gibt uns Aufschlüsse darüber, daß die Indianer hier Mounds gebaut haben, noch sagen sie etwas von einer Urnenbestattung.

---

1) Lettres édifiantes X. Recueil, Paris MDCCXXXII. S. 242. „Cette nation est plus civilisée que celle de Moxes: leurs Bourgades sont fort nombreuses; ou y voit des Ruës et des Places d'armes, où leurs Soldats fon l'exercice: Chaque Bourgade est environnée d'une bonne palissade, qui la met à couvert des armes qui sont en usage dans le Payis:“ 2) Altamirano l. c. S. 107. “Los pueblos son bien formados señoreando en ellos las plazas. Las casas cubiertas de paja, mas con suficiente arte y proporción de patio y piezas cómodas pasa su habitación . . . .“ S. 136. Tienen defendidos los pueblos con estacada bastante á resistir las armas é invasiones de aquella tierra. En ella se dejan reparar algunos fosos.”

3) l. c. S. 103. „Caminos aderezados y anchurosos“ und S. 107 „si bien, á trechos se levantan algunas lomas, que segun mas ó ménos estendidas, dan lugar á mayores ó menores poblaciones; y como por invierno se ven todos rodeados de agua, por la similitud se llaman islas, dándose comunicación las unas con las otras como surcos ó canales hechos á mano, parecidos á los diques de Andes, capaces solo de unas pequeñas embarcaciones.“ 4) l. c. S. 46. “En cuanto á sus entierros, luego que mueren como obillo en sus hamacas, para ahorrar el trabajo de abrir sepultura honda, cuando los llevan á enterrar las mujeres acuden con canastas de arena paca cubrir el cadáver en el hoyo pequeño en que le arrojan.” 5) Descriptio provinciæ Moxitarum in regno Peruano. Quam e scriptis posthumis Franc. Xav. Eder. Budæ. 1791. S. 72–73. „Locus ipse deposcit, ut de pontibus ac vehiculis, in tanta aquarum frequentia necessariis, pauca commemoremus. Barbari olim magnis molitionibus aggeres exaltarunt e terra utrinque effossa, qui duos nostrates currus dorso caperent, et ultra summam aquam eminerent. Labore hoc improbo non solum tutum praestabant commeatum inter aquas undique diffusas, sed et illud consequebantur, ut siccatis campis aquae penes aggeres in fossis remanerent, quarum adminiculo messem, et alia vitæ subsidia scaphis ad vicos suos facile deportarent. Genus hoc pontium apud Baures imprimis obtinebat, quorum adhuc visuntur vestigia.” 6) Eder l. c. S. 230.

Sicher waren die obenerwähnten, von den Missionaren besprochenen Stämme hier in Mojos Arowaken. Von diesen standen die Baure kulturell am höchsten. Diese hatten hier während des Schlusses des 16. Jahrhunderts am Rio Guapay (Rio Mamoré) gewohnt und waren dann nach Nordosten gezogen. Es erscheint mir wahrscheinlich, obschon natürlich nicht bewiesen, daß die hier von mir beschriebenen Funde von diesen arowakischen oder von den Arowaken beeinflußten Stämmen stammen. Mit Bestimmtheit zu sagen, von welchen Stämmen die Gräber und Wohnplätze herrühren, scheint mir augenblicklich unmöglich zu sein.

Wir können nicht sagen, ob die Funde in den verschiedenen Mounds von verschiedenen Stämmen oder aus verschiedenen Zeiten sind. Wir müssen uns darauf beschränken, die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten, die in der Keramik vorhanden sind, zu beobachten. Im Mound Velarde hatten wir einen Beitrag zu den relativen Chronologien erhalten, und wir wissen auch, daß die Funde in den übrigen Mounds stark dem gleichen, was wir im oberen Lager dieses Mound gefunden haben.

Von welchen Stämmen die Funde in Guarayos und Sara herrühren, können wir ebensowenig mit Bestimmtheit sagen (s. S. 254).

DIE GRENZE DER GEBIRGSKULTUR NACH OSTEN.

Ein Blick auf die Funde, die ich bei meinen archäologischen Ausgrabungen im Flachland von Ost-Bolivia gemacht habe, zeigt, daß diese nicht dem andinischen Kulturkreise angehören. Außer den in Sara nahe den Gebirgen gefundenen wenigen Metallgegenständen finden wir nichts Typisches für die Gebirgskultur, für das, was wir von den Quichua, Aymara oder von der peruanischen Küste kennen.

Der Gebirgskultur vollständig fremd sind

- Urnenbestattungen,
- die typische Dreifußkeramik,
- die eigentümlichen Schalen in denen man mahlte,
- die Tonrollen, mit denen man mahlte.

Urnengräber sind nach Boman[1]) nur von dem zentralandinischen Kulturkreis von Ica und Cañete an der Küste von Peru bekannt. Boman führt Zarate, Gomara, Arriagá und Gómez an, welche berichten, daß man in Peru Kinder, die man geopfert hatte, in Urnen aus Ton oder Silber aufbewahrte. Er weist auch darauf hin, daß man keine solche Kindergräber in Peru gefunden habe. Wir sehen somit, daß die Urnenbestattung im zentralandinischen Kulturkreise eine große Seltenheit war, während sie östlich von den Anden sehr gewöhnlich war. Im Diaguitasgebiete kamen dagegen Urnenbestattungen vor.

Von den Massen von Tongefäßen, die von dem zentralandinischen Kulturkreis bekannt sind, sind sehr wenige mit drei Füßen versehen. Im Museum für Völkerkunde in Berlin habe ich einige von Chancay und in Rom von Trujillo gesehen. Bandelier[2]) bildet ein Gefäß von der Titicacainsel ab, das dreifüßig gewesen zu sein scheint. Wir sehen dagegen, daß die Dreifußkeramik hier östlich der Anden äußerst gewöhnlich gewesen ist.

Die Schalen und Tonrollen zum Mahlen sind von Peru nicht bekannt, ebensowenig einige der seltener hier vorkommenden Gegenstände.

Eigentümlich ist auch, daß wir östlich der Anden keine Tongefäße mit wirklichen Henkeln, die für die andinische Keramik sehr charakteristisch sind, finden.[3])

---

1) Boman l. c. T. I. S. 162. 2) Bandelier l. c. Plate LXXIX. 3) Henkel an Tongefäßen treffen wir bei den Quichua und Aymara, bei den Chiriguano und den Chacostämmen Choroti, Mataco, Toba, Ashluslay und Tapiete — an Tongefäßen in Gräbern und Wohnplätzen sowohl in Nordargentinien wie überall auf den Anden in ganz Bolivia und Peru — aber dagegen nicht an den Tongefäßen, die man in Mojos trifft oder die ich bei Buturo im Urwalde an der Grenze zwischen Peru und Bolivia am Fuße der Anden gefunden habe, sowie auch nicht bei den Stämmen, die am Rio Mamoré, Rio Beni und dessen Nebenflüssen wohnen. Offenbar ist, daß dies zu einer wichtigen Kulturgrenze gehört und daß der Einfluß der Gebirgskultur sich nicht auf die Stämme erstreckt hat, die diese bedeutende Erfindung nicht gekannt haben.

1904—1905 habe ich die Ostabhänge der Anden in der Urwaldzone des Grenzgebiets zwischen Peru und Bolivia nicht weit südlich von Cuzco archäologisch untersucht und bin da zu folgendem Resultate gekommen.[1])

„Man wird also finden, daß niemals Grabhäuser oder Kulturterrassen und sehr selten Gegenstände aus Kupferlegierung oder Tongefäße mit einer für die höheren Gebirgstäler und der von der Hochebene ähnlichen charakteristischen Ornamentik tiefer im Urwalde vorkommen, als da, wo man Weideplätze für das für die Indianer als Haustier wichtige Lama hatte oder für die Hochebene charakteristische Kulturpflanzen anbauen konnte. . . . Die Schwierigkeit, mit primitiven Werkzeugen zu roden, die Furcht vor dem Fieber und den Urwaldindianern, „los teribles chunchos", hat sicher auch dazu beigetragen, daß die Gebirgsindianer, die sonst ein großes Expansionsvermögen besessen haben, sich nicht innerhalb des so außerordentlich fruchtbaren Urwaldgebiets ausgebreitet haben. Die Hauptursache hierfür ist aber die gewesen, daß sie keine Weideplätze für die Llamas hatten und nicht dieselben Gewächse bauen konnten, die sie im Gebirge zu bauen gewohnt waren. In den Urwäldern östlich von Cuzco haben die Gebirgsindianer sich nicht ausgebreitet, die Festungen bei Paucartambo, Pisac und Ollantaytambo würden also nach Squier die Grenze für die Incamacht bezeichnen. Ihr Gebiet hätte sich demnach nicht über mehr als 60 englische Meilen östlich von Cuzco erstreckt. Die Grenze liegt, nach einer persönlichen Mitteilung eines als Peruforscher bekannten Botanisten, Dr. Weberbauer, etwas weiter herunter in den Tälern. Squier meint, die Urwälder und die Wilden hätten die Inca an ihrem Vordringen nach Osten gehindert."

Nicht weit von Cuzco haben noch vor wenigen Jahren in den Urwäldern Indianer im Steinalter gelebt. Die Wälder hatten sie nicht allein vor den Inca, sondern auch vor den Spaniern verteidigt. Erst der kostbare Gummi hat die Weißen dazu verlockt, die Schwierigkeiten, welche die nicht schiffbaren Flüsse und die Urwälder bilden, zu überwinden.

Der Urwald und die nicht befahrbaren Flüsse längs der Anden sind von Cuzco bis Sa. Cruz de la Sierra eine Mauer gewesen, welche die Natur zwischen den Gebirgen und den Gebirgstälern und den großen Ebenen und schiffbaren Flüssen errichtet hat. Werfen wir auf eine Karte über diese Gegenden einen Blick, so werden wir finden, daß noch jetzt nur wenige Wege von den Gebirgen nach dem reichen Montaña führen. Bezeichnenderweise existiert z. B. kein direkter Weg zwischen den im 16. Jahrhundert angelegten Städten Cochabamba und Sa. Cruz de la Sierra, sondern derselbe macht eine Biegung nach Süden und vermeidet die noch beinahe unerforschten Regenwälder.

Wer in den Urwäldern Südamerikas gereist ist, weiß, was es bedeutet, sich durch ein von Urwäldern bedecktes Bergland, wo die Flüsse brausende Wasserfälle sind, einen Weg zu bahnen.

Bei Samaipata hatte die Gebirgskultur einen letzten Vorposten nach den Urwäldern im Osten. Dort findet man auch den dem skulptierten Berge unweit Cuzco vollständig gleichen skulptierten Berg.[2]) Von dort habe ich auch Schleudersteine aus Hämatit, einen Morgenstern aus anderem Stein, einen Topukopf aus Silber und eine T-förmige Axt aus Bronze.

Südlich von Sa. Cruz de la Sierra, besonders südlich vom Rio Grande, lag die Ebene offener für die Gebirgskultur. Dort hat sie sich auch geltend gemacht. Das hat Boman[3]) für das Diaguitasgebiet in Argentinien bewiesen. Das kann man auch in El Gran Chaco merken, was ich jedoch erst in einer anderen Arbeit näher entwickeln werde.

Schon Eder[4]) betont, daß Mojos außerhalb des incaischen Kulturkreises lag. Da die Jesuiten keine Spuren der Quichuasprache und auch keine für die Inca charakteristischen Sitten und

1) Erland Nordenskiöld. Arkeologiska undersökningar usw. l. c. S. 60. 2) Erland Nordenskiöld, Indianer och Hvita l. c. 3) Boman l. c. 4) Eder l. c. S. 213. 5) Garcilasso de la Vega. Primera Parte de los Commentarios Reales. Madrid 1723. S. 240. Schon d'Orbigny nimmt als wahrscheinlich an, daß „le Musu des Incas ne serait pas comme on l'a cru, le Moxos des Espagnols." L'homme Américain 2. S. 224. Paris 1839.

Bräuche fanden, erscheint es mir als vollständig sicher, daß Garcilasso de la Vega's[5]) Musu nicht mit Mojos identisch war, sondern näher Cuzco zu suchen ist.

Das für die Gebirgskultur charakteristische Kleidungsstück, die „*Cusma*“, die wir bei mehreren Stämmen in ganz Ost-Bolivia wiederfinden, ist meiner Ansicht nach erst von den Missionaren dort eingeführt worden, ebenso sind sie es, welche die bekannte Frauenkleidung, *Tipoy* genannt, überall verbreitet haben.

Möglich ist es, daß später einzelne Metallgegenstände in den Mounds angetroffen werden. In Torno Largo erzählte man mir von einer Axt aus Kupfer, die man dort gefunden hatte.

Daß einzelne Gegenstände von den Gebirgen nach Mojos gelangt sind, halte ich gewiß nicht für unglaublich, besonders da sie durch die Chiriguano dorthin gekommen sein können, durch welche die Mojosindianer schon frühzeitig Kenntnis von den Weißen erhalten haben.

KULTUREINFLÜSSE VOM NORDEN.

Wir haben, wie ich hervorgehoben habe, allen Grund zu der Annahme, daß die Mounds und die dort gefundenen Graburnen von den Arowaken herrühren. Von welchen Indianern das ältere Kulturlager im Mound Velarde stammt, ist uns vollständig unbekannt.

Die Arowaken sind in Südamerika und auf den Antillen weit verbreitet gewesen. Ihr südlichster Stamm sind die Chané. Auf den Antillen hat man merkwürdige Steinskulpturen von den Arowaken gefunden. Ehrenreich sagt von ihnen[1]): „Diese sowohl wie die relativ hochentwickelten religiösen Anschauungen der Taino deuten auf eine Beeinflussung durch zentralamerikanische Kulturen hin.“ Weiter sagt derselbe Verfasser: „Auch die nördlichen Arowaken des Festlandes nehmen noch eine ziemlich hohe Kulturstellung ein, insofern sie in industrieller Beziehung unter ihren Genossen hervorragen. Sie waren wahrscheinlich die Erfinder der Hängematten, die Hauptverbreiter der Tabak- und Maiskultur und leisteten Hervorragendes in der Töpferei, die in manchen Gegenden, wie an der Amazonasmündung, eine außerordentliche, geradezu künstlerische Entwickelung nahm. Überall erschienen die Arowaken als Pfleger der keramischen Kunst, deren Produkte von Stamm zu Stamm als Handelsartikel gewandert sind und andere Nationen zur Nachahmung veranlaßt haben.“

Die Arowaken sind die einzige südamerikanische Stammgruppe, die nach dem nordamerikanischen Kontinent gelangt ist, während ungefähr zurzeit der Entdeckung Amerikas ein Teil Indianer von Cuba dort landeten. Dort wurden sie von den Calusaindianern, deren Sprache man nicht kennt, gefangen gehalten. Sehr wahrscheinlich sind auch andere Arowaken in Nordamerika gelandet. Außer auf den Antillen lebten Arowaken auch auf den nahe dem nordamerikanischen Kontinent gelegenen Bahamainseln.

Es ist eine Tatsache, die ernste Betrachtung verdient, wenn man Kultureinflüsse und Kulturgrenzen in Amerika studiert, daß diese Stammgruppe vom Rio Itiyuro in Nordargentinien bis nach Florida in Nordamerika gelebt hat. Dies ist die weiteste Verbreitung, die irgendeine Stammgruppe in Amerika gehabt hat.

Wir müssen daran denken, daß Urnenbestattungen, die denen, die wir von den Mounds in Mojos kennen, typisch gleich waren, in den Mounds im südlichen Nordamerika vorkamen.[2]) Dies kann kein Zufall sein, keine „Völkergedanke“. Wir können uns nicht denken, daß man sowohl in Nord- wie in Südamerika selbständig auf die Idee einer solchen Bestattungsart in Urnen gekommen ist.[3])

1) Ehrenreich, Die Ethnographie Südamerikas im Beginn des XX. Jahrhunderts usw. Archiv für Anthropologie, Neue Folge, Band III, S. 48. Braunschweig 1904. 2) Clarence B., Moore, Aboriginal Urn-Burial in the United States. American Anthropologist. Vol 6 No. 5 Okt-Dez. 1904. S. 660. 3) Boman hat über die Urnenbegrabungen in Südamerika, besonders in den Fällen, wo die Toten direkt in gewaltigen Urnen begraben worden sind, ausführlich berichtet. Zu dem von ihm Gesagten will ich nur folgende Fälle von Urnenbegrabungen erwähnen. Von der Halbinsel Goijiro erwähnt Candelier Urnengräber. Rio-Hacha Paris 1893. S. 220. Figueroa erwähnt zahlreiche Urnengräber von Mainas, teils solche, wo die Toten ganz in Urnen begraben

Verschiedenes von dem, was wir hier in den Mounds in Mojos gefunden haben, weist nach Norden hin, wenn auch die Tatsache, daß das ganze Innere von Brasilien eine archäologische terra incognita ist, uns keine sicheren Schlüsse in betreff der Kulturwege zu ziehen gestattet.

Die Dreifußkeramik finden wir, wie gesagt, in Argentinien nicht, aber spärlich in Peru, beinahe ausschließlich an der Küste im nördlichen Teil des Landes. In Brasilien ist die Dreifußkeramik nur von den Karajá[1]) bekannt, die noch jetzt solche Gefäße anwenden. In Ecuador[2]), Columbia und Venezuela sind dreifüßige Gefäße gefunden. In Zentralamerika sind sie äußerst allgemein, etwas weniger zahlreich kommen sie in Mexiko vor. In Nordamerika sind sie im Missisippital, d. h. im südöstlichen Teile des Landes, allgemein. In Florida kommen sie sparsam vor.[3]) Das Vorkommen einer entwickelten Dreifußkeramik in Mojos deutet auf Einflüsse von Norden hin. Gut möglich ist es, daß man solche Keramik später überall in Brasilien finden wird.

Das in Fig. 164 abgebildete Mahlwerkzeug ist von einem mir von Südamerika nicht bekannten Typ. Solche werden aber von Hartman[4]) von Zentralamerika (allerdings aus Stein) erwähnt. Auch vom Missisippitale, wo sie aus gebranntem Ton sind, sind ganz ähnliche bekannt.

Die eigentümliche in Fig. 88 abgebildete Scheibe ist von einem in Südamerika nicht bekannten Typ. Dagegen werden solche, wie erwähnt, von Seler[5]) von Guatemala beschrieben und abgebildet.

Die großen geriffelten Mulden, auf denen man mahlt, von denen eine Unmasse Stücke in den Mounds in Mojos angetroffen werden, kenne ich weder von Argentinien noch von Peru. Dagegen werden ähnliche Stücke von Saville[6]) von Ecuador und auch von Seler[7]) von Mexiko abgebildet und beschrieben.

Eigentümlich sind die von mir beschriebenen und abgebildeten großen Gefäße mit einem absichtlich vor dem Brennen gemachten Loch im Boden. Von Südamerika kenne ich solche nicht, insoweit nicht die Gefäße mit mehreren Löchern im Boden, welche die Chané, Chiriguano und Vejos[8]) beim Dampfrösten anwenden, denselben Ursprung wie jene haben. Von Nordamerika sind sie von Florida[9]) bekannt.

Das Vorkommen von durch Menschenhand gebauten Hügeln, den Mounds, in Mojos und in Südost-Nordamerika kann ohne Zusammenhang sein. Dies ist jedoch nicht ganz sicher.

Wir können nicht leugnen, daß wir in Mojos verschiedenes finden, was uns in Südost-Nordamerika und in Zentralamerika wieder begegnet.

---

wurden (Xeberos, Cocamas, Cocamillas etc.). Über die Bestattungsart der Roamaynas sagt Figueroa. Nachdem das Fleisch verfault ist, werden die Gebeine aus dem Grabe herausgenommen und gereinigt, „los meten en una tinaja mediana, angosta y larga, pintada y formando en ella un mascaron del mismo barro. Bien tapada la boca de la tinaja, tienen assi los huesos en sus casas, donde varias veces he visto hileras destos sepulchros; en ellos los llevan de unas partes á otras, guardándolos hasta tanto tiempo que parece es un año; entonces entierran las tinajas con su ossamenta para olvidar á sus difuntos.“ Relación de las Misiones de la Compañia de Jesús en el pais de los Magnas. Coleccion de libros y documentos referentes á la Historia de América. Tomo I. Madrid 1904.

Martius erwähnt sekundäre Begrabung in Urnen vom Rio Branco (den Stamm führt er nicht an). Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas usw. Leipzig 1867. S. 636.

„Ist der Leichnam verfault, so werden die Gebeine herausgenommen, gereinigt, mit roter Farbe von Urucú und Carajurú bemalt und mit Sorgfalt so in eine große, außen mit Harzfirnis überzogene Urne (Iguagaba) geschichtet, daß der Schädel obenauf zu liegen kommt.“

Grandidier beschreibt Urnenbegräbnisse vom Rio Ucayali, ohne jedoch näher anzugeben, welche Stämme diese Bestattungsart haben. Voyage dans l'Amérique du Sud. Pérou et Bolivie, Paris 1861.

1) Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Veröffentlichungen aus dem Museum für Völkerkunde. Berlin 1891. S. 20. Krause, In den Wildnissen Brasiliens. Leipzig 1911. S. 253. 2) Saville l. c. T. II, Plate LXXI. 3) W. H. Holmes, Aboriginal Pottery of the Eastern United States. Rep. Bureau of Amer. Eth. 1898–99 Washington 1903. 4) Hartman C. V., Archæological Researches in Costa Rica. Plate 68, Fig. 1 (von Orosi in Costa Rica). Stockholm 1901. Siehe auch Hermann Strebel, Alt-Mexico. II. Teil, Tafel VIII. Hamburg und Leipzig 1889. 5) l. c. 6) Saville l. c. 7) Seler, Gesammelte Abhandlungen. Zweiter Band. Berlin 1904, S. 331, Abb. 57. 8) Erland Nordenskiöld, Indianlif. Stockholm 1910. 9) Holmes l. c. Plate XCIX.

Da das ganze Innere von Brasilien, wie übrigens das meiste von Nord-Südamerika, noch vollständig unbekannt ist, dürfen wir aus diesen Beobachtungen keine zu weit gehenden Schlüsse ziehen.

Wir haben keinen Beweis dafür, daß die Kultureinflüsse von Norden nach Süden und nicht umgekehrt gegangen sind. Beim Studium der Archäologie Amerikas tappen wir noch überall im Dunkeln. Was wir vor allem benötigen, ist, daß noch mehr Material gesammelt wird.

Ähnlichkeiten lassen uns immer Kultureinflüsse vermuten, und je mehr Ähnlichkeiten wir treffen, umsomehr nähert sich die Vermutung der Gewißheit.

DIE AROWAKEN UND DIE DIAGUITASKULTUR.

Wir wissen, daß in der Diaguitaskultur in Nord-Argentini n besonders ein Element vorhanden ist, das dem andinischen Kulturkreis fremd ist, und zwar die zahlreichen Urnengräber. Diese sind Kindergräber gewesen. Es erscheint mir höchst wahrscheinlich, daß diese Urnenbegrabung von den Arowaken stammt, wenn auch sowohl die Form der Urnen wie die Ornamentik vollkommen selbständig ist. Sicher ist, daß man den Arowakeinfluß beim Studium der Archäologie in Nordwest-Argentinien mit in Anschlag bringen muß. Ich habe gezeigt, daß es in Nordwest-Argentinien keine ansässigen Chiriguano, d. h. Guaraniindianer gibt, die nicht in der neueren Zeit eingewandert sind, während dagegen im Rio Itiyurotal zahlreiche Chané leben, die Arowaken sind, obschon sie Guarani sprechen.

Es scheint mir höchst wahrscheinlich, daß in den jetzt von Chiriguano und Chané bewohnten Gegenden die letzteren, die in drei Gruppen zersprengt leben, die ältesten am Platze sind. Daß die Anwesenheit der stets als Töpfer hochstehenden Arowaken auf die nahewohnenden Stämme nicht ohne Einfluß gewesen ist, ist selbstverständlich.

Auf diese Frage hoffe ich später, wenn ich meine archäologischen Forschungen im Chiriguanogebiet veröffentliche, zurückkommen zu können.

Die von Boman[1]) für Guarani gehaltenen Urnengräber von Nord-Argentinien bedürfen einer genauen Untersuchung. Unweit Salta habe ich mehrere solche Graburnen gesehen, die ich nicht zu untersuchen Gelegenheit hatte. Wir können gegenwärtig nicht mit Sicherheit behaupten, daß sie nicht von den Arowaken sind. Der Typ dieser Gräber gibt sie nicht mit Bestimmtheit als Guarani an. Es fehlt ihnen die für die Chiriguanournen so typische Fingereindruckornamentik. Die Guarani wenden nicht immer im Gegensatz zu den Arowaken unbemalte Urnen an, während z. B. die Chiriguanograburnen, wenn auch selten, bemalt sein können. Eine solche habe ich im Kaipipenditale gesehen. Bemalte Urnen, die wohl wahrscheinlich guaranisch sind, sind in Paraguay gefunden.

Hiermit will ich nicht sagen, daß ich von meinem früheren Standpunkt, daß ich, gleich Boman, diese Urnen, für Guarani gehalten habe, abgegangen bin. Ich meine nur, daß man mit Hinsicht auf die Nähe der Arowaken vorsichtig sein muß.

SIND DIE GRÄBER IN DER PROVINZ SARA VON DEN GUARANI?

Was die Keramik in Sara hauptsächlich von dem im übrigen hier Beschriebenen unterscheidet, ist die Fingereindrucksornamentik. Die großen Graburnen sind um den Hals mit Fingereindrücken geschmückt.

Diese Ornamentik ist meiner Ansicht nach aus praktischen Gründen entstanden. Ein unebenes Gefäß ohne Griff ist leichter oder sicherer von einem Platz nach dem anderen zu setzen als ein ganz glattes. Es entgleitet nicht den Händen. Die Fingereindrucksornamentik hat eine sehr charakteristische südöstliche Verbreitung in Südamerika. Wir finden sie in Rio Grande do Sul, bei Rio Parana, bei mehreren jetzt lebenden Indianerstämmen im Chaco, wie den Choroti,

1) Boman l. c. I. Tl. S. 249.

Toba, Ashluslay, Mataco u. a. sowie bei den Chiriguano und Chané. Große, den Graburnen von Sara sehr ähnliche Urnen werden überall von den Chané und Chiriguano zu Chichakochen[1]) und auch zu Graburnen angewendet.[2])

Im Diaguitasgebiet fehlt die Fingereindrucksornamentik, ebenso auf den Anden bei den Aymara und Quichua und an der Küste von Peru. In den übrigen Teilen von Südamerika kommt sie nur sporadisch vor.

Von Nordamerika ist sie von „Middle Missisippi valley group" und Florida bekannt.[3])

Daß die Fingereindrucksornamentik für die Chiriguano und nicht für die Chané ursprünglich ist, geht aus der östlichen Verbreitung dieser Ornamentik hervor, was beweist, daß sie die Guaranikeramik in diesen Gegenden charakterisiert.

Daß die Toten in Sara direkt in Urnen begraben gewesen und daß nicht nur die Gebeine hineingelegt worden sind, ist ebenfalls als ein Beweis dafür zu betrachten, daß die Urnen von den Guarani herrühren.

Aus meinem Berichte über die frühere Verbreitung der Indianerstämme hier geht auch hervor, daß die Chiriguano in der Nähe gelebt haben, daß es also nichts Merkwürdiges ist, wenn wir in Sara Guaranigräber finden.

Die wenigen Metallgegenstände, die ich in diesen Gräbern gefunden habe, deuten auf eine Verbindung mit dem Gebirge hin, da in Sara mit Sicherheit keine Kupfer-, Zinn- und Silbergruben gefunden sind. Die Dreifußkeramik bezeichnet eine Beeinflussung von Mojos. Ich finde es auch natürlich, daß wir ungefähr bei Sa. Cruz Reste einer Kultur finden, die sich als sowohl von den Gebirgen von Mojos als auch von Süden oder Südosten beeinflußt erweist. Bei Sa. Cruz stoßen nämlich die drei natürlichen Kulturprovinzen, in die Bolivia eingeteilt werden kann, zusammen.[4])

Wie wir mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß die Mounds in Mojos von den Arowaken herstammen, so können wir auch annehmen, daß die Graburnen in Sara von den Guarani sind.

Ob die Graburnen in Guarayos von den Guarani oder den Arowaken sind, kann ich nicht sagen.

---

1) Erland Nordenskiöld, Indianlif. Stockholm 1910, Fig. 117. 2) Erland Nordenskiöld, Indianlif. Fig. 113. 3) Holmes l. c. S. 75. Pl. CX. 5) Erland Nordenskiöld, Indianer och Haita. Stockholm 1911. S. 16

NACHTRÄGE ZU „PADMASAMBHAVA UND VERWANDTES“, Bd. III, Heft 1.

VON

ALBERT GRÜNWEDEL.

Ein Vergleich mit Tafel zu Seite 442 untere Figur, welche A. Waddell in seinem Buche „Lhasa and its mysteries“ Lond. 1905, gibt, macht es so gut wie sicher, daß die Photographie, nach welcher die oben beigegebene Umrißzeichnung des Bhavacakra oder Saṃsâracakra gemacht wurde, das Bh. in der Vorhalle des Klostertempels von Gyan-tse (*rGyaṅ-rtse* Distr. Ñaṅ in S. Tsaṅ) darstellt.

Die darauf abgebildete Szene, wie die Zunge eines Höllengeschöpfes zur Strafe langgezogen und bepflügt wird, war mir wohl bekannt, ich konnte aber z. Z. der Drucklegung die bezügl. Stelle nicht finden. Indem ich sie hier nachtrage (A. Schiefner, Lebensbeschreib. des Çâkyamuni S. 66) möchte ich wiederholen, daß der so Gepeinigte der von Buddha überwundene Irrlehrer *(tîrthika) Purâṇakâśyapa* ist. Seine Schüler brachten dem Caitya auf seinem Grabe Kult, was ihm diese Höllenstrafe eintrug.

Außerdem ist dort zu verbessern S. 37, Zeile 17 von unten *ZDMG* 66 statt 56 und Zeile 24 von unten 1804 statt 1904. Ferner ist S. 13 letzte Zeile „des“ *Mañjuśrî* statt „den“ zu lesen.

Eine Anfrage von A. H. Francke *ZDMG* 61,2, 1907 S. 440 bezüglich des tibetischen Pronomens *ṅed rnams* scheint durch die Stelle bei Laufer S. 103, Zeile 9 interessant illustriert zu werden. Faßt man nämlich in der genannten Stelle das Pronomen in inklusivem Sinne, wie Francke vermutet auf Grund der von ihm gemachten Beobachtungen, welche die Sprachen WTibets in so merkwürdige Verbindung mit den Mundari-Sprachen bringen, so hätten wir hier ein Beispiel aus der Literatursprache. Es paßt ganz ausgezeichnet in den Sinn des Satzes, daß die Verkappten, welche die Leichen bringen, den Zauberer mit einschließen und mit der Rede „jetzt müssen wir zur Hölle fahren“ ihn mitschuldig machen und also indirekt bedrohen.


3
4
1
2


2
1

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND III HEFT 6

Carl W. H. Koch: Die Stämme des Bezirks Molundu in sprachlicher, geschichtlicher und völkerkundlicher Beziehung. Mit 33 Figuren im Text und einer Karte.



LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1913

DAS BAESSLER-ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE

erscheint in zwanglosen Heften, von denen 6 einen Band von ca. 36 Druckbogen zum Preise von 20 Mark bilden. Einzeln sind die Hefte zu einem je nach dem Umfang bemessenen, etwas erhöhten Preise käuflich.

Das Baessler-Archiv ist bestimmt für Arbeiten aus allen Gebieten der Völkerkunde mit Ausnahme der reinen Linguistik und physischen Anthropologie. Seine Hauptaufgabe ist die wissenschaftliche Beschreibung und Verwertung des in den deutschen Museen aufgespeicherten Materials nach seiner kulturgeschichtlichen und technologischen Bedeutung, doch werden auch soziologische, mythologische, kunst- und religionsgeschichtliche Themata berücksichtigt, soweit sie zur Erklärung von Museumssammlungen beizutragen geeignet sind. Dementsprechend ist eine reichliche Ausstattung mit Abbildungen vorgesehen.

Das Honorar beträgt 80 Mk. für den Bogen von 8 Seiten;
außerdem erhalten die Mitarbeiter 50 Sonderabzüge.

Redaktionelle Sendungen, Zuschriften und Anfragen sind zu richten an den Redakteur
Dr. P. EHRENREICH, BERLIN W. 30, HEILBRONNER STRASSE 4.

Für umfangreichere wichtige Arbeiten werden nach Bedarf

BEIHEFTE

ausgegeben, die besonderen Vereinbarungen unterliegen, und den Abonnenten zu einem Vorzugspreise geliefert werden.

I. BEIHEFT:

SPRICHWÖRTER UND LIEDER AUS DER GEGEND VON TURFAN

Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste von

ALBERT VON LE COQ

Mit 1 Tafel. [100 S.] 1911. Geheftet M. 9.—, für Abonnenten M. 6.75

II. BEIHEFT:

DIE WAGOGO

Ethnograph. Skizze eines ostafrik. Bantustammes

von HEINRICH CLAUS

Stabsarzt im Infanterie-Regiment Nr. 48, früher i. d. Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika.

Mit 103 Abbild. [IV u. 72 S.] 1911. Geh. M. 8.—, für Abonnenten M. 6.—

III. BEIHEFT:

DIE GOLDGEWICHTE VON ASANTE (WESTAFRIKA)

Eine ethnologische Studie von

RUDOLF ZELLER

Mit 21 Tafeln. [IV u. 77 S.] 1912. Geh. M. 12.—, für Abonnenten M. 9.–

IV. BEIHEFT:

MITTEILUNGEN ÜBER DIE BESIEDELUNG DES KILIMANDSCHARO DURCH DIE DSCHAGGA UND DEREN GESCHICHTE

VON JOH. SCHANZ

[IV u. 56 S.] 1912. Geh. M. 8.–, für Abonn. M. 6.–

DIE STÄMME DES BEZIRKS MOLUNDU
IN SPRACHLICHER, GESCHICHTLICHER UND VÖLKERKUNDLICHER BEZIEHUNG

VON

CARL W. H. KOCH.

INHALTSVERZEICHNIS.

A. ALLGEMEINES ÜBER DEN BEZIRK MOLUNDU.

Fast das ganze Gebiet des Bezirkes ist mit Laubwald bedeckt. Nur im äußersten Norden (4^0 nördlich) befindet sich hügeliges Grasland, in dem sich kleine Wald- und Buschparzellen in den Tälern, an Flußläufen und Sümpfen befinden. Das schilfartige Gras ist $1\frac{1}{2}-3\frac{1}{2}$ m hoch.

Das Waldgebiet zerfällt in zwei Arten, deren Vegetation verschieden ist; in niedriges Überschwemmungsland (Fig. 1) und durch dieses häufig inselartig abgeschlossene Erhebungen. Ersteres ist von niederem Laubbuschwald bedeckt, in dem verschiedene Phryniumarten und an den Flußläufen Kopalbäume häufig, hohe Bäume dagegen selten sind, da die Wurzeln in dem sumpfigen Boden keinen Halt finden und vor Erreichung einer beträchtlichen Höhe durch einen starken Tornado gefällt werden. Auch gedeihen die Hauptvertreter der Urwaldriesen in dem Boden nicht. Der Charakter des Buschwaldes ist düster, der Boden fast ungeeignet zu Farmanlagen, nur der Gummibaum (Kickxia elastica) gedeiht. Der Buschwald wird häufig von Sümpfen mit Raphiapalmen unterbrochen, die oft weite Strecken bedecken. Auch sumpfige Wiesen kommen vor.

Auf Erhebungen von geringer Höhe findet sich guter Lateritboden für Farmanlagen, mächtige, hochstämmige Urwaldriesen recken sich empor, der Wald ähnelt, auch was das Unterholz anbelangt, dem übrigen Südkameruner Wald. Steile Hänge sind häufig, ebenso langgestreckte Höhenzüge, die selten Ausblick gewähren. Im Norden des Bezirkes finden sich einige größere Steinplateaus bis 4 km Ausdehnung, die mit dünnem, ca. 1 m hohen Gras bewachsen sind. — Rotanglianen sind zahlreich, die Ölpalme fehlt mit Ausnahme von einigen Exemplaren, die wild in der Nähe der Dongoschnellen vorkommen. Im Zentrum der nördlichen Hälfte des Bezirkes, in der Umgebung des Posten Plehn sind an Stelle der alten Farmen ganze Wälder von Schirm-

bäumen emporgeschossen und haben andere Bäume völlig unterdrückt. In der südlichen Hälfte des Bezirkes ist der Schirmbaum verhältnismäßig selten.

Flüsse mit zahlreichen Schnellen und Bäche sind häufig; erstere besonders in der westlichen Hälfte. Das eine Ufer ist durchweg steil, das andere flach und sumpfig. Der Bach Madidim oder ein Nebenlauf im Bange-Busch soll salzhaltig sein. Die Flüsse treten in der Hochwasserzeit weit aus ihrem Bett heraus, oft bis 200 m weit. Die Regenfälle (Oktober/Dezember in Molundu) scheinen in der nördlichen Hälfte ausgiebiger zu sein und früher zu beginnen. Bumba und Dschah steigen vor Beginn der Regenzeit in Molundu erheblich (bis 7 m); eine kleine Regenzeit beschränkt sich auf die Monate Februar/März. — In Molundu regnet es nicht wie häufig an der Küste tagelang ununterbrochen, sondern meist nur schauerartig. Typisch sind düstere Gewitterstimmungen während der ersten Morgenstunden.



Fig. 1. Missanga-Kanu auf dem Dschah.

In der Nähe der Dongoschnellen kommen Kreidefelsen vor, ebenda ein kalkhaltiges, stark verwittertes Gestein, das von Dickhäutern mit den Stoßzähnen abgestossen und gefressen wird; die Wirkung ist anscheinend abführend. Magnetisches Eisen habe ich im Mabua-Busch festgestellt. Am Bök sollen Glimmer und auch vulkanische Bildungen vorkommen; letztere scheinen auch zwei bis drei Tagemärsche östlich vom Posten Plehn vorhanden zu sein. Der auf den meisten Karten angegebene Löbeke-See scheint nach Aussagen Eingeborener nur ein großer Sumpf zu sein, der in der Überschwemmungszeit einem See ähneln mag.

Elefanten (im Süden eine kleine Art), Flußpferde, zahlreiche Antilopenarten, Büffel, Schweine (Pinselohr und ein großes schwarzes, — nicht Warzenschwein, — mit Dickhäuterhaut) sind zahlreich, ebenso Colobusaffen und Meerkatzenarten; ferner Gorillas, Schimpansen und Tschekos, Leoparden und Buschkatzen. Auch Schuppentiere und Halbaffen kommen vor, vereinzelt auch eine Art Hyänenhunde und eine Katzenart mit pantherähnlichem Körper und gelbbraunem Fell, von der Größe eines Serwal. In den Flüssen existieren Leguane, Krokodile und Alligatoren, sowie zahlreiche Fische, auch Rüsselfische. Schlangen sind massenhaft vorhanden, Naja, Puffotter, Baumschlangen verschiedener Färbung und Python.

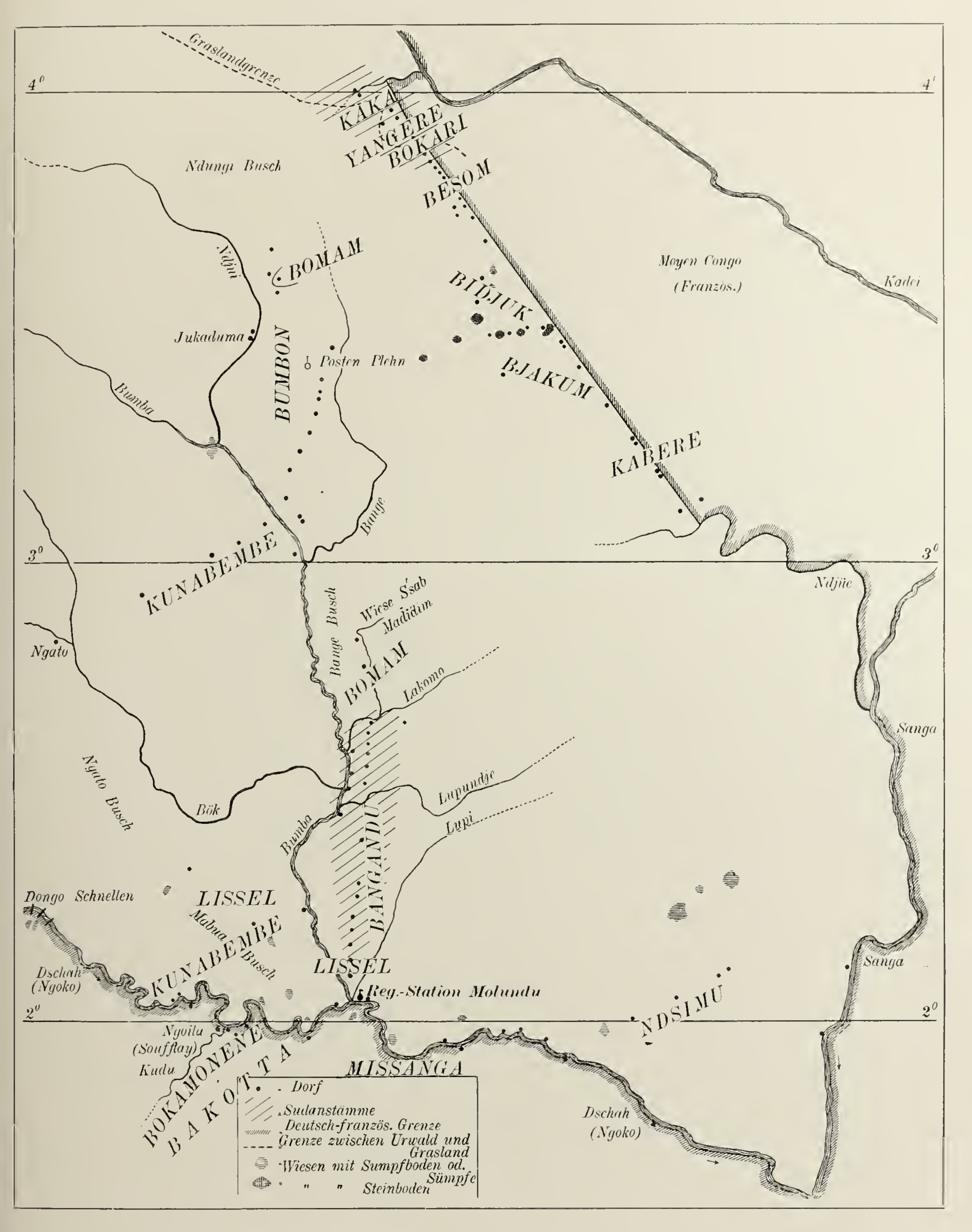
Die Schmetterlingswelt ist artenarm. Sandfliegen und Sandflöhe, Moskitos und die gefürchtete Glossina palpalis an Flußläufen sind häufig, Hundertfüßler und Skorpione (kleine graubraune Art) weniger. — Die Vogelwelt ist mit Ausnahme von Webervögeln, Papageien, Nashornvögeln und Turakoarten schwach vertreten.

B. GESAMTBEVÖLKERUNG.

1. ALLGEMEINE EINTEILUNG.

Es sind vier Gruppen zu unterscheiden:

a) farbiges Personal der Europäer
b) Hausa-Neger
c) Bagielli (s. Abschnitt C)
d) Eingeborene (s. Abschnitt D).



a) Händler, Soldaten, Arbeiter, Diener und Träger bestehen aus Jaunde-, Bule-, Wey-, Bangalla-, vereinzelt Lagos-, Akkra-, Gabun-, Togo- und Sierra-Leone-Leuten. Der Eingeborene des Bezirkes selbst eignet sich zu den verschiedenen Berufen vorläufig wenig.

b) Hausa-Neger kommen vereinzelt als selbständige Händler bis in die Sanga-Dschah-Ecke. Im Norden, im Grasland, befinden sich neuerdings einige kleine Niederlassungen, deren Bewohner Rindvieh schlachten und verkaufen und auch Gummi einkaufen. Im übrigen handeln

die Hausa hauptsächlich mit matten, bläulich-rosa schimmernden Perlen und Amuletten, die sie sich teuer bezahlen lassen. Sie tauschen mit Vorliebe Elefantenschwänze ein. Für eine Perlenschnur als Hüftgurt wird der Betrag von 20 Mark oder zwei bis drei Elefantenschwänze bezahlt. Die Hausa sprechen ein sehr schlechtes Hausa und scheinen sich hauptsächlich aus den niedersten Elementen, entlaufenen Sklaven usw. zusammenzusetzen.

c) Bagielli
d) Eingeborene } werden unter Abschnitt C. und D. ausführlich behandelt.

2. SPRACHLICHES.

Der Einfluß von drei Sprachen — abgesehen von Deutsch und Englisch — ist zu verzeichnen: Vom Kongogebiet her ist die Bangallasprache eingedrungen und dient südlich des dritten Breitengrades allgemein als Verkehrssprache. Nördlich davon, bei den Kunabembe und Bumbon ist sie noch bekannt, wird jedoch von Westen her durch Jaunde und Bule mehr und mehr verdrängt; diese beiden Sprachen werden auch schon bei den Bidjuk, Biakum und Besom, vereinzelt sogar im äußersten Norden verstanden.



Fig. 2. Bagielli-Hütte.

Bis zu den Bokari, Jangere und Kaka reicht dagegen der Einfluß des Hausa von Norden her, allerdings in Form eines stark verstümmelten Dialektes, der vom reinen Hausa nur die Wortstämme behalten hat. Auch bei diesen genannten drei Stämmen verstehen infolge des starken Trägerverkehrs viele Einwohner Jaunde/Bule. — Nebenher wird teilweise Pidgeon-Englisch gesprochen; Deutsch verstehen nur vereinzelte Händler.

Den eigentlichen Eingeborenensprachen des Bezirkes nach gehören die Missanga, Ndsimu, Kunabembe, Lissél, Bumbon, Bomam, Bokamonene, Bidjuk, Biakum und Besom zu den Bantunegern, die Bokari, Jangere und Kaka zu den Sudannegern. Die Grenze der Bantu fällt also fast genau mit dem Grasland zusammen, abgesehen von den Bangandu, die vor ca. 20 bis 30 Jahren abgesplittert wurden und sich im Buschwaldgebiet ansiedelten.

Bei einzelnen Bantudialekten (s. Anlage 3) fällt auf, daß auf Konsonanten endigende Namen häufig sind. Die Bantustämme des Bezirkes können weder Zungen- noch Gaumen-r sprechen; im Norden fängt ein dem *r* ähnlicher Laut an, der mit ***r*** *(ṙ)* umschrieben wurde und der einem schwach gezischten *th* (englische Aussprache) mit ganz leise nachklingendem Zungen-*r* entspricht. Auffallend sind die teilweise zahlreichen Umlauter, die sich nach Norden zu verlieren. *s* wird bei den Stämmen, die Zähne auszuschlagen pflegen, nicht hart, sondern gezischt (wie *st* in Stein, jedoch schwächer) ausgesprochen. Schnalzlaute in der Sprache gibt es nicht, dagegen ist der in ganz Südkamerun gebräuchliche Schnalzlaut, der durch Anpressen und Loslassen der nach innen gerichteten Zungenspitze an dem bzw. von dem Gaumen hervorgerufen wird, auch im Bezirk Molundú bei den Bantustämmen bekannt und wird im selben Sinne gebraucht, d. h. also hauptsächlich als Ersatz für eine unbestimmte Antwort.

In Anlage 3 habe ich die Dialekte und Sprachen des Bezirkes auszugsweise zusammengestellt, darunter auch die Sprache der Zwerge Bagielli. Vergleichsweise sind Bangalla, Kisuaheli, Hausa, Akkra, Jaunde, Bule und eine Anzahl andrer Kameruner Sprachen beigefügt. Eine absolut für sich abgeschlossene Sprache ist das Bagielli, ferner Hausa und Akkra; nahezu selbständig sind Bangandu und auch noch Sanaga und Kisuaheli. Zusammengehörig und anscheinend von verschiedenen Seiten beeinflußt sind Kaka, Jangere und Bertua; ferner die Sprachen der Küstenstämme Malimba/Duala und Balanga für sich. Bakoko ist, der geographischen Lage des Stammes entsprechend, von der Küste und vom Innern beeinflußt und weist ebenfalls Bantuwortstämme auf; letzteres gilt auch für Jaunde und Bule. Die übrigen Sprachen sind nur dialektisch verschieden und weisen u. a. auch Beziehungen zum Kisuaheli auf, wie auch das Bangalla.

Interessant ist die Tatsache, daß einzelne Wortstämme des Kisuaheli bis zur Kameruner Küste gehen, z. B. vier, fünf, zehn, Mann und Sohn. Das „*kumi*“ für zehn in Kisuaheli geht in *kame*, *kam* und schließlich in *djum* und *dum* in Duala über, so daß wir denselben Wortstamm durch ganz Zentralafrika hindurch finden.



Fig. 3. Vorraum einer Bagielli-Hütte.

C. BAGIELLI.

Die Bagielli oder Bajégle oder auch Bomanjoko (Bangalla: *boma* = töten, *njoku* = Elefant) sind ein Zwergvolk, das von der Jagd lebt. Sie besitzen keinerlei feste Wohnsitze und betreiben keinerlei Ackerbau. Sehr beliebt ist bei ihnen wilder Honig, in dessen Auffindung sie Meister sind; im Busch nähren sie sich außer Fleisch von wildem Jams, der von den sämtlichen, von den Eingeborenen angebauten Nährfrüchten die einzige, in Afrika heimische ist und heute noch wild und im Anbau vorkommt. Auch essen die Bagielli verschiedene Buschfrüchte.

Ihre Hauptnahrung ist jedoch Fleisch; sie jagen eifrig und tauschen mit einem Teil der Beute von den Eingeborenen Nährfrüchte, besonders Planten und Kassada ein.

Die Wohnungen der Bagielli liegen im dichten Busch und bestehen aus halbkugelförmigen Hütten (Fig. 2). Dünne Zweige werden in den Boden gesteckt und bilden, kreuzweise übereinander gebogen, das Dach, das mit Phryniumblättern und Laub gedeckt wird. In der Hütte wird häufig durch eine halb durchgehende Wand aus gleichem Material eine Art Vorhalle von liliputanerhaftem Umfang geschaffen (Fig. 3). Die flüchtigen Niederlassungen werden an rasch und notdürftig ausgeschlagenen Lichtungen angelegt und häufig nur wenige Tage lang benutzt. Bei Jagdausflügen werden gewöhnlich nur gebogene Schutzdächer errichtet.

Die Männer sind ca. 1,35—1,55 m groß und sehnig gebaut, die Weiber etwas kleiner mit fleischigem Gesäß (Fig. 4). Die Nase ist durchweg fleischig, die Augen lebhaft und intelligent. Im Alter erinnert der Gesichtsausdruck häufig an das Aussehen der Buschmänner, auch semitische Typen kommen vor. Starker Hängebauch ist häufig und wohl auf die stark wechselnde Quantität an Nahrung zurückzuführen. Gegen Regen und Kälte sind die Bagielli sehr empfind-

lich, obwohl man annehmen sollte, sie seien durch das Leben im Busch unter primitiven Wohnungsverhältnissen abgehärtet; sie leiden nach Märschen bei Regenwetter vielfach an Fieber, Brustschmerzen und Verdauungsstörungen. Die früher auch bei den Eingeborenen herrschende Sitte, brennendes Feuerholz beim Wechsel des Lagerplatzes mitzunehmen, ist heute noch bei den Bagielli in Gebrauch, obwohl sie im Besitz von Streichhölzern sind.

Die Bagielli leben in losen Zusammenhängen von 5—50 Mann unter einem Häuptling; über ihre näheren Sitten und Gebräuche ist wenig bekannt. Sie fertigen auf eine Schnur gereihte Holzstäbchen als Medizin zur Jagd auf Leoparden, Elefanten usw. für die Eingeborenen an. Menschenfleisch essen sie nicht. Geschwisterehe soll bei ihnen erlaubt sein.

Als Kleidung dient ein Fetzen Stoff zur Bedeckung der Schamteile und des Gesäßes, als Schmuck Bein- und Armringe aus Eisen oder Messing, auch Halsringe, zierlich aus Bast geflochten oder Holzstäbchen auf eine Schnur gereiht. Das Haar wird wenig gepflegt, bei den Weibern bleibt mitunter nur ein Schopf stehen.



Fig. 4. Bagielli-Weiber und -Kinder.

Die Bagielli begeben sich in kleinen Abteilungen in ein Dienstverhältnis zu einem Eingeborenen-Häuptling oder Unterhäuptling und versorgen ihn und seine Leute mit Fleisch, gelegentlich auch mit Elfenbein und Jagdtrophäen. Häufig benutzen sie die Waffen ihres Arbeitgebers, der sie mitunter selbst begleitet oder durch Verwandte begleiten läßt. Für die Jagdbeute erhalten sie vegetarische Nahrung, Tabak, Streichhölzer, Speerspitzen, Messer und Zeugstoffe. Paßt ihnen aus irgend einem Grunde das Dienstverhältnis nicht, wird ihnen z. B. von anderer Seite mehr geboten, so verlassen sie häufig ihren Dienstherrn, was oft den Grund von Streitigkeiten der Eingeborenen untereinander bildet. In den Eingeborenendörfern verkehren die Bagielli wenig, mit Europäern sehr selten und es erfordert vorsichtige Behandlung und viel Zeit, bevor sie Vertrauen fassen. Es mag dies teilweise daran liegen, daß ihr Dienstherr sie in ihrem Mißtrauen gegen den Europäer bestärkt, aus Furcht, daß ihn seine Jäger verlassen würden, wenn sie in näheren Verkehr mit Station und Faktoreien getreten wären.

Als Führer in wegelosen Buschzonen sind die Bagielli vortrefflich, ihr Orientierungssinn ist hervorragend entwickelt. Beim Jagen in unbekannten Gebieten knicken sie nahe am Boden oder in Reichhöhe, jedoch in unauffälliger Weise Blätter und Zweige, um eventuell den Weg zurück finden zu können. Der Eingeborene dagegen schlägt gewöhnlich als Merkmal in Hüfthöhe Zweige oder Blätter mit dem Messer ab und knickt auffallender als der scharfsichtige Bagielli. Die Fußspur des Bagielli ist kaum zu sehen, da er sehr geschickt vorgeht; er passiert affenartig gewandt dichten Niederbusch, vor dem der Europäer verblüfft Halt macht. — Die Bagielli sind nicht kriegerisch und Menschen gegenüber feige. Sie ziehen die Flucht jedem Widerstand vor. Ihre Rasse haben sie ziemlich rein erhalten, obwohl Vermischung von seiten der Eingeborenen vorkommt. Mit letzteren sprechen sie häufig deren Sprache oder Verkehrsbangalla. Ihre eigene Sprache ist völlig verschieden von denen der umwohnenden Eingeborenen.

Schnalzlaute kommen nicht vor, *r* ebenfalls nicht; *a* scheint der häufigste Vokal zu sein, ihm folgt *o*, Umlauter sind selten, anscheinend wird nur *ä* gebraucht. Interessant ist das Wort *băbă* für Vater, das fast genau so betont und ausgesprochen wird, wie unser Papa von Kindern. Das Zahlensystem reicht bis 15. – Die Bagielli sind aus den anderen Eingeborenen heraus zu erkennen; bei den Makka am Njong, die sich infolge der geographischen Abgeschlossenheit ihres Gebietes rein erhalten haben, kommen ähnliche Typen vor.

Die Bagielli jagen mit Fallen, Fallgruben, Gewehren und Speeren. Pfeil und Bogen sind unbekannt. Ihre Stoßspeere sind bis 2 m lang mit 25–40 cm langer Klinge, der Schaft wird im Feuer gehärtet, die Klinge erhalten sie von Eingeborenen, sie selbst schmieden nicht. Sie erlegen mit dem Stoßspeer Elefanten, Büffel, Schweine und Antilopen, selten Flußpferde, die sie mehr fürchten als jedes andere Wild. (Fig. 5.)

Den Elefanten erlegen sie teils durch Blattstoß, von schräg links hinten herantretend, teils durch Bauchstoß. Bei ersterem Stoß soll es vorkommen, daß der Elefant auf der Stelle zusammenbricht und verendet.

Häufig bedienen sie sich der Steinschloß- oder Pistongewehre ihrer Arbeitgeber; sie schießen damit 80–100 cm lange Speere mit kurzer schwerer Klinge, deren Schaft dem Kaliber des Gewehres angepaßt ist. In der Verfolgung des angeschossenen oder sonstwie verwundeten Wildes sind sie ausdauernd und gewandt. Bei der Elefantenjagd reiben sie sich den Körper mit Elefantenlosung ein, um die Witterung abzuschwächen. Ähnliche Mittel wenden sie vermutlich auch bei anderer Jagd an. Unglücksfälle auf der Jagd sind selten, da die Bagielli flink und gewandt sind und die Eigenschaften des Wildes genau kennen.

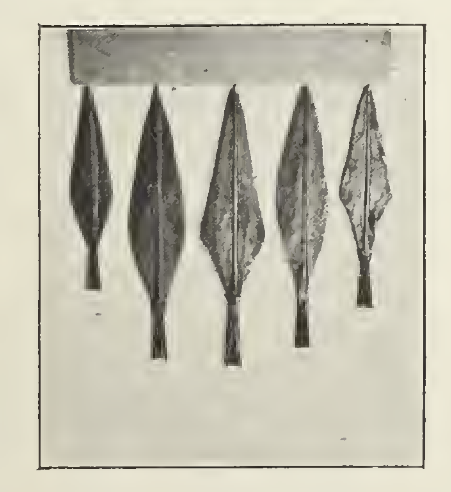


Fig. 5. Bagielli-Speerspitzen.

D. EINGEBORENE.

Bei den Negerstämmen des Bezirkes sind zwei Hauptgruppen zu unterscheiden: 1. Gemischte Sudanstämme. 2. Bantustämme.

Zu den ersteren gehören: Bangandu, Kaka, Jangere und Bokari, zu den letzteren die übrigen Stämme.

Beim Vergleich der Namensverzeichnisse ergibt sich die Bestätigung der Tatsache, daß, wie es in einem derartigen, in jeder Beziehung Grenzgebiet natürlich ist, eine starke Vermischung der Stämme durch Sklavenraub, Kriegszüge und Heirat stattgefunden hat. Im größten Teil des Bezirkes erkennt man, daß die Neigung bestand, zwischen den einzelnen Stämmen größere, unbewohnte Buschzonen zu belassen, in denen eine tatsächliche Grenze gebildet worden war. Die an sich schwachen Stämme konzentrierten sich also, um stärker zu sein und Angriffe der Nachbarn abzuwehren.

Diese Grenzbuschzonen sind noch deutlich zwischen Bangandu und den verbündeten Kunabembe und Bumbon, zwischen letzteren und den nordöstlich wohnenden Besom und ferner nach Norden in der Richtung zu den Stämmen des Dume-Bezirkes zu erkennen. Zwischen Besom und Jangere bzw. Kaka haben sich erst Juli 1910 die Bokari eingeschoben, auch die Bidjuk und Biakum saßen noch vor wenigen Jahren isoliert östlich im bisherigen Moyen Congo. Die Ndsimu in der Sangadschah-Ecke, die sich mit den Missanga befreundeten, deckten sich nach Norden durch ein weites unbewohntes Urwaldgebiet und ebenso die Kunabembe nach Süden, Westen und Norden. In diesen Grenzbuschzonen bestanden bestimmte Grenzen, wie z. B. im Bange-Busch die Wiese Ssab das Gebiet der Kunabembe und Bangandu teilte. Die Zwischenzonen sind heute noch berüchtigt, und nur sehr ungern bauen sich Dörfer daselbst an, da in diesen Gebieten Räubereien und Überfälle häufig stattfinden, deren Urheber naturgemäß schwer zu ermitteln sind. Die sogenannten, natürlich nicht genau festgelegten Grenzen boten vielfach Anlaß zu langjährigen Fehden, da Grenzüberschreitungen und Jagdübertretungen im Sinne der Eingeborenen stets vorkamen.

1. GEMISCHTE SUDANSTÄMME. (Waffen usw. siehe Seite 279, Fig. 32.)

Allgemeines. Die Kaka, Jangere und Bokari bauen hauptsächlich Mais und zwar als Einzelkultur an, daneben Kassada und außerdem ein wenig Makabo und Bataten. Als Zwischenkultur werden zusammen mit Kassada Kürbisse gezogen, deren Kerne viel gegessen werden. Auch Okro wird in der Nähe der Hütten gezogen. Als beliebte Fleischspeise werden weiße Engerlinge gegessen, die dicht über dem Erdboden in dem hohlen Innern des hohen Schilfgrases häufig vorkommen. Dickes, breiartiges Maisbier ist als Getränk bekannt und beliebt. Tabak wird vielfach in der Nähe der Hütten angebaut, was auch die Bangandú beibehalten haben, die sich im übrigen den umwohnenden Bantustämmen angepaßt haben, besonders was Nahrung anbelangt.

Die Zugänge zu den Farmen, versteckte schmale Pfade, werden mit zugespitzten Palmholzstäbchen gesichert, die tiefe Wunden in der Fußsohle hervorrufen. Die Stäbchen werden ca. 2 cm unterhalb der Spitze eingekerbt, um das Abbrechen in der Wunde zu verursachen, und senkrecht in den Boden gesteckt. Armbrüste zum Erlegen von Affen und Vögeln habe ich nur vereinzelt, Pfeil und Bogen nicht vorgefunden, dagegen Steinschloß- und Pistongewehre. Der Speer ist die Hauptwaffe. Auch Wurfmesser, die auch zum Hauen benutzt werden, sind vorhanden. Ich vermute, daß Pfeil und Bogen in Gebrauch sind und nur versteckt gehalten werden.

Die Bangandu haben dagegen die Bewaffnung ihrer Bantunachbarn angenommen; Armbrüste, Gewehre und Speere sind häufig, Wurfmesser, die nur zum Hauen benutzt werden, selten, Pfeil und Bogen unbekannt. Die sogenannten Wurfmesser sind zum Werfen zu groß und zu wertvoll.

Die Kaka schmieden gut, ebenso die Jangere; die Bangandu weniger, bei den Bokari konnte ich es nicht feststellen. Der als Kaka-Dubba weithin bekannte Spaten ist wertvoller als der gleich aussehende europäischer Herkunft und dient im ganzen Bezirk Molundu als beliebtes Geld und Handelsobjekt mit den südlichen Bantustämmen. Der Unterschied zwischen Kaka und europäischem Dubba liegt in der Rippe, die beim ersteren nicht in derselben Ebene liegt; diese Art der Rippenbildung zeigt sich bei sämtlichen einheimischen Messern und Speeren im Bezirk Molunde und ist durch das Auflegen auf den schmalen, in eine nur wenig abgestumpfte Kante auslaufenden Ambos bedingt.

Als Schmiedekunst der Kaka ist noch der schwere Eisenhammer zu erwähnen, der im Bezirk Molundú als wertvolles Heiratsgut gilt. Bei einem „guten“ Hammer ruht der Griff beim Hinlegen horizontal, d. h. das Ende berührt nicht den Boden, sondern schwebt wagerecht in der Luft. — Die Kaka sollen früher Eisen selbst gewonnen haben; soweit ich sie kennen lernte, schmieden sie europäisches Eisen um. Als Blasebalg benutzen sie denselben, wie er in ganz Südkamerun angetroffen wird. Der Blasebalg wird in Verbindung mit einer Tondüse benutzt. Zum Schmelzen dienen kleine Tiegel aus Ton. Zum Anfassen der glühenden Eisenteile wird ein elastisches Stäbchen von Palmblattrippen benutzt, indem es umgebogen und durch Zusammenbiegen der beiden Enden in einer Hand mit dem umgebogenen anderen Ende, d. h. der Mitte, den betr. Gegenstand umfaßt, etwa wie ein Nußknacker eine Nuß.

Die Kaka, Jangere und Bokari haben zylindrische, auf zwei Seiten mit Haut überspannte Trommeln, die mit einem hakenförmigen Stäbchen geschlagen werden. Die Spieler tanzen dabei hin und her, gewöhnlich zu zweit sich im Kreise drehend; die Trommel wird mit einem Fellstreifen über die eine Schulter gehängt. — Die Weiber tragen in Oberlippe oder Nasenflügel eiserne oder messingene Nägel.

Die Bangandu haben die bekannte Bantutrommel angenommen; Durchbohrungen der Oberlippe oder Nasenflügel gibt es bei ihnen nicht mehr.

Bei den Kaka, Jangere und Bokari haben die Häuptlinge Einfluß auf ihre Dörfer, bei den Bangandu dagegen nicht; diese haben sich also auch in dieser Hinsicht den Bantustämmen angepaßt.



Fig. 6. Bangandu-Eingeborene (teilweise Sudantypen).

a) Bangandu (Fig. 6–9). Sie wurden vor schätzungsweise 30–40 Jahren, anscheinend auf einem Kriegszug abgesplittert und stammen nach eigenen Aussagen aus der Gegend nördlich von Bimba. Ihre Sprache weist Beziehungen mit der der Bertualeute auf. Nach anderer Aussage wohnten sie nördlich des Kadei, was wahrscheinlicher ist. Sie haben heute noch Hau(Wurf-)messer, wie sie nach Passarge die Deek und Bafut führten, ein Beweis dafür, daß sie mit Adamaúastämmen näher in Fühlung standen.

Im Bezirk Molundu werden diese Messer heute noch Bangandu-knives benannt, mit Ausnahme der kleineren gebogenen Hakenform, die aus dem Kongo-Ubangi-Gebiet zu stammen scheint. Anscheinend wurden also die ersten Formen von den Bangandu eingeführt und waren vorher unbekannt.

Die Eigennamen: *Akuja* = Ziege; *Doki* = Pferd; *Dila* = Schakal; *Musa* = Moses sprechen für hausanischen Einfluß in früherer Zeit, für den Wohnsitz zwischen Bimba und Bertua die Namen: *Tuki* = Nebenfluß des Dume; *Batua* = Bertua.



Fig. 7. Bangandu-Häuptling.

Andere Einflüsse lassen sich jedenfalls aus der Liste der Namen (siehe Anlage 1 und 2) feststellen. Vielleicht ergeben sich aus den, sonst in Molundu nicht gebräuchlichen Verdoppelungen als Namen. z. B. Djua-Djua, Wango-Wango, Beka-Beka, Folgerungen über sprachlichen Zusammenhang mit anderen Graslandstämmen und damit Beweise für die Herkunft der Bangandu.

Der Stamm kennt keinerlei Tättowierungen oder Schnittnarben als Stammeszeichen; Durchbohrung der Nasenscheidewand haben sie teilweise von den umwohnenden Bantustämmen angenommen. In bezug auf Ehebruch haben sie strenge Anschauungen und verlangen höhere Bezahlung, als die umwohnenden Stämme.

Die Hütten der Bangandu haben viereckige Form mit Rindenwänden und Mattendächern; an der hinteren Wand befinden sich nur manchmal alkovenartige Gelasse für die einzelnen Weiber.

Sitten und Gebräuche haben die Bangandu fast vollständig von den umwohnenden Bantustämmen angenommen, auch Aussehen und Charakter entsprechen der Umgebung. Lediglich an der Sprache und vereinzelten Sudantypen (Fig. 6) erkennt man die Zugehörigkeit zu einer andern Stammgruppe.

Dem Charakter nach scheinen sie kriegerischer und wilder als die Bantustämme ihrer Umgebung; sie sind zu klug, um



Fig. 8. Bangandu-Weib.



Fig. 11. Jangere-Weib.



Fig. 9. Bangandu-Ehepaar.



Fig. 10. Kaka-Männer.

sich in Differenzen mit der Verwaltung einzulassen, neigen jedoch Kaufleuten gegenüber zu Drohungen mit Waffen und überhaupt herausforderndem Benehmen.

Bezüglich Rechtsprechung, Weiberkauf, Gestalt siehe diesbezügliche Abschnitte über Bantustämme.

b) Kaka. Ihre Sprache ist gemischt, Einfluß der Bantustammworte ist vorhanden. Sie feilen sich die oberen und unteren Schneidezähne spitz zu. Die Weiber durchbohren Oberlippe oder auch einen Nasenflügel und tragen Messing- oder Eisennagel darin. Bei den Weibern findet man hier und da eine besondere Frisur, die aus der Bertuagegend zu stammen scheint: das Haar wird in die Höhe gekämmt und zu einer, auf den Hinterkopf aufgesetzten, glattgedrückten Kugel vereinigt. Die Weiber tragen als Bekleidung fast nur Blätterbüschel vorn und hinten (Fig. 10).

Stammeszeichen ist Schnittnarbe, die von der Mitte der Stirn bis auf den Nasenrücken herunterreicht.

Bei den Kaka wechseln rechteckige Rindenhäuser mit Mattendächern mit großen, grasgedeckten, teils runden, teils rechteckigen Häusern; es ist der Übergang zum Sudan, der hier in Erscheinung tritt, reichte doch der Einfluß des alten Kaiserreiches Sokoto bis hierher, also direkt bis zum Urwald. Hausakleidung wird vielfach getragen.

c) Jangere. Für sie gilt das bei den Kaka Gesagte mit Ausnahme der sprachlichen Bemerkungen. Ihre Sprache ist eine ganz andere, sie scheint weit aus dem Nordosten zu stammen. Der Stamm nennt sich auch Jangelli oder, nach einem berühmten Häuptling, Mbie. Der letzte Wohnsitz lag anscheinend östlich des Unterlaufs des Kadei. — Eine Jangelli-Enklave befindet sich nördlich von Bertua (Fig. 11).

d) Bokari. Über den Stamm ist wenig bekannt, da er erst Juli 1910 aus dem französischen Gebiet in westlicher Richtung zu uns übertrat. Die Bokari wohnten vorher am westlichen Ufer des Kadei. Bei den Eigennamen deuten einige auf Hausa-Einfluß:

dila = Schakal; *djaro* = *yaro* = Knabe; *jerima* = Prinz; *wata* = *wota* = Feuer.

Der Name Betare ist wohl von der gleichnamigen Stadt im Dume-Bezirk entnommen, die südwestlich Kunde liegt. Auch bei den Bokari tragen Häuptlinge und Vormänner Hausakleidung.

2. BANTUSTÄMME. (Waffen und Gerätschaften siehe S. 279.)

Allgemeines. Die Hauptnahrung ist die Plante, die gemischt mit Kassada oder Mais auf roh ausgeschlagenen Lichtungen angepflanzt wird. Mais wird von der Yukaduma-Gegend ab in größerem Umfange angebaut, im Süden fast garnicht. Makabo wird kaum angebaut, Tabak ebensowenig; Jams ist als Kulturpflanze unbekannt. Im Dschahgebiet wird Rizinus und Hanf (Haschisch) gezogen; letzterer ist von den Bangallaarbeitern aus dem Kongogebiet übernommen. — Düngung und Wechselkulturen sind beim Farmbau unbekannt; nach zweimaliger Benutzung des angepflanzten Geländes werden an geeigneter Stelle neue Farmen geschlagen.

Palmwein von Raphiapalmen kennen nur die Missanga und durch sie die Ndsimú. Die Kunabembe und Bumbon genießen ein Getränk, das durch Aufkochen von Buschpfeffer und wilden Tomaten hergestellt wird.

Als Fettstoff wird die Peki (Irvingia gabunensis) benannte, nußähnliche Frucht benutzt, die geröstet und gestampft in dicke runde Kuchen geformt und in Körben eingebunden aufbewahrt wird. Palmöl ist sehr beliebt und wird durch Faktoreien vom Kongo eingeführt. Außer Wild und Fischen werden 4—6 cm lange, grün, rot, gelb, schwarz gezeichnete Raupen gegessen, die lebend auf Schnüre aufgezogen und geräuchert werden, ferner ist Honig beliebt, den die Bagielli besorgen. Auch Kürbiskerne werden geröstet gegessen, jedoch nicht so ausgiebig angebaut, als im Grasland. — An Vieh werden Ziegen und Schafe gehalten, jedoch nicht gemolken. Hühner sind zahlreich, Enten weniger. Hunde sind zwar beliebt, auch als Nahrung, jedoch nur in geringer Zahl vorhanden.



Fig. 12. Grabhülle in Jukaduma.

Auch Schwämme verschiedener Art werden gesammelt und gegessen.

Eier werden nicht oder nur von Aufgeklärten gegessen und sind besonders den Weibern verboten, die auch weder Menschen-, noch Schimpansen-, noch Hühnerfleisch essen dürfen. Die nach Eingeborenenbegriffen wohlschmekkendsten Fleischspeisen bleiben also den Männern vorbehalten, beim Menschenfleisch sicherlich jedoch nur, solange wenig vorhanden ist; bei erfolgreichen Kriegszügen wird es anders gewesen sein. Die Eltern wurden, sobald sie alt und arbeitsunfähig und dadurch zur Last geworden waren, Bekannten zum Schlachten übergeben, da die eigenen Verwandten das Fleisch nicht essen durften. Bei festlichen Gelegenheiten und beim Tode von angesehenen Häuptlingen wurden Sklaven und Weiber geschlachtet.

Die Beschneidung, bei der nur erwachsene, verheiratete Männer anwesend sein dürfen, findet häufig erst im reiferen Alter statt (bis zu 30 Jahren!), wenn der betreffende sich ein

Schlinge
Öse
Umzäunung
A

Fig. 13*a*.

Leichtes Stäbchen, wird nur durch den Druck bei A gehalten und fällt bei leiser Berührung, wodurch der Keil bei A emporschnellt.

Fig. 13*a* und *b*. Wildfalle für kleines Wild.
a) Stellung gespannt.
b) Stellung ausgelöst.

Fig. 13*b*.

In der zugezogenen Schlinge hängt das Wild, gewöhnlich am Lauf.

Weib gekauft hat. Die Vorhaut wird durch zwei Schnitte abgetrennt und zwar von einem alten angesehenen Mann, der auch die Behandlung der Wunde übernimmt. Die Beschnittenen erhalten einen langen Schurz aus weichen Baststreifen und dürfen sich eine bestimmte Zeit von Weibern nicht sehen lassen.



Fig. 14. Hütten mit gewölbten First.

Begraben wird in der Hütte (Fig. 12) und im Wald hier entweder in der Erde oder, bei angesehenen Häuptlingen, in hohlen Bäumen. Kleine Kinder werden neben der Hütte begraben, was nach dem Glauben der Eingeborenen Unfruchtbarkeit der Mutter verhindert.

Die Grube selbst wird senkrecht ausgehoben mit einem Seitenstollen zur Aufnahme der Leiche, die auf und in Matten ruht. Über dem Grab wird ein Hügel aufgeschüttet, der mit zerbrochenen Töpfen und Zeugfetzen geschmückt wird. Nach dem Begräbnis in einer Hütte wird die Tür mit Rinde und Stangen verschlossen und vor der Hütte eine oder zwei Ruhebänke angebracht (Fig. 12). Beim Begräbnis im Walde wird, besonders bei den Kunabembe und Bumbon, eine Lichtung um das Grab herum ausgeschlagen und einige erhöhte Ruhebänke angebracht; an von Baum zu Baum gespannte Lianen werden Holzstäbchen aufgehängt, die besagen, wieviel Weiber, Kinder und Wertgegenstände der Verstorbene hinterließ und wieviel Menschen und Leoparden, teilweise auch Elefanten er tötete. Beim Begräbnis in einem hohlen Baum wird die Leiche in Matten gewickelt und aufrechtstehend hin eingestellt; der Zugang wird geschlossen.



Fig. 15. Bettlade. Weiß=weiß. gestrichelt=rot. punktiert=schwarz.

Die Fischerei wird mit Reusen, Angeln, Gift und Stoßspeeren betrieben; bei letztgenannter Art wird ein Gerüst quer durch das betr. Flüßchen und mit einem Feuer über dem



Fig. 16. Bantu-Dorf am Dschah.


Fig. 17. Missanga-Unterhäuptlinge.

engen Durchgang aufgestellt und die durchpassierenden, durch den Feuerschein geblendeten Fische gespeert. Auf diese Weise werden Fische naturgemäß nur nachts erlegt.

Jagd wird mit Fallgruben, Wildfallen, Armbrust, Gewehren, Wurf- und Stoßspeeren ausgeübt (Fig. 13). Fallgruben werden mitunter in großer Anzahl parallel zueinander in einer zum Wasser führenden Niederung angelegt. Wildfallen für kleines Wild findet man häufig auf Farmwegen und in der Nähe der Farmen, große Fallen für Leoparden in der Nähe der Dörfer. Bei erster Art wird das Wild an einem Lauf gefangen, bei letzterer der Leopard durch stürzende Bäume, die durch seinen Fußtritt ausgelöst werden, erschlagen.

Töpfe werden von Weibern durch spiralförmiges Aufsetzen von, in dünne Würste geformtem, Lehm angefertigt und dann getrocknet und gebrannt.

Die Hütten werden von den Männern aus Rinden und Mattendächern mit gewölbtem First gebaut, oft in primitiver Weise, den Weibern fällt die innere Einrichtung zu (Fig. 14). Die Schlafstätten befinden sich häufig an der rückseitigen Wand, alkovenartig eingebaut. In jedem Gelaß befindet sich die 35—50 cm hohe aus Lehm gemauerte Bettstätte, die durch eine, oft kunstvoll geschnitzte und schwarz-weiß-rot bemalte Lade (Fig. 15) nach dem Innern der Hütte zu ihren Abschluß findet, und daneben eine Feuerstätte, an der jedes Weib die ihr gehörigen Gerätschaften aufhebt. In den Hütten finden sich über den übrigen Feuerstätten Roste zum Räuchern und mitunter abgeschlossene Vorratskammern. Besonders bei den Kunabembe nimmt häufig ein großer, aus Holzstangen verfertigter Rost das ganze eine Hüttenende ein, der Hausgeräte, Fleisch zum Trocknen, Töpfe usw. in buntem Durcheinander birgt.

Auch an den Decken werden Hausgeräte und Nahrung aufbewahrt.

Das Innere der Hütten ist je nach Dorf und Stamm sauber oder verwahrlost und schmutzig. Zum Sitzen dienen Hocker der verschiedensten Formen, mitunter für zwei Personen, gewöhnlich aus einem Stück geschnitzt.

Die Dörfer werden in zwei Häuserreihen angelegt, gewöhnlich auf einer Erhebung. Oft stoßen die Häuser direkt zusammen, daß das ganze Dorf eigent-


Fig. 18. Missanga-Weiber und -Kinder.
(Vgl. Größenverhältnis; der Verfasser in der Mitte ist 1,66 m groß.)

lich nur aus zwei langen, in sich abgeteilten Hütten besteht (Fig. 16).

Für Wertgegenstände, d. h. Gewehre und Pulver, Speere, Schmuckgegenstände usw. dienen, gewöhnlich nur dem Hausherrn bekannte Verstecke in hohlen Bäumen. Elfenbein und eiserne Hämmer werden häufig auch in die Erde vergraben.

Abortanlagen finden sich teils seitlich, teils vor und hinter den Dörfern. Sie bestehen aus Gruben mit lehmüberdecktem, gewölbtem Dach, mit einer Öffnung in der Mitte und teilweise mit seitlichen Luftlöchern. Der Zugang ist teils durch einen einfachen Mattenvorhang, teils durch einen verdeckten Gang bezeichnet.

Für die Hühner werden mitunter erhöhte, auf etlichen Stangen ruhende Häuschen errichtet, gewöhnlich hausen sie jedoch in den Hütten zusammen mit den Eingeborenen.

Die Kleidung der Männer besteht aus einem Hüfttuch, das zwischen den Beinen durchgezogen und mit einem Strick, der um die Hüften geht, vorne und hinten gehalten wird. Häuptlinge der Missanga und Ndsimu und auch Lissél tragen häufig ein bis 2 qm großes Basttuch, das ähnlich getragen wird und in weiten Falten um Hüften, Oberschenkel und Knie herumfällt. Vorn hängt bei den Häuptlingen und Unterhäuptlingen dieser Stämme ein in Streifen geschnittenes Wildkatzenfell, darunter in breiter, kurzer Scheide ein oder zwei Messer. Als Schmuck dienen Elfenbein-, Messing- oder Eisenringe an den Handgelenken oder Knöcheln, sowie Halsketten, die gewöhnlich aus einigen Holzstäbchen bestehen, die auf eine aus Bast gedrehte Schnur gereiht sind, und die als Medizin gelten. Die Haare werden bei den Kunabembe, Ndsimu, Bomam, Bumbon, Lissél und mitunter bei den Bangandu in zwei bis drei Zöpfchen geflochten, die vor den Ohren und über die Stirn herunterhängen. Bei den Missanga werden die wenigen Barthaare von alten Leuten von Ansehen gewöhnlich in einige dünne Zöpfchen geflochten.



Fig. 19. Missanga-Häuptling.

Die Weiber der südlichen Stämme, besonders der Missanga, aber auch der Bangandu, tragen je einen kleinen Bastschurz vorn und hinten, darunter häufig noch ein Stückchen Stoff, das zwischen den Beinen durchgezogen wird. Der Bastschurz ist häufig mit bunten Tuchstreifen verziert. Auch mit kurzem, elfenbeinernem Klöppel dünn geschlagenes Rindenzeug wird als Schurz getragen. Die Weiber der meisten Stämme tragen nur Blätterbüschel, die an einem um die Hüften geschlungenen Stück Liane getragen und täglich erneuert werden. Als Schmuck dienen besonders bei den Missanga und Ndsimu, Bidjuk und Biakum Messing- und Eisenspiralen an Unterarmen und -schenkeln, daneben Ringe aus denselben Metallen, bei den Kunabembe, Bumbon, Bidjuk, Bomam und Biakum schwere Halsringe aus Messing, die die Bangandu nicht angenommen haben. Die Augenwimpern und -brauen werden sorgfältig mit einem kleinen Messerchen entfernt, in den Kopfhaaren werden Haarpfeile getragen.

Tättowierungen gibt es nicht; Schnittnarben auf Bauch und Brust, selten mit ausgesprochenen Mustern sind zahlreich anzutreffen. Die Schneidezähne werden ausgeschlagen, mitunter auch nur zugespitzt. Die Nasenscheidewand wird in der Jugend nach starker Erhitzung mit heißen Plantenschalen mit einem zugespitzten Holzstäbchen durchbohrt, ebenso bei den Weibern die Ohrläppchen, in denen daumenstarke Holzpflöcke getragen wurden. Durch das Loch in der Nasenscheidewand wurde ein Stäbchen von der Länge der Gesichtsbreite gesteckt. – Die oben



Fig. 20. Missanga-Mann.



Fig. 21. Ndsimu-Eingeborene.



Fig. 24. Bokamonene-Mädchen.



Fig. 22. Lissél-Weib.

erwähnten Messinghalsringe sind hinten offen und werden mühsam angehämmert, wobei das betr. Weib den Hals mit dem Ring auf einen Baumstamm legt. Diese Ringe verursachen häufig Wunden am Hals.

Bemalung mit roter (aus Rotholz), weißer (aus Kreide, bang: *pembe*) und schwarzer (aus Ruß) Farbe ist häufig, besonders bei festlichen Gelegenheiten bei den Weibern.

Fußwunden sind bei den Eingeborenen häufig und gehen gewöhnlich in runde, eiternde und tief eingefressene Wunden über. Infolge der mangelnden Sorgfalt, die bei Kindern der Entfernung der zahlreichen Sandflöhe zugewendet wird, faulen oft ganze Zehen ab. Schätzungsweise hat nur die Hälfte sämtlicher Eingeborener vollständige und normal entwickelte Zehen und Füße.



Fig. 23. Lissél-Häuptlinge.

Als Geldmittel dienen die schon erwähnten Dubba und Hämmer, ferner Haumesser, Messingschalen, deren Ränder flach gehämmert werden, und Messingdraht. Als Heiratsgut hauptsächlich Hämmer, Gewehre, Elfenbein, Ziegen, mitunter auch Hunde, Basttücher, Messinghalsringe und früher auch Sklaven. Messingschalen, Dubba, Haumesser und Draht werden als gleichwertig angesehen und mit dem Wort cargo (engl.) bezeichnet. Zum Zählen dienen aus Palmwedeln geschnittene Stäbchen, die zusammengebunden und in den Hütten oder Versammlungshäusern an der Decke hängend als Beweismaterial aufbewahrt werden. Zu bewundern ist das Gedächtnis der Eingeborenen für die Bedeutung dieser Stäbchen; bei Zivilstreitigkeiten ist es selten, daß die beiden Parteien den Stäbchen verschiedene Deutungen geben.

a) Missanga oder Bomali. (Abb. 17–20.) Der Stamm wohnt hauptsächlich am Sanga, wie der Name *mei* = Wasser, *sanga* = Sanga, bang.) besagt, reicht nach Süden bis nach Ikelemba, nach Westen Dschahaufwärts bis nach Molundu. Er scheint vom oberen Sanga hergekommen zu sein, vielleicht auch vom Ubangui. Kongo- und Ubangi-Einfluß ist stark vorhanden. Bomali werden sie ihrem Charakter nach benannt: sie stecken eine Beleidigung ruhig ein, vergessen sie jedoch nicht und nehmen unvermutet Rache.

Die Missanga bauen gute Kanus und sind gute Ruderer und Schwimmer; sie haben das Bangallaruder in Gebrauch und rudern aufrecht stehend ausdauernd und rasch, wobei sie den Oberkörper steif halten und in den Hüften vor- und rückwärtsbiegen. Gewöhnlich schlägt ein Kind, vorn im Kanu sitzend, mit einem Stück Holz den Takt auf der Bordwand, oder auch einer der Rudernden selbst mit dem Absatz. Ein starker und ein schwacher Ruderschlag wechseln ab. Doppelglocken aus dem Ubangigebiet, wie sie als Kriegsglocken auch in Adamaua vorkommen, werden bei besonderen Gelegenheiten geschlagen; sie haben zwei Töne. Auch durch rhythmische, melodische Gesänge feuern sich die Ruderer an.

Die Missanga sind friedliebend und nach Überwindung des anfänglich starken Mißtrauens willig und anhänglich, aber faul und bequem.

Sie schlagen die oberen und unteren Schneidezähne aus; als Spottname benennen sie uns Europäer „Ziegen“, da wir die Schneidezähne behalten.

Die Weiber frisieren sich häufig kunstvoll, indem sie die Haare kammartig erhöht in einige, quer über den Kopf laufende Schlangenlinien flechten. Häufig binden sie die Haare mit einem geölten und dichten Basttuch, das eng an der Stirn und Hinterkopf anliegt, ein, so daß kaum Luft hindurchdringen kann.



Fig. 25. Bomam-Eingeborene.



Fig. 26. Kunabembe-Häuptlinge.



Fig. 27. Bumbon-Häuptling.



Fig. 28. Bumbon-Weiber.

b) Ndsimu und Lissél-Essél. (Fig. 21–23.) Es ist dies ein abgesprengter Zweig, der anscheinend zu dem Méndzimé-Stamm gehört und dessen Wohnsitz nördlich von Assobam nach Bimba zu, also im heutigen Méndzimé-Busch war. Er unternahm unter Beteiligung einiger heute noch lebender Häuptlinge vor ca. 25 Jahren einen Kriegszug nach Süden, durchbrach das Gebiet der Kunabembe bei Ngato siegreich, wurde dann jedoch von diesen geschlagen und nach dem Bumba und Dschah, also in die Gegend von Molundu hingedrängt. Ein Teil siedelte sich unter dem Schutz der Missanga in der Nähe von Molundu unter dem Namen Lissél (d. h. die am Berge, oberhalb des Wassers, Wohnenden) an, der größte Teil jedoch suchte sich weiter östlich, in der Dschah-Sanga-Ecke, neue Wohnsitze, ein geringer, besonders kriegerischer Teil, verband sich später mit anderem Raubgesindel unter dem Namen Bokamonene (siehe diese). Die Lissél-Ansiedlungen zwischen Bök und Dschah sind neueren Datums und von der Verwaltung veranlaßt.

Die Ndsimu und Lissél schlagen die unteren Schneidezähne aus und feilen die oberen spitz zu. Sie sind kriegerisch und selbstbewußt und nach Hauptmann Freiherr v. Stein tapfer im Kampf auch gegen Hinterlader. Die Ndsimu im Dschah-Sanga-Dreieck haben sich urwüchsig erhalten, da Europäer selten mit ihnen in Berührung kommen. Man findet hochgewachsene, kräftige Gestalten unter ihnen. Ihre Häuser zeichnen sich teilweise durch musterhafte Sauberkeit aus. Schöngeschnitzte und bemalte Bettladen, Einteilung der Wände in diagonal abgeteilte und rot-weiß bemalte Vierecke geben dem Inneren mitunter ein recht freundliches Aussehen.

Arbeit scheuen sie sehr. Sklaven soll früher als Kennzeichen ein Auge geblendet worden sein. Sie waren anscheinend früher recht schlimme Menschenfresser.

Bei den Ndsimu findet man schöne Häuptlingsmesser, die aus dem westlichen Südkamerun von den Fong-Stämmen herkommen sollen.

c) Bokamonene (d. i. bang: *boka* = Dorf, *monene* = groß). (Fig. 24). Unter diesem Namen bildete sich vor ca. 15 Jahren eine größere, zusammengedrängte Gruppe von Ortschaften zwischen Bumba und Dschah, die sich aus den räuberischen Elementen der Ndsimu, Lissél, Kunabembe, Bakotta und anderer Stämme zusammensetzte, bis die Ermordung des Kaufmann Kundenreich die Zerstörung der Niederlassung durch Hauptmann Scheunemann im Jahre 1905 nach erbittertem Kampf zur Folge hatte. Die zersplitterten Reste flohen nach verschiedenen Richtungen, einige Leute wurden von den Bangandu getötet, ein Teil überschritt den Dschah und sitzt heute noch dort im bisher französischen Gebiet, von wo er immer wieder Räubereien, im Ngato-Busch, zuletzt Anfang 1911 versucht. Diese Bokamonene haben Gewehre und Pulver massenhaft und machen auch der französischen Verwaltung viel zu schaffen, da sie keinerlei Zwang anerkennen wollen. Ein Teil der Flüchtlinge endlich sitzt heute friedlich in Lissél-, Ndsimu und auch Bangandudörfern.

Die Bokamonene sind naturgemäß ein verschlagenes, freches Gesindel, das die Grenzverhältnisse bisher musterhaft auszunutzen verstand. Äußerste Strenge ist das einzige Mittel, um mit ihnen fertig zu werden.

Stammeskennzeichen gibt es nicht, Schnittnarben sind in Gebrauch, die unteren Schneidezähne werden ausgeschlagen, die oberen zugespitzt.

d) Bomam (oder Mpomamo oder Bomome, wie auf alten Karten benannt). (Fig. 25). Sie existieren als geschlossener Stamm nicht mehr und hatten früher ihre Wohnsitze im Quellgebiet des Ndjui auf dem 4. Breitegrad, also an der Wald- und Graslandgrenze, bis sie von den Bumbon, Kunabembe, Bangandu und auch den Njem im Lomie-Bezirk unterdrückt und teils zu Sklaven gemacht wurden, teilweise auch sich anderen Stämmen anschlossen; jetzt haben sie unter dem Schutz der Verwaltung wieder selbständige Niederlassungen und zwar weithin zerstreut. Es finden sich Bomamdörfer im Bangebusch, also bei den Bangandu, nördlich vom Posten Plehn, bei den Bumbon und auch im Grenzgebiet der Njem und Makka, südlich Abongmbang.



Fig. 29. Bidjuk- u. Biakum-Eingeborene.

Die Bomam schlagen die unteren Schneidezähne aus und die Weiber tragen häufig Messinghalsringe. Sie sind kriecherisch und unterwürfig, infolge ihrer Verschlagenheit jedoch zu passivem Widerstand befähigt. Ihre Dörfer sind schmutzig; eingebaute Bettstätten gibt es nicht.

e) Kunabembe. (Fig. 26). Sie behaupten aus dem Grasland zu stammen und saßen zuletzt am Oberlauf des Bumba. Dem Charakter und inneren Zusammenhang nach zerfällt der Stamm in zwei Teile, einen westlichen und einen östlichen, bei deren verschiedenartiger Entwicklung anscheinend äußere Einflüsse mitspielten. Der östliche ist friedlich und hat sich der Verwaltung angepaßt, der westliche neigt zu Räubereien und Gewalttätigkeiten; ein Teil davon, der früher den Ngato Busch bewohnte, drang nach Süden an den Dschah vor, um unter dem Schutze der deutsch-französischen Grenze ungestört Räubereien ausführen zu können, die erst Mai 1910 nach einer blutigen Lektion aufhörten. Dieser Teil der Kunabembe repräsentiert den richtigen Typ des niedrigstehenden, verschlagenen, frechen und hinterlistigen Buschnegers, dessen Neigung zu Gewalttätigkeiten immer wieder hervorbrechen wird, sobald sich eine Gelegenheit bietet. Die Grenze eignet sich sehr gut im Sinne dieser Eingeborenen, da ein zeitweiliger Übertritt stets die Bestrafung erschwert, eine Tatsache, die bei Grenzabmachungen nicht außer Acht gelassen werden sollte.

Die Kunabembe schlagen die unteren Schneidezähne aus, Messinghalsringe bei den Weibern sind sehr beliebt, Messingschmiedekunst ist ausgebildet. Ihre Kanus sind schwer und unbeholfen, die Ruder plump mit ovalem Blatt. Das Bangalla-Ruder beginnt sich erst in neuerer Zeit bei den Dörfern am Dschah einzubürgern. Die Kunabembe sind schmutzig und hausen in elenden Hütten; Schlafgemache für Weiber fehlen gewöhnlich in den Behausungen. Körperpflege ist gering, die Haare werden kaum einmal frisiert oder gekämmt.

Die Farmen werden häufig in Form von Rückzugslinien weitab vom Dorfe angelegt, dem mißtrauischen Charakter entsprechend.



Fig. 30. Besom-Weiber.

Umlauter im Kunabembedialekt sind häufig, ebenso auf Konsonanten endigende Worte; der Dialekt ist infolge seiner breiten und gepreßten Aussprache besonders häßlich und klingt kaum menschenähnlich, wenn im Streit lebhaft und laut gesprochen.

f) Bumbon oder Bungbon (Fig. 27/28) sind den Kunabembe verwandt und befreundet und neigen wohl noch mehr zu Gewalttätig-

keiten. Auch sie behaupten aus dem Grasland zu stammen. Maiskultur fängt bei ihnen an; in der Nähe von Júkadúma sollen typische Maismahlsteine gefunden worden sein, wie sie im Grasland benutzt werden. Die Bumbon lebten in jahrelanger Fehde mit den Besom und auch den Graslandstämmen nördlich des Ndúngi Busches und besitzen heute noch viele Sklaven aus diesen Gegenden. Bei den Bumbon findet man die ersten Sudantrommeln, anscheinend Kriegsbeuten.

Die Bumbon schlagen die unteren Schneidezähne aus; Messinghalsringe bei Weibern sind vielfach vorhanden, Messingschmiedekunst ist ausgebildet, auch Arm- und Beinringe zahlreich.

Beim Tode von angesehenen Häuptlingen waren Menschenopfer sehr beliebt; den weiblichen Opfern wurde der Kopf auf einem Block mit dem Haumesser abgeschlagen, den männlichen mit einem Eisenhammer das Genick zertrümmert.

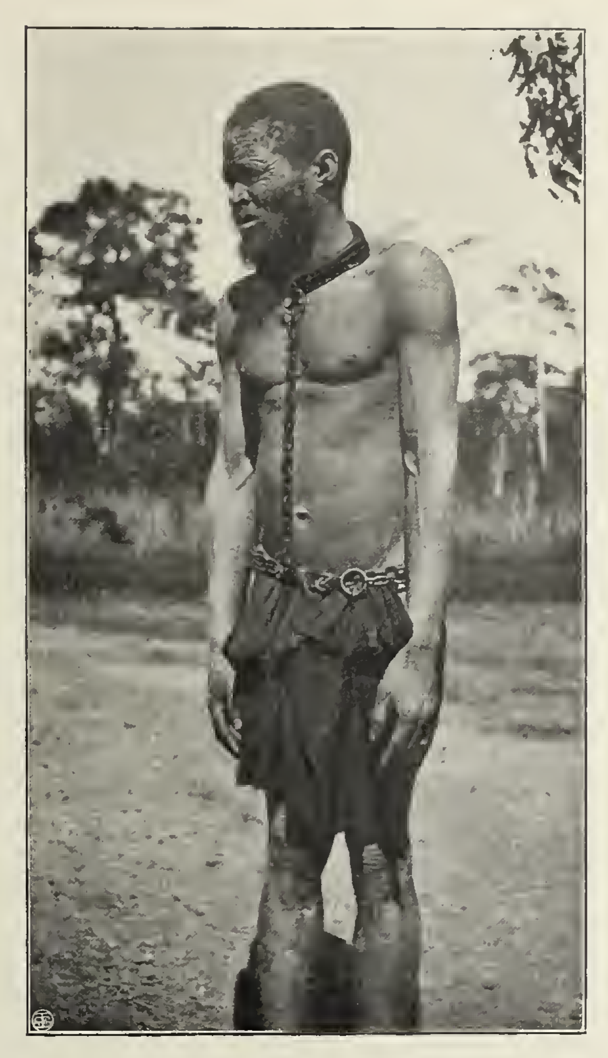


Fig. 31. Besom-Zauberer (Albino).

g) Bidjuk und Biakum (Biakumbo) (Fig. 29) sind erst in neuerer Zeit aus dem französischen Sanga-Gebiet zu uns gekommen. Sie saßen direkt östlich ihrer jetzigen Wohnsitze. Hausakleidung ist vielfach in Gebrauch; einzelne Typen deuten auf starke Vermischung mit Sudanstämmen, auch die Eigennamen weisen darauf hin. Ihre Hauptnahrung ist derzeit Mais, doch kann es daran liegen, daß sie auf Anlage raschreifender Früchte infolge des fluchtähnlichen Verlassens ihrer bisherigen Wohnsitze angewiesen waren. Schlafgemache für die einzelnen Weiber an der Rückwand der Rindenhütten mit Mattendächern fehlen, dagegen sind kleine Kammern an den schmalen Seiten der Hütten gebräuchlich. Messingschmuckstücke, Hals-, Arm- und Beinringe, sowie Spiralen an Armen und Beinen sind beliebt.

Geschlechtsverkehr zwischen Vater und Tochter soll statthaft sein. Charakter und nähere Gebräuche konnten nicht festgestellt werden, da die Leute durch das Vorgehen von französischen Soldaten noch sehr verschüchtert waren.

h) Besom (Minjombo, Binjombo, Jasua, Dschersua) (Fig. 30/31). Auch dieser Stamm wurde in unser Gebiet gedrängt, saß jedoch schon geraume Zeit unfern der heutigen Wohnsitze und hat der französischen Verwaltung unter dem verstorbenen Häuptling Lamuk (L'Amugu) viel zu schaffen gemacht. Hausakleidung ist bei Häuptlingen und Unterhäuptlingen sehr beliebt; Mais ist Hauptnahrung (vgl. Bidjuk und Biakum), Sudaneinfluß vorhanden. Maisbier ist bekannt und beliebt. Die Besom scheinen kriegerisch und intelligent.

E. RECHTSBEGRIFFE UND -GEBRÄUCHE DER BANTU IM BEZIRK MOLUNDU.

1. JAGDRECHT.

Das Wild gehört dem Jäger, in dessen Gebiet oder unter dessen Schuß, Stoß oder Wurf es fällt, auch wenn diese letzte Wunde nicht tödlich ist. Vorhergehende schwere Verletzungen oder Verletzungen in anderen Jagdgebieten werden durch Anteile an der Beute geregelt. Der Eigentümer der Waffe hat Anrecht auf ungefähr $\frac{1}{4}$–$\frac{1}{2}$ der Beute, auch wenn er an der Jagd selbst nicht teilnahm. Dasselbe gilt übrigens auch bei Kriegs- und Raubzügen für die Beute an Gegenständen oder Sklaven.

2. ERBRECHT.

Das Erbe geht an den ältesten Sohn, ist kein Sohn vorhanden, an den ältesten Sohn des ältesten Bruders des Verstorbenen, ist kein Neffe vorhanden, an den ältesten Bruder.

Der älteste Sohn bzw. Erbe erhält 2–3 Anteile des Ganzen und muß seinen jüngeren Brüdern je einen Anteil abgeben. Der älteste Sohn übernimmt Vaterstelle, er muß beim Weiberkauf behilflich sein und für seine Brüder sorgen.

Weiber und Töchter werden als sächliche Objekte in die Hinterlassenschaft eingerechnet und ihrem Wert nach verteilt.

Hinterläßt der Verstorbene nur unmündige, d. h. nicht erwachsene Söhne, so gehen sie mit der Mutter zum ältesten Bruder des Verstorbenen, falls dieser nicht vorhanden, zu dem Schwiegersohn und demnächst zu dem Vater der Mutter; existiert keiner dieser Verwandten, so lebt die Mutter mit ihren Kindern selbständig; es ist dies der einzige Fall, daß ein Weib eigenen Haushalt führen kann, also vorübergehend frei ist.

3. GESCHLECHTSVERKEHR.

Als größtes Verbrechen gilt der außereheliche Beischlaf mit einer schwangeren Frau oder mit einer Frau kurze Zeit nach der Geburt, da als Folge davon das Kind sterben soll. Der betreffende wurde Sklave des Eigentümers der Frau bzw. mußte ein Menschenleben bezahlen und zwar ohne Rücksicht auf den Tod oder das Leben des Kindes.

Bei außerehelichem Beischlaf durfte der Eigentümer des Weibes den Täter, falls in flagranti erwischt, töten, mußte dann jedoch das Leben des Getöteten an dessen Erben in Waren bezahlen. Wehrte sich der Täter und tötete den Eigentümer des Weibes, so mußte er nur für den Tod nicht für den Beischlaf, d. h. Ehebruch als solchen bezahlen. Heute kommt Mord aus derartigen Gründen nicht mehr vor, sondern der außereheliche Beischlaf wird durch hohe, oft durch Gewalt erpreßte Zahlungen gesühnt.

Fehlende Jungfernschaft ist kein Grund zur Klage gegen den Verkäufer des Weibes, im Gegenteil ist erwünscht, daß das Mädchen nicht als Jungfrau in die Ehe tritt.

Das Kind eines Weibes gehört stets dem Eigentümer, nicht dem Erzeuger; letzterem nur, wenn die Mutter ihrem Eigentümer entlief und bei dem Erzeuger lebte, doch mußte dieser dann Sühne für den Verkehr mit dem Weibe bezahlen.

Auch bei dem zeitweisen Weiberaustausch, der unter guten Freunden vorkommt, gehört das gezeugte Kind dem Eigentümer, nicht dem zeitweiligen Besitzer des Weibes.

Wird ein Mädchen, das bereits verkauft ist, während es sich noch im Hause ihres Vaters befindet, schwanger, so gehört das Kind nicht dem Käufer, d. h. dem künftigen Gatten, sondern dem Vater, ohne Rücksicht darauf, wer das Kind erzeugte.

Bei durch den Gatten veranlaßter, erwerbsmäßiger Unzucht hat der Vater, d. h. der frühere Eigentümer auf die Beschwerde des betreffenden Weibes hin das Recht, es gegen Rückgabe des Kaufpreises vom Gatten zurückzunehmen, der seinerseits den Erlös für die Unzucht an den Vater abführen muß.

Ganz allgemein gilt als Regel, daß das Weib keine Person, sondern eine Sache ist und demgemäß keine Stimme, noch irgendwelche Wünsche zu äußern hat.

4. WEIBERKAUF.

Ist ein Ehebund besprochen, so erfolgt vollständige oder teilweise Zahlung des festgesetzten Preises, auch wenn, wie gewöhnlich, das Mädchen erst 6–10 Jahre alt ist. Beim Eingehen der Ehe wird die eventuelle Restzahlung geleistet, auch tauschen die beiderseitigen Mütter Geschenke aus. Gebärt das Weib, so muß der Gatte an den früheren Eigentümer für das Kind



A. Sudanspeerspitzen.

B. Bantu-Speere, Haarpfeile, Bangalla-Ruder, hölzerne Haarkämme.

C. Häuptlingsmesser der Fong mit Scheide Tabakspfeifen der Bantu, Signalhorn der Bantu, Kaka-Dubba (rechts unten).

D. Armbrust mit Köcher und Blasebalg der Bantu.

E. Bantu-Messer und Scheide, 4 Sudan-Haumesser, und darunter ein Ubangi-Haumesser, rechts unten Beschneidungsmesser der Bantu-Stämme.

F. Bastschürze für Weiber, Holzlöffel und Messingarmring, darunter Halsschmuck und Medizinen, sämtlich Bantu.

Fig. 32 A—F.

bezahlen und so fort bei jeder Geburt. Ist das Weib andauernd unfruchtbar, so hat der Gatte das Recht, gegen Rückgabe ein anderes Weib zu verlangen. Stirbt das Weib, so muß der frühere Eigentümer dem Gatten ein anderes Weib geben, ist er nicht in der Lage dazu, den Kaufpreis zurückgeben.

Gegen den eigentlichen Kaufpreis übernimmt der Verkäufer also die Verpflichtung, den Käufer dauernd mit einem fruchtbaren Weib versorgt zu halten, so daß es sich weniger um eine Kaufsumme, als um eine Kapitalsanlage handelt. Bezahlt werden nur die geborenen Kinder.

F. RELIGIÖSE BEGRIFFE UND ABERGLAUBE DER BANTU IN MOLUNDU.

Die allgemeinen Begriffe sind unklar und verschwommen. Sonne und besonders der Mond sind gewissermaßen Gottheiten, im Wasser, Feuer und in der Erde sind Geister. Nur der Mond wird durch Tänze und Spiele verehrt, sonstiger Kultus existiert nicht, auch Götzendienst ist unbekannt. Der Regenbogen wird von bösen Geistern verursacht. „Medizin“ verschiedener Art ist vorhanden; an den Farmzugängen werden Tuchfetzen, Holzstäbchen u. a. als Medizin angebracht, um den Dieb am Stehlen zu hindern auch auf Wegen können derartige „Medizinen“ angebracht werden, um feindlichen Passanten Schaden zuzufügen. Viele Männer tragen eine Tiermedizin aus Holzstäbchen, Hörnern usw. um den Hals, um Schutz gegen das betreffende Tier, Leopard, Schimpanse, Gorilla, Elefant, Büffel oder Flußpferd und Erfolg auf der Jagd zu haben.

Der Glaube an den sogenannten „man tiger“ ist bekannt, doch kommen derartige Fälle der sogenannten Verwandlung des Menschen in einen Leoparden selten vor.

Die Seele des Menschen irrt nach dem Tode als Geist nachts im Wald umher; teilweise wird der Schatten mit der Seele in Verbindung gebracht, da er der in der engen Grube ruhenden Leiche fehlt, den Körper also verlassen hat.

Wanderungen bei Nacht werden gefürchtet, da die Geister der Verstorbenen den Menschen überfallen, schlagen, stoßen und zu Boden werfen. Die Seelen der Männer, die eine der oben erwähnten Tiermedizinen besitzen, verwandeln sich nach dem Tode in das betreffende Tier und sterben mit dessen Tod; die Leichen dieser Männer werden deshalb weitab vom Dorf begraben, damit ein Dorfangehöriger nicht versehentlich seinen „Bruder“ in Tiergestalt tötet. Den Söhnen ist aus entsprechendem Grund der Genuß des Fleisches des betreffenden Tieres verboten.

Beim Tode eines bedeutenden Häuptlings wurden Weiber und Sklaven geschlachtet, um seinen Geist im Jenseits zu bedienen und ihn dadurch versöhnen, denn sonst werden Gewalttätigkeiten von seiner Seite aus erwartet.

Giftprobe kam vor, bei Totgeburten, beim Sterben eines Kindes, bei Anklage der Benutzung einer schwangeren Frau usw., d. h. also in allen Fällen, in denen nach der Ansicht und den Gebräuchen ein Beweis erbracht werden mußte, wenn Zeugnisaussagen nicht genügt hatten oder nicht vorhanden waren. Zauberer spielen heute eine große Rolle nicht mehr und kommen nur bei gelegentlichen Giftproben und Krankheiten in Betracht. Jede schwere Krankheit wird durch den bösen Geist verursacht, von dem ein Weib besessen ist und der es des Nachts verläßt, um sein Opfer zu suchen. Der Zauberer muß feststellen, wer die „Besessene“ ist und den Geist austreiben, wodurch der Kranke in Verbindung mit Medikamenten geheilt wird. Der Zauberer sucht sich in der Regel ein junges und schönes und daher wertvolles Weib aus, dessen Eigentümer zahlungsfähig ist. Unter allerhand Tänzen wird einem lebenden Huhn der Kopf abgerissen und das besessene Weib muß das Blut aus dem Körper aussaugen und das Herz des Huhnes roh verschlingen; dann wird das Weib vom Zauberer zirka 8 Tage lang in dessen Hütte eingesperrt und darf sich nur von ihm sehen lassen. Der Zauberer treibt durch Klystiere den bösen Geist aus und benutzt im übrigen die Zeit, um von der Familie des Kranken und des besessenen Weibes möglichst viel zu erpressen; anscheinend verkehrt er auch geschlechtlich mit dem betreffenden Opfer. Nebenher wird der Kranke mit zahlreich bekannten Arzneien behandelt.

Auch alte Weiber üben häufig die Heilkunst in Verbindung mit Zauberei aus, insbesondere geben sie den jungen Weibern Mittel gegen Impotenz ihrer alten Männer.

Vom Europäer wird geglaubt, er sei früher schon einmal gestorben und wieder auferstanden, dabei habe er seine Haut verloren und sei deshalb hellfarbig. Er wird teilweise noch als Geist angesehen und ist deshalb sehr gefürchtet.

G. ORGANISATION UND CHARAKTER DER BANTU IN MOLUNDU.

Der innere Zusammenhang der einzelnen Stämme ist lose, wie auch der der verschiedenen Dörfer; Zersplitterung durch Abwanderung kommt häufig vor. Es gibt nur ganz selten einflußreiche Häuptlinge, die ihre Leute in der Hand haben. In den Dörfern entscheiden Häuptling und Unterhäuptlinge, die sämtlich nicht mehr als Familienoberhäupter sind, die vorliegenden gemeinschaftlichen Fragen und Dorfangelegenheiten, wie auch Streitigkeiten. Die einzelnen Dörfer enthalten eine Reihe von Familien, deren Oberhäupter Eigentümer der betreffenden Hütten sind. Die Farmen werden familienweise, nicht in Dorfgemeinschaft geschlagen, sind also nicht Gemeingut des Dorfes. Jedes Familienoberhaupt baut sich in der Mitte zwischen seinen beiden Hüttenreihen sein Versammlungshaus, das, falls am Dorfeingang oder -ausgang gelegen, häufig befestigt ist, d. h. aus starken Stämmen gebaut und mit Schießscharten versehen ist. Diese „Banjo" an den Dorfenden gewähren freien Ausblick, mitunter guckkastenartig auf eine Wegstrecke in weiter Ferne, um jeden Ankömmling rechtzeitig melden zu können, und sind, gewissermaßen als Wachtürme, fast immer besetzt. Die engen Eingänge können mit Hilfe von einigen, mit Lianen verbundenen Stämmen verschlossen werden. In neuerer Zeit werden die Versammlungshäuser häufig als offene Hallen angelegt. Seitlich der Dörfer führen versteckte, oft kaum erkennbare Pfade zu den Verstecken und dienen gleichzeitig als Rückzugslinien im Falle von Gefahr.

Hat ein Unterhäuptling eine zahlreiche Familie, so neigt er häufig dazu, sich irgendwo im Busch sein eignes Dorf zu gründen, möglichst versteckt oder, falls am Wege, so gelegen, daß ihm nur eine geringe Strecke zur Reinigung zufällt.

Die Unterhäuptlinge beteiligen sich an öffentlichen Arbeiten, Wege- oder Brückenbau, Verpflegungslieferung oft nur mangelhaft, da sie der Ansicht sind, daß der mit dem Häuptlingsbrief der Verwaltung versehene Häuptling in erster Linie verantwortlich gemacht werden wird, und sie damit rechnen, daß dieser aus Furcht mehr als den ihm zukommenden Anteil auf sich nehmen wird. Stärkung der Autorität und Unterstützung der eingesetzten Häuptlinge ist dringend notwendig und ohne energische Bestrafung nicht durchführbar. Der Eingeborene, der ein schlechtes Gewissen der Verwaltung gegenüber hat, läuft in seinen Schlupfwinkel in den dichtesten Busch, wo er ohne Hilfe von anderen Eingeborenen seines Dorfes nicht zu finden ist. Diese Hilfe kann der offizielle Häuptling nur gewähren, wenn er auf die weitgehendste Unterstützung der Verwaltung rechnen darf, da er sonst die Rache des oder der Betroffenen zu fürchten hat.

Die Eingeborenen sind verhältnismäßig intelligent; ihre hervortretendsten Charaktereigenschaften sind Mißtrauen und Faulheit, Hinterlist, Verschlagenheit, Frechheit und eine tierische Gefühllosigkeit mit den Leiden anderer, verbunden mit starker Empfindlichkeit gegen körperliche Schmerzen, eine Eigenschaft, die bei den Sudanstämmen aufhört.

Der Bantuneger des Bezirkes Molundu glaubt nie an die natürlichen Gründe irgendwelcher Maßnahme, sondern vermutet in der harmlosesten Handlung böse Absichten. Milde Behandlung ist seinem Charakter unverständlich, strenge Behandlung einerseits und Verständnis für seine Sitten und Gebräuche andererseits erkennt er an, ist dann willig und gehorsam und überwindet schließlich auch sein Mißtrauen. Er besitzt große körperliche Arbeitskraft, solange er in seinem Stil arbeiten kann, empfindet jedoch jeden Zwang ermüdend; bei geringen geistigen Anstrengungen, etwa bei Gerichtsbarkeit erschlafft er sofort, wenn er nicht in seiner Art und Weise reden kann. Dankbarkeit kennt er nicht, wie es denn auch in keiner Sprache des Gebiets einen Ausdruck dafür gibt.

Die Gestalten sind durchweg mittelgroß, untersetzt und muskulös und oft breitschultrig, Die Beine sind kräftig, gedrungen und durchweg kürzer, als die vieler Küstenstämme (Fig. 33) und besonders des ostafrikanischen Negers.

Bei systematischer, strenger Behandlung dürfte sich der Eingeborene im Laufe der Zeit zu einem tüchtigen Arbeiter erziehen lassen, da er kräftig und intelligent ist. Bei dem Reichtum an Gummi, Elfenbein und Wild ist die vorhandene Faulheit erklärlich: Der Eingeborene im Gummigebiet verdient durch 2–4 tägige Arbeit ohne sonderliche Mühe mehr, als ein farbiger Arbeiter im europäischen Dienst in einem ganzen Monat. Seine Zwerge versorgen ihn mit Fleisch und Elfenbein, so daß dem männlichen Eingeborenen nur das Farmschlagen und der Hüttenbau verbleibt, denn Pflanzen, Säen, Herbeischaffen von Verpflegung und Feuerholz, wie auch das Jäten liegt den Weibern ob.



Fig. 33. Jaunde-Weiber.

Das Leben des freien Mannes spielt sich tagsüber im Versammlungshause ab, wenn er nicht gerade jagt oder fischt. Er hockt den lieben, langen Tag auf seiner Bank und raucht ununterbrochen, sofern er nicht gerade mit dem Essen beschäftigt ist, das ihm seine Jungen oder Weiber bringen.

Kurzum, es geht ihm zu gut und dementsprechend ist er träge. Durch Heranziehung zu Arbeitsleistungen oder Steuern, die den üblichen Betrag von 6 Mark bei weitem übersteigen könnten, von seiten der Verwaltung kann er jedoch aufgerüttelt werden und dadurch zur wirtschaftlichen Entwicklung des Bezirkes beitragen. Ohne energischen Einfluß bleibt er das Produkt seiner Umgebung, des finsteren, unergründlichen Buschwaldes, und seines Wohllebens, dem er sich im Vergleich mit den Küstenstämmen hingeben kann, deren Gebiete weniger wildreich und dichter bevölkert sind.

Bei der weiblichen Bevölkerung darf das Schamgefühl als hochentwickelte Eigenschaft nicht vergessen werden. Weiber und Mädchen bedecken stets Scham und Gesäß. Beim Bücken wird stets der hintere Schurz zwischen die Beine geklemmt und ebenso wird beim Setzen die Scham sorgfältig verhüllt. Es geschieht dies nicht nur mit Rücksicht auf etwa anwesende Europäer, sondern auch im Verkehr der Eingeborenen untereinander.

H. URSACHEN DER GERINGEN BEVÖLKERUNG.

(Vergleiche Anlagen 4, 5 und 6.)

In einem Gebiet von zirka 25000 qkm finden wir 13000 Einwohner, abgesehen von den in europäischen Diensten stehenden Soldaten, Arbeitern und Händlern, die sich auf 1500 Köpfe belaufen mögen und abgesehen von den Bagielli, die vielleicht 1000–1200 Köpfe zählen. Abgesehen ferner von einigen versteckten Buschniederlassungen in unbekannten Gebieten, die jedoch nennenswert nicht sein können.

Nehmen wir eine Einwohnerzahl von 15000 Köpfen an, so haben wir nur $^3/_5$ Bewohner pro Quadratkilometer, während die Gesamtziffer in Afrika 4,5, in Europa 44,8 pro Quadratkilometer beträgt.

Die gezählten 12960 Köpfe teilen sich in 3716 Männer ($28^1/_2$%) 4563 Weiber (35%) und 4681 Kinder ($36^1/_2$%); als Kinder wurden nicht die Geburten, sondern die Zahl der Nichterwachsenen bzw. Nichtverheirateten gezählt, d. h. schätzungsweise Knaben bis 18, Mädchen bis 12 Jahre.

Die beiliegende Liste (Anl. 4) bedarf einiger vergleichender Erläuterungen. Bei den prozentualen Angaben der verschiedenen Stämme fällt bei den Bangandu, Ndsimu und Missanga die geringe Zahl der Kinder auf. Bei den Bangandu und Ndsimu findet diese Tatsache ihre Erklärung darin, daß beide aus weitabgelegenen Gegenden stammen und die Anzahl der Geburten durch den Klimawechsel verringert wurde. Bei den Missanga liegt die auffallend niedrige Zahl von Kindern teils an den häufigen, langen Jagd- und Fischzügen, teils am übermäßigen Palmwein- und Haschischgenuß, teils an der, durch die Nähe von Station und Faktoreien mit ihren zahlreichen farbigen Angestellten bedingten freieren Auffassung des Geschlechtsverkehrs. Die außergewöhnlich große Zahl der Weiber bei den Missanga deutet auf einen gewissen Wohlstand, der dadurch erreicht wurde, daß die Missanga am längsten unter dem Schutze der Station standen und sich unbelästigt entwickeln konnten.

Bidjuk, Bokari und Besom hatten vor kurzer Zeit Kämpfe zu bestehen, wobei ihnen Weiber geraubt sein mögen, so daß der Prozentsatz gering ist.

Im allgemeinen ist das Verhältnis von Männern zu Weibern normal, ebenso naturgemäß das von Knaben zu Mädchen. Im Dorf Inkaduma habe ich 178 Knaben und 198 Mädchen gezählt.

Das Auffallende an den statistischen Zusammenstellungen (Anl. 5) ist die geringe Anzahl an Kindern. Auf ein lebendes Weib kommt durchschnittlich nur ein lebendes Kind, von 49 Geburten starben 14, d. h. 30%. Die große Kindersterblichkeit erklärt sich durch die schwere Arbeit der Frauen, die mangelhafte und unregelmäßige Lebensweise und den Aufenthalt in rauchigen Hütten; auch eine ruhrartige Krankheit wirkt verheerend. Schlafkrankheit wurde nicht festgestellt, Pocken vereinzelt. Durch ärztlichen Rat und Erziehung läßt sich die Kindersterblichkeit etwas verringern, wesentlich jedoch kaum.

Die geringe Zahl der Geburten ist zweifellos die Hauptursache der dünnen Bevölkerung, denn durch Kriegszüge, Aberglauben, Menschenopfer und Sklaverei hat der Eingeborene weniger gelitten als man annimmt. Menschenleben sind zu kostbar, waren es auch schon, als die Bevölkerung dichter war. Freilich wurden die getöten Feinde aufgefressen, auch hie und da Weiber und Sklaven geschlachtet, gewöhnlich jedoch wurden Weiber und Kinder gefangen und in die Familie des Siegers aufgenommen. Die unheilvollen Sklavenzüge der muhammedanischen Sudanstämme sind in diesen Gegenden nicht in Erscheinung getreten, denn die Stämme des offenen Landes sind im Buschwald machtlos, in dessen Schlupfwinkeln der Bantuneger absolut sicher und im Kampf seinem Gegner überlegen ist.

Bei der geringen Zahl der Geburten spielen verschiedene Punkte mit:

Frühzeitige Impotenz des Mannes ist häufig; sie wird durch den frühzeitigen und übermäßigen Geschlechtsverkehr und durch die wechselnde, unregelmäßige Lebensweise bedingt. Durch Erziehung zur Arbeit und überhaupt zum regelmäßigen Leben, besonders was Nahrung anbelangt, kann jedenfalls gegen das frühzeitige Altern des Mannes vorgegangen werden.

Ob die geringe Geburtsziffer auf Unfruchtbarkeit des Weibes oder mehr auf häufige Abtreibungen zurückzuführen ist, läßt sich schwer sagen. Beim Vergleich der Anlage 5 deutet die Tatsache, daß von 38 Weibern 16 überhaupt nicht gebaren, auf häufig vorkommende Unfruchtbarkeit hin, die mit der täglichen, harten Arbeit des Weibes und der durch die Abgeschlossenheit der einzelnen Stämme bedingten Inzucht erklärt werden könnte. Andrerseits haben sorgfältige Erhebungen ergeben, daß Mittel zum Abortus jedem alten Weib bekannt sind und trotz des Leugnens wohl auch stark im Gebrauch sind, als natürliche Folge der sozialen Lage der Frau: das eingeborene Weib will nicht gebären, um den Geschlechtsgenuß in ihrer kurzen Blütezeit nicht entbehren zu müssen. Nach Eingeborenen-Anschauungen bedeutet Schwangerschaft und Geburt ein Aufhören des Geschlechtsverkehrs für das betreffende Weib von 2—3 Jahren, d. h. 3–6 Monate vor und $1\frac{1}{2}$—$2\frac{1}{2}$ Jahre nach der Geburt; $1\frac{1}{2}$–$2\frac{1}{2}$ Jahre

wird das Kind gesäugt, und solange ist der Geschlechtsverkehr unstatthaft. Diese Anschauungen zeitigen im weiteren die zahlreichen Ehebrüche während dieser Zeit. — Die erste Geburt deformiert die Gestalt des eingeborenen Weibes, sie wird nicht mehr genügend von der jeunesse dorée des betreffenden Dorfes beachtet und ihr Mann ist zwar stolz auf sie, doch das genügt ihr nicht. Sie will diesen körperlichen Verfall hinausschieben, will ihr Leben genießen und treibt deshalb ab. – Dazu kommt ein weiteres Moment als Grund der geringen Geburtsziffer, zu dessen Erklärung der Werdegang des Mädchens zum Weib erwähnt werden muß. Verkauft wird das Mädchen als Kind. Bis zur geschlechtlichen Reife verkehrt sie im Hause ihres zukünftigen Gatten nur besuchsweise, jedesmal für einige Wochen; dieser bemüht sich, durch gute Behandlung und kleine Geschenke das Zutrauen seiner späteren Gattin zu gewinnen.

Nach eingetretener Geschlechtsreife, einem Zeitpunkt, an dem durch die Mutter des Mädchens eine bestimmte Prozedur zur Beseitigung der Jungfernschaft vorgenommen wird, genießt das Mädchen eine Zeit der freien Liebe von einigen Monaten, in denen es sich nach Belieben hingeben darf, bevor es in die Hände des Gatten übergeht. Nach dem Glauben der Eingeborenen nämlich kann das Mädchen, das als Jungfrau in die Ehe tritt, ihren Gatten nicht lieben, daher diese merkwürdige Zeit der geschlechtlichen Freiheit. Mit dem Beginn der Ehe fängt der Frondienst bei dem Gatten an, der dazu noch gewöhnlich verhältnismäßig alt ist, also einem lebenslustigen Naturkind gewöhnlich nicht genügen kann. Es ist eine bedauerliche und mit Bezug auf die geringe Geburtsziffer sehr wichtige Erscheinung, daß der junge Mann im heiratsfähigen Alter gewöhnlich pekuniär nicht in der Lage ist, sich ein junges Weib zu erwerben und daß es durchweg die alten Häuptlinge sind, die die schönsten und kräftigsten Mädchen kaufen, die naturgemäß hoch im Werte stehen. Diese Alten halten die Preise auf exorbitanter Höhe, insbesondere erschweren sie den Erwerb eines Weibes durch das Verlangen von sogenannten Hämmern als Heiratsgut, die wenig vorhanden und für die jungen Männer sehr schwer zu erstehen sind. Die Alten treiben mit ihren jungen Weibern eine indirekte Prostitution, um ihre Habgier zu befriedigen. Sie senden die Weiber besuchsweise zu Bekannten in andere Dörfer, wo sie natürlich sehr und stets mit Erfolg umworben werden. Nach Rückkehr erfährt der Eigentümer von seinen Weibern die Namen der Betreffenden und fordert enorme Summen als Bezahlung. Im Fall der Weigerung nimmt er die ersten besten Angehörigen des betreffenden Dorfes fest, mißhandelt sie, sperrt sie in den Block und erpreßt dadurch schließlich Bezahlung von dem eigentlichen Ehebrecher. Auch der Glaube, daß Geschlechtsverkehr am Tage Erkrankung oder Tod zur Folge haben würde, findet seine Erklärung darin, daß die alten Häuptlinge den unbestraften, d. h. nicht bezahlten Ehebruch vermeiden wollten; nachts sind die Weiber einer leichten und doch scharfen Kontrolle unterworfen, da sie in der Hütte bleiben müssen, tagsüber dagegen gehen sie in die Farmen, oder holen Feuerholz und Wasser oft weither und hätten somit die beste Gelegenheit ihre Liebhaber zu treffen. Diese ganzen Verhältnisse haben sich auf Grund der Habgier der alten Häuptlinge entwickelt, die daran nur profitieren und jeder Neuerung, die ihnen Schaden bringen könnte, mit Mißtrauen und passiven Widerstand entgegentreten. Die praktische Folge ist die, daß ein geregeltes Geschlechtsleben eines jungen, kräftigen Paars von entsprechendem Alter, oder auch eines solchen Mannes mit mehreren Weibern, nicht stattfinden kann und daß die ganzen geschlechtlichen Verhältnisse prostitutionell sind, daß darunter naturgemäß die Geburtsziffer leiden muß.

Soziale Maßnahmen hiergegen zu treffen, ist für Verwaltungsbeamte, die das Vertrauen der Eingeborenen genießen und ihre Sitten kennen, nicht schwer.

Verbote der Heiraten unter Dorfangehörigen und bestimmten Verwandtschaftsgraden, der Prostitution in irgendeiner Form lassen sich durch wenige, rücksichtslose Bestrafungen erzwingen. Festsetzung eines bestimmten und zwar sehr niedrigen Wertes als Heiratsgut würde

von der gesamten männlichen und weiblichen Jugend mit Freuden begrüßt werden, ebenso Festsetzung eines nicht zu hohen Sühnebetrages für Ehebruch; auch Verbot der Abtreibung läßt sich durchführen, jedenfalls sogar besser als bei uns in Europa. Schließlich sind das sämtlich nur vorläufige Maßnahmen, die mit dazu beitragen müssen, die Stellung der Frau zu heben und die Vielweiberei nach und nach zu vermindern. Hat die Frau erst selbst eine Stimme bei der Wahl des Gatten, wird sie nicht einem willenlosen Werkzeug gleich behandelt, dann wird sich auch die Zahl der Geburten und damit die Bevölkerung heben, ein Ziel, das in jeder Hinsicht angestrebt werden müßte, denn Menschenmaterial ist der wertvollste Artikel unserer dünnbevölkerten Kolonien. — Durchführbar sind entsprechende Maßnahmen durch Auswahl von Verwaltungsbeamten, vor denen die Eingeborenen nicht nur Furcht, sondern auch Vertrauen haben. Beide Momente müssen Hand in Hand gehen, mit einem allein ist nichts getan, denn der Neger verlangt sowohl die Faust des Herrn, als auch Verständnis für die Ideen, die sich unter seinem Kraushaar nun einmal festgesetzt haben. Mit einer kurzsichtigen Verwaltungspolitik, die Frieden und Ruhe um jeden Preis halten will und jedem Risiko aus dem Wege geht, sei es auch auf Kosten des Ansehens des Europäers, ist nichts getan. Die erfordert weder Kenntnisse noch Arbeit, hat allerdings den Vorteil, daß sie gern gesehen wird. Zielbewußtem Arbeiten mit rücksichtslosem Einsetzen der Persönlichkeit verschließt sich der Eingeborene nicht, er lernt gehorchen und arbeiten und damit wird er sozial gehoben. Erziehung zur Arbeit ist ja überhaupt die einzige Kulturstufe, die für den Neger erreichbar ist, wenn man nach tausendjährigen Erfahrungen der Geschichte urteilen darf. —

NAMENSVERZEICHNISSE (Anlagen 1 und 2).

Die Listen der Namen haben den Zweck, die linguistischen Einflüsse anderer Sprachen festzulegen und Nachforschungen über die Herkunft und Vermischung der Stämme untereinander anzustellen.

Der Eingeborene liebt es, seiner Ansicht nach besonders wohlklingende Namen anderer Sprachen anzunehmen, mit denen er in Berührung kommt, oder Stamm-, Orts- und Flußbezeichnungen zu wählen; auch Tiernamen legt er sich bei, womit er den Begriff bestimmter Eigenschaften verbindet. Die Namensgebung ist so vielseitig wie bei uns und ihr Studium infolgedessen interessant. Die als Kind gefangenen und herangewachsenen Sklaven behalten häufig die Namen ihrer eigenen Sprache und so läßt sich z. B. bei den Sudanstämmen eine Reihe von Bantunamen und umgekehrt ermitteln, die den Grad der Vermischung kennzeichnen. Diese Vermischung ist gerade im Bezirk Molundu interessant, in dem Bantu und Sudanneger zusammenstoßen und in dem ferner von Norden der Einfluß der Hausasprache und damit des Mohammedanismus, von Südosten der Einfluß der Bangalla und von Westen der der Bula und Jaunde hineinreicht; und selbst geographisch bildet der Bezirk ein Grenzgebiet, denn sein größter südlicher Teil weist Busch- und Urwald, sein kleiner nördlicher Zipfel Grasland auf. — Häufig findet man Überläufer, die gewöhnlich irgend etwas auf dem Kerbholz hatten und sich deshalb unter ihrem alten Namen einem andern Stamm anschlossen.

Einige Beispiele mögen als Erklärung für den Gebrauch der Namensverzeichnisse dienen:

In einem Bangandudorf hörte ich die Namen *Tuki* und *Batua* (= Bertua); das wunderte mich, denn die Bangandu, deren Ursprung ich damals nicht kannte, hausen inmitten der Bantubevölkerung, ca. 200—250 km südlich des Flusses Tuki und der Stadt Bertua und stehen in keinerlei Verbindung mit jenen Gegenden. Nachforschungen ergaben, daß die Bangandu aus dem Grasland gekommen sind, und einen abgesplitterten Teil eines Sudanstammes jener Gegend bilden.

Ich hörte bei den Bangandu den Namen *Bakulli* und stellte fest, daß es sich um einen

Angehörigen des Stammes der Bekulli handelt, die südlich des Dschah, 100 km in südwestlicher Richtung entfernt ihre Wohnsitze haben.

Einst fiel mir der Name *Dila* (Hausa = Schakal) bei einem Bangandumann auf; ich erfuhr weiter, daß bei den Sudanstämmen eine Reihe von Hausanamen gebräuchlich ist, bei den Bantu dagegen nicht, abgesehen von einigen Sklaven, die ihre Namen behielten. Daraus folgerte ich, daß der Einfluß der islamitischen Stämme an der Waldgrenze, der Scheide zwischen Bantu und Sudanstämmen aufhört und fand dies durch andere Beobachtungen bestätigt.

Derartige Erfahrungen veranlaßten mich zur Aufnahme der Anlagen 1 und 2, um Sprachforschern Gelegenheit zu weiteren Schlüssen zu geben. Einzelne bezeichnende Beispiele sind zu Beginn der Anlagen 1 und 2 zusammengestellt und zeigen die Überlegungen, die bei Annahme von irgendwelchen Begriffen als Namensbezeichnung maßgebend sind.

Anlage 1.

SUDAN-NEGER-NAMEN.

(Häuptlingsnamen sind fett gedruckt.)

BEISPIELE DER NAMENSBILDUNG:

Dila	= dila, Schakal (Hausa)
Akuja	= akuja, Ziege „
Alula	= alura, Nadel „
Biri	= biri, Affe „
Musa	= Musa, Moses „
Labari	= labari, Geschichte (Hausa)
Jerima	= ferima, Prinz (Hausa)
Wata	= wata, Monat oder wota, Feuer (Hausa)
Djaro	= yaro, Knabe (Hausa)
Bumba	= Fluß im Grasland
Tuki	= „ „ „
Batua	= Bertua, Stadt im Grasland
Bimba	= Stadt im Grasland
Delele	= „ „ „
Betare	= „ „ „

Ngandere	= Ngaúmdere, Stadt im Grasland
Medibbe	= Wasser (Njem)
Tutta	= Alles „
Nduku	= ndeko (Bangalla), ndugu (Suah.) Freund
Njama	= njama (Bangalla), Fleisch
Balä	= balä (Njem), Graswiese
Bakulli	= Bekulli, Stamm südlich des Dschah
Kassada	= Kassada oder Maniok
Jigga	= jigger, Sandfloh (englisch)
Djamanjoko	= German (engl.), njoku (Bangalla) = deutscher Elefant
Asumbo	= Jaunde-Name (Name eines gefürchteten Gefreiten der Schutztruppe, der im Bezirk Molundu bekannt war).

STAMM *BANGANDU.*[1])

Njombo	3	1	*Mánambúm*	3	2	*Mánelunggángge*	1	1	*Bátuá*	1	—
Moúngalo	2	1	*N-gumbe*	1	—	*Mingul*	2	1	*Míssambinggu*	—	—
Tida	2	1	*Sélebúti*	1	1	*Sákumbo*	1	—	*Mbonggo*	1	3
Aúmanbut	3	1	*Nangga*	1	1	*N-goila*	1	—	*Ūlo*	3	2
Sálusi	1	—	*Bimbo*	3	2	*Mindula*	—	—	*Salimbo*	2	1
Élimé	1	—	*Puta*	1	—	*Menggállabum*	1	—	*Awutti*	1	1
Sāăseb	—	—	*Ng-gombako*	1	—	*Metubba*	2	2	34 | 44 | 22 ‖ 100 ‖		
Ánunggutu	—	—	*Mindula*	1	—	*Munggoi*	2	1			
Ndoboli	—	—	*Kambo*	1	—						
Banjama	1	—	***Ndjoa***	—	—						

1) Die Ziffern der ersten Spalte geben die Zahl der Frauen, die der zweiten die Zahl der Kinder an. Am Fuße jeder Reihe ist die Gesamtzahl der Männer, Weiber und Kinder pro Dorf summiert.

Mongundu	3	4
Antekanda	1	2
Mákĕlĕ	1	1
Mógué	1	3
Agúla	1	—
Móŏdí	2	1
Ng-gódua	4	1
7 ǀ 13 ǀ 12 ǀǀ 32 ǀǀ		

Kala	4	1
Búdda	1	—
Ng-góla	2	2
Bumba	1	—
Njáma	2	—
Ndung	1	—
Ákondjo	1	3
Mekundi	2	2
Bélagói	1	3
Legósso	2	2
Mokóttu	1	3
Binguí	2	1
Loloma	1	—
Ndumu	2	1
14 ǀ 23 ǀ 18 ǀǀ 55 ǀǀ		

Bĕăbŏm	2	4
Nángga	1	1
Wadjánguá	2	1
Antekanda	2	1
Wadjánguá	2	1
Móngo	2	1
Bakoli	1	—
Ndŏndjim	—	—
Mokwabutti	2	4
Kumba	1	—
Pondu	1	—
11 ǀ 15 ǀ 12 ǀǀ 38 ǀǀ		

Bangói	4	3
Woánjŭ	1	—
Ássamándi	2	1
Njungbalo	1	—
Akuja	1	—
N-góno	—	—
Kĭtŏ	1	—
Monggu	2	4
Djiku	2	2
Djiba	1	1
Gōlŏ	1	2
Nabómbe	2	—
Loni	3	1
13 ǀ 21 ǀ 14 ǀǀ 48 ǀǀ		

Pessili	4	3
Mombeli	1	2
Epandu	3	—
Wunándu	1	—
Djabuti	1	—
Mbussi	2	3
Maólo Wána	1	2
Djumka	1	1
Akuja	2	3
Modjibábis	1	1
10 ǀ 17 ǀ 15 ǀǀ 42 ǀǀ		

Módingói	4	5
Mekela	2	3
Gonanggonjo	1	1
Duluku	1	—
Lakabuti	2	3
Medjila	1	—
Wandjo	1	1
Djamanjoko	2	1
Dindindi	2	1
Djoli	2	—
Dila	2	1
Sindemu	2	1
Dugúa	2	2
Bagúo	2	2
N'gangga	1	2
Mbassi	—	—
16 ǀ 27 ǀ 22 ǀǀ 65 ǀǀ		

Minjanjo	3	2
Šúkŭ	4	—
Kétebó	1	—
Djebela	1	1
Boboni	1	—
Penásima	1	—
Águmbo	2	—
Akóbuti	2	1
8 ǀ 15 ǀ 4 ǀǀ 27 ǀǀ		

Monambimbo	2	2
Wángo-Wángo	3	4
Tango	2	1
Bumbo	1	4
Simbélo	2	2
Djámanjóko	2	3
Biakám	4	3
7 ǀ 16 ǀ 19 ǀǀ 42 ǀǀ		

Djimbulimapa	3	2
Sokoduma	2	3
Gbamina	2	2
Djálebeng	2	2
Mobambili	1	1
Djóă	1	—
Tubaka	1	2
Púlo̱ Púlo̱	—	—
Gúbenabó	—	—
Boku	3	—
Gbámesung	4	2
Go̱bo̱	—	—
Metabenamo	—	—
Tuki	—	—
Bakua	1	—
Lombano	2	3
Batái	1	5
Wúmeă	1	—
Águmédja	1	—
Áng-góro	1	2
Šábutúm	1	3
Djubúli	2	1
Táwá	2	—
Dúnggu	3	4
Sélekánda	1	1
Mášă	1	—
Sắkumbo	2	4
Ipíti	1	—
Belíkando	1	—
Nónggă	3	—
Masáleōn	2	2
Djắōlō	—	—
Kámajóng	1	—
Wắta díba	4	5
Mášă	1	2
Gólŭká	3	—
Ng-gŏngŏ	—	—
37 ǀ 53 ǀ 46 ǀǀ 136 ǀǀ		

Bémbĭ	2	1
Wóni	—	—
Akómedjíka	1	—
Wónumbúe	1	1
Nggálumbé	—	—
Béăbūm	2	2
Médŭ	2	1
Nggŏlĭ	2	1
Tubŏmŏ	1	1
9 ǀ 11 ǀ 6 ǀǀ 26 ǀǀ		

Mŏúnggălŏ	1	—
Anggálabum	3	3
Bumba	1	3
Bŭšă	—	1
Goášu	2	1
Messápea	1	—
Diwúsü	2	1
Mbámina	1	4
Mbudda	1	2
Alo	—	—
Mokámma	1	2
Kóbŭ	—	—
Lumbónggo	1	—
Djáŭwi	2	—
14 ǀ 16 ǀ 17 ǀǀ 47 ǀǀ		

Bōĕnggă	3	—
Messóngo	3	3
Púlo̱ Púlo̱	4	4
Messo	3	1
Djumka	2	—
Beli	1	3
Bóssŏ	3	2
Molulu	1	3
Mendjidándje	1	—
Mejúa	4	3
Dengi	1	—
Messumamo	1	2
Móălim	1	—
Mokoti	—	—
Singüli	2	1
Bōĕngga	2	1
,,	1	2
Motúku	1	2
Moínokú	1	3
Mápenné	2	2
Mutum	1	—
Wándjana Aiku	2	—
Djabeli	1	—
23 ǀ 40 ǀ 34 ǀǀ 97 ǀǀ		

Mélika	3	4
Mekúnda	1	—
Minekanda	1	—
Tabajo	1	—
Gola	2	2
Ambomo	1	1
Kŭámŏnggŏ	1	—
Mosúla	1	1
Djinduma	1	1
Ng-gúndūm	1	—
Djínenne	1	1
Bumbomgo	1	—
Aulambang	1	—
Bimba	—	—
Dámă	1	—
Sokodúma	3	2
Djímeká	1	—
17 ǀ 21 ǀ 12 ǀǀ 50 ǀǀ		

Nadia	5	5
Bena	2	3
Jenjä	2	3
Bakulli	1	1
Boneko	1	2
Sokoduma	5	4
Dáwedána	2	1
Tumbumo	3	—
Ásundjia	2	1
Sádua	1	1
Motamba	—	—
Mbano	—	—
Dja-angum	—	—
Mbumo	—	—
Njin-godde	1	1
Djélikadúm	—	—
Módambu	1	—
Mongolandu	2	1
N-géli	—	—
Njange	—	—
Juja	—	—
Belimbo	—	—
Sokoduma	1	3
Medibbe	—	—
Bimbonuni	—	—
Uánju	2	3
Édjĕ	2	1
Ng-gonggo	4	4
Púbundi	1	1
Medjembu	—	—
„	—	—
Súkumboro	1	—
Beabum	1	4
Mbéka	4	—
Mbíndua	2	3
Djambá-ŭăkí	2	2
Dama	—	—
Nakanja	4	3
Ng-gūta	2	1
Mbuélle	1	1
Dáfum	2	3
Dišа	2	—
Pūpā	1	1
Túttu	2	—
Kuákumbo	1	1
Bṓjo	—	—
Mégessá	—	—
Aúmamut	1	1
Móngo	—	—
Buábăă	3	—
Djábutúm	1	3
Ndimbong	2	—
Anduo	3	3

Békabéka	3	1
Djúadjúa	—	—
Mbumo	—	—
Fúttŭ	—	—
Bómbi	2	1
Ápānĕ	1	1
Tjă	1	—
Duo	—	—
Metúkku	1	—
Ando	5	3
Békabéka	1	—
Djondjoi	—	—
Ápánĭ	1	1
66	88	67 ‖ 221 ‖

Kalo	3	4
Asumbu	—	—
Šoku	1	2
Tabúmu	1	—
Kádawesá	2	5
Mosso	3	1
Mótumo	1	—
So-úja	1	2
Mbossi	2	—
Makólea	1	3
Mosamjámbe	1	—
Límĕtá	2	1
Só-ŭwá	4	5
N-gadi	1	4
Egúdda	3	5
Mékaméka	2	1
Bembo	1	1
Šiúng	1	3
Badánjimo	2	1
Dúngua	3	4
Djimbuli	1	1
Kúsŭgúm	3	—
Lakábuti	3	—
Kuángoi	1	—
Djā	1	—
Bumbo	—	—
Águmbóng	—	—
Lokándji	—	—
Gbala	—	—
Mapóka	—	—
Uémi	2	3
Alula	6	1
Mbúm	3	3
Buéssima	1	—
Menjamissi	—	—
Lale	—	—
Mómuss	2	4
37	58	54 ‖ 149 ‖

Lombano	6	4
N-gobbo	1	1
Musa	1	3
Tula	2	—
Mbamóndja	3	5
Biboku	1	—
Bokuri	1	2
Mokulabeka	2	1
Mbōmŏ̱	—	—
Busắ	1	2
Alámbaúndu	1	7
Kétebo	1	—
Makóto-Mandjíko	3	1
Tunggum	1	3
Mokia	1	4
Masádiko	2	3
Mikuáku	1	1
Dōké	2	4
Guánjuri	—	—
Matámba	1	—
Mákundá	3	2
Lúmboi	1	—
Bắlunggá	1	2
23	36	40 ‖ 99 ‖

Dikalla	1	3
Pūpā	2	—
Ngguṅggu	3	—
Angula	2	3
Biakóm	4	2
Mapéssi	1	—
Sélekánda	1	—
Sónggŭ	1	1
Šéŭ	1	1
Djápĕá	2	2
Sắsṓnĭ	2	2
Mombéum	—	1
Dabungíri	1	2
Asumbo	2	—
Súkúmbóro	1	3
Ng-gúli	2	—
Mbṓro	2	1
Mobénggu	—	—
18	28	21 ‖ 67 ‖

Jendendi	3	6
Mokinda	2	2
Nágumbóng	2	3
Atémme	1	—
4	8	11 ‖ 23 ‖

Pĕúm	3	2
Apílla	1	—
Abeákoⁿ	1	1
Moúngalo	1	2
Adúmašél	2	3
Dóbolí	1	1
Dóŭkánda	1	—
Mekáma	1	2
Andang	—	—
Musa	1	—
Mokinda	3	6
Andjéngiló	1	—
Kālŏ	1	—
Nggūlắ	—	—
Metuggu	—	—
15	17	17 ‖ 49 ‖

STAMM

KAKA u. JANGELLI

Lau	2	1
Nduku	2	1
Banu	1	—
Delele	1	—
Narke	2	5
Danan-gori	1	3
Gambo	1	—
Bangga	2	2
Bundaka	1	—
Uanggoi	—	—
Gumbe	2	3
Kumbo	—	—
Betare	1	—
Kúšŭ	2	2
Ben-gumbe	2	2
Wessambo	2	1
Bertua	2	3
Bira	1	2
Bagobbo	1	2
Bingbi	2	3
Dogari	1	1
Madafora	1	3
Baru	1	—
Bidjabo	1	2
Nameso	1	—
Djegbe	2	2
Bagobbo	3	4
Gabela	1	2
Ndue	1	2
Asongo	—	—
Kana	—	—
Giganjumbo	1	—

Batangga	—	—
Mondia	—	—
G̱olo	—	—
Ndüi	—	—
Mogaia	1	—
Njiki	2	2
Djaolo	1	—
G̱oddé	2	3
Njambo	—	—
Andumba	1	2
Bagắ	—	—
Bikalma	1	—
Beika	—	—
Bóngubélli	2	3
Njombo	1	—
Maduggu	2	3
Tana	3	5
Ekumba	1	2
Dilari	1	1
Bégabíla	1	2
Sọ̄	—	—
Tana	—	—
Maguí	1	—
Lagui	1	—
Šjé	1	1
Djábu	2	2
N-gange	2	3
Béudá	1	2
Kagama	—	—
Galo	1	1
Biri	1	2
Betungi	1	—
Goffi	2	1
Malabi	3	3
Bidua	1	—
Narki	2	—
Bunda	1	1
Djarunbone	1	—
N-gáberre	1	—
Ndongari	—	—
Banga	—	—
Dogari	2	3
Gumbonne	1	3
Baku	—	—
Sadjedang	2	—
Benggándiu	1	4
Banga	1	4
Bagara	2	5
Garka	2	1
Dili	1	—
Malawi	1	2
Kumburi	1	2
Bumbu	1	—
Bamara	1	5
Musa	1	1
Guru	1	1
Binggama	1	1
Diringe	—	—
Bagobbo	1	1
Djumbu	1	—
Labari	—	—
Kumbo	2	—
Dongoja	2	5
Bagoro	4	1
Dubangi	1	1
Kummanda	—	—
Bambelu	—	—
Boko	—	—
Doddo	—	—
Janói	2	4
Jabuma	3	2
Sarambisa	1	2
Banggunjo	2	2
Nabugu	—	—
N-garrang-beng	2	3
107 · 122 · 138 ‖ 367 ‖		
Delle	3	—
Diboa	2	—
N-gossu	1	2
Nballagullu	2	1
Uagbénke	2	1
Matárra	—	2
Taguáta	2	1
Janoi	1	1
Bēna	—	—
Duku	3	2
Jigga	1	—
Dungorra	—	—
Lundu	—	—
Limo	1	—
Beli	2	1
Ginda	—	—
Dọ́nŏ	1	—
17 · 21 · 11 ‖ 49 ‖		
Wessambo	5	4
Gbali	2	2
N-gandere	1	—
Bambera	—	—
Bulai	2	2
N-goi	1	1
Narge	1	—
Dogare Ba-funga	—	—
Nunggu	1	—
Njoma	1	—
Njatao	1	2
Nambaro	1	3
Worinje	1	—
Mano	1	—
Baladi	1	1
Gbako	2	—
Babari	1	—
N-guang	1	1
N-gang	1	2
Wabira	1	—
Wandaba	2	1
Doruma	2	—
Betare	1	1
Pebure	1	3
Banjanga	1	2
Waki	1	1
Boke	1	—
Datong	1	1
Mogba	1	1
Nianga	1	1
Bardi	2	3
Gagondu	1	1
Dalugenne	1	2
Sambo	1	1
Gembe	2	2
Bai	3	4
Balo	1	1
Jaman	1	1
Biakan	2	2
Móreké	2	2
Jangummo	1	—
Morka	2	2
Dunggo	1	2
N-gandin	1	—
Nšama	1	1
Bongáli	—	—
N-garubeng	—	—
Njemere	2	2
N-ginda	1	1
Mboja	1	3
Īnjē	1	—
Mundu	1	—
Gbagbiri	1	1
Moguasā	—	—
Wakok	1	—
Dila	—	—
Karandi	1	—
Gbara	1	—
Wagunggu	1	1
Banggu	1	—
Worinja	1	—
Sondingga	2	2
Mokwagi	1	2
Ndoi	1	—
Ngbago	1	1
Išúa	2	2
Wakumi	2	1
Jangge	1	1
Djulapo	—	—
Wangga	1	3
Jašelle	1	1
Ndüi	1	—
Gošu	1	1
Boja	1	—
Ša	1	2
Nágobo	—	—
Ngelembe	—	—
Bọbọ	—	—
Djiridji	—	—
Ngbamo	—	—
Loku	1	—
Tana	1	1
N-gágŏrŏ	—	—
Ndángba	1	1
Bedangba	1	1
Nduku	1	2
Yangga	2	1
Mbiribua	1	2
Tabo	1	2
Dumoro	1	1
Ngbangba	1	—
Bawegge	—	—
Mbiriba	—	—
Selamu	—	—
Wundji	1	1
Njandü	1	—
Nawubu	1	1
N-gangumo	—	—
Dila	2	1
Mogwa	2	—
Djaolo	2	1
Bafu	1	—
Gbandan	—	—
Gasauri	—	—
N-go	1	1
Bungalla	3	2
106 · 113 · 95 ‖ 314 ‖		
Naua	2	—
Benggelle	1	—
Jokoduma	1	—
Bávŭtắ	2	2
Kundago	2	3
Takara	1	1

Malabi	1	—
Ata	1	—
Ngbangbo	1	1
Sabin	1	1
Talungo	—	—
N-gurua	1	—
Jamanda	—	—
Nduku	—	—
Mbesso	—	—
Dapuna	—	—
Gandin	—	—
Gbangbang	2	3
N-gia	—	—
Garándu	1	1
Nakpasar	1	1
Diwangoi	3	4
Gunggu	—	—
Gbenge	—	—
Gbundu	—	—
Ngondo	—	—
„	—	—

27 | 21 | 17 ‖ 65 ‖

Dalugenne	3	3
N-gango	2	1
Sambo	2	4
Sebonumo	1	2
Ndaia	1	2
Tundong	1	1
Ambo	2	2
Lumbe	1	—
Bassi	4	3
Wunje	1	2
Sadja	1	—
Ndong	1	1
Gbalagbulu	1	—
Mbutto	1	3
Gbelli	1	2
Djeddi	1	2
N-gagundi	2	2
Nasalanbuttu	2	2
Djaolo	1	—
Gpana	1	1
Djonjo	—	—
Ndondi	3	2
Gbanja	1	—
Gulundu	2	3
Gangli	1	—
Gbalo	2	1
Kendi	1	2
Gandeli	1	—
Djonji	1	—
Djebago	2	2

Ngele	1	5
Sangama	1	—
Mǟ	—	—
Goba	—	—
Gomai	—	—
Satja	2	1
Bansia	1	—
Lábǟ	2	2
N-gombe	2	1
Gumba	2	2
Bungo	1	—
Sambuddi	2	3
Samaggi	1	1
Śä	1	1
Luvona	1	2
Borbotto	1	2
Botto	1	1
Limä	1	3
Dogga	1	—
Sambo	1	3
Bela	2	3
Njumba	1	1
Sadja	1	2
Mainge	1	2
Balabulu	1	3
N-gagungga	1	3
Buénga	2	3
Bagndjü	3	3
Bun	1	2
Buénga	2	1
Kike	1	2
Biregge	1	2
N-goále	1	2
Gbolo	1	—
Kaka	2	2
Menbangulu	—	—
Sapuno	—	—
N-guddu	—	—
Sebo	1	—
Bandju	3	3
Dinga	1	—
Jundeng	2	2
Bembili	1	3
Gboi	1	1
Bambo	2	2
Njau	1	1
Njeme	1	1
Béssimé	1	1
Njéka	1	3
Angínban-guru	1	2
Tuanga	1	2
Ngbang	1	1

Lokelle	1	4
Ndumbe	1	—
Njungmone-belle	1	2
Mbung	1	2
Nerki	1	3
Kumbo	1	3
Mboi	1	2
Beno	3	4
S̃a	1	2
Nambalo	2	3
Beke	1	4
Medjumba	2	4
Kissa	1	1
Dimbili	1	1
Wambele	1	1
Ganju	2	4
Gurmo	2	4
Dunduelle	1	2
Lundu	—	—
Wapana	—	—
Gabela	1	—
Gombelo	1	3
Bonggelo	1	3
Sapal	2	2
Jambi	2	2
Bolo	1	2
Djubu	2	—
Jangga	1	2
Ndunga	2	3
N-gubu	1	3
Gedemmo	1	1
Djambasso	1	2
Gagando	1	—
Belo	1	2
Sambo	2	—
Dambeo	1	2
Duemba	2	3
Nganggo	2	1
Djumbuli	1	1
Pangsia	1	2
Sui	2	—
Dalugo	1	—
Wambule	1	—
Bódŏ	1	3
Didi	1	1
Jumbo	2	2
Mboa	1	—
Gambo	1	—
Bundo	1	—
Késemá	1	1
Mōō	1	2
Sua	1	—

Sing	1	3
Bunga	1	1
Gō	1	—
Buku	—	—
N-galagolo	—	—
Wadje	1	1
Mélumá	2	2
Bingim	1	1
Limä	1	1
N-gela	1	3
Monggeme	1	1
Membako	1	3
Djadau	3	1
Limbono	1	—
Gjeddi	1	—
Mekindo	2	2
N-ga	3	1
Kwabago	1	2
Gbako	1	—
N-gaba	1	1
Njeme	1	—
Guende	3	4
Sūă	1	1
Abo	1	—
Boma	1	1
Burmu	1	3
Kamba	1	1
Suëlä	—	—
Manafolo	1	4
Djenjoko	1	2
Góbolo	1	–
Kinga	1	1
Sar	1	3
Wago	1	1
Lumibe	1	3
Benggu	1	1
Mbiu	1	—
Dū	1	2
Sáboā	3	4
Mendjimba	—	—
Badja	1	2
Bungui	1	—
Gumbulu	1	—
Gama	1	2
Dudda	1	—
Benjin	1	3
Gabela	1	—
Gaddere	1	1
Butá	1	2
Gumbulu	1	2
Koddo	1	—
Geremu	1	1
Gundule	1	2

Tabenge	1	1
N-ganda	1	—
Gwende	1	1
Léfiú	2	3
Gumando	1	2
Uenje	1	3
Mŏdĭă	1	1
Mégessi	1	1
Kibba	1	—
Dondi	—	—
Godiu	1	—
Gumbenne	1	2
Nduku	—	1
Allati	2	2
Udua	1	2
Umbendo	1	—
Biri	2	1
Tuo	1	2
Limä	1	2
Banguddu	1	3
Mundia	—	—
Gomai	1	—
Tuki	1	—
Búlenggá	1	—
Boka	2	—
Wosong	1	—
Gunga	—	2
Gan-gando	1	—
Guba	1	—
Kangolo	1	—
Ganja	—	—
218 | 259 | 309 || 787 ||		

Jombinno	5	3
Afungo	2	1
Banje	2	2
Gillum	1	1
Gombanje	—	—
Gundi	1	2
Kogi	2	2
Fabi	1	—
Njáümbelle	1	—
Bunduku	1	1
Tuamutu	1	—
Bumgitti	1	—
Uámbilo	1	2
Bamara	3	2
Balega	3	4
,,	—	—
Njanon	1	1
Gundji	1	1
Biákong	2	2
Landum	1	1

Malabi	1	—
Nduku	1	1
Njama	1	3
Bamba	1	—
Gongoli	1	—
Njoma	1	—
Njandu	1	—
Boke	1	1
Banga	1	—
Boëngga	1	1
Bongo	1	—
Njímikáde	—	1
Goma	1	1
Aláddi	1	—
N-golio	1	—
Djábo	1	—
Šabiú	1	2
Mogéa	1	2
Mondjoko	1	—
Gía	1	—
Maganáko	2	2
Dúbanggé	1	2
N-gia	1	1
Bundja	1	1
Kelébio	1	—
Gumbadda	1	2
Bitigé	1	—
Betare	1	—
Liboko	2	1
Balä	1	2
Lumbä	1	—
Dumba	1	1
Mbomo	1	1
Ganjo	1	2
Butu	1	—
Dádä	1	—
Ban-gidda	1	—
Kundaggo	2	—
Dán-geno	1	—
Mbonggo	2	—
Túkuddu	1	2
Bambillo	2	3
Betare	1	2
N-gillo	1	2
Wessambo	3	2
Gbengbing	1	4
Dongoba	1	—
Kosso	2	—
Banjoko	2	2
Ndengere	1	4
Banduma	—	—
Ganǰo	1	—
Njembe	1	2

Lambo	1	—
Babenjo	1	1
Ganja	—	—
Jake	2	2
Béla	1	2
Dongbuku	1	—
Baba	1	—
Manggoi	1	2
Njembe	1	1
Bonggúi	1	—
Kúndu	1	2
N-gĩă	1	1
Dimbele	1	2
Nakui	2	1
Baka	1	—
Janö	1	1
Béngeli	2	—
Tongo	2	3
Bágabie	2	—
Daja	3	4
Winjä	2	1
Gudán	2	—
Banga	—	—
Nambalo	1	—
Njatáo	1	—
,,	1	—
Kundu	—	—
Gudán	2	—
,,	2	1
Toku	3	2
N-gandelle	1	—
N-gile	1	2
N-gedde	1	—
Jangga	1	—
N-gamma	1	2
Sunggo	1	—
Dóöngo	—	—
Kassada	1	1
N-gombe	1	1
Dõmongwä	1	—
Njoma	1	2
Búlená	1	3
115 | 141 | 112 || 368 ||		

STAMM *BOKARI.*

Mokuba	4	7
Djombo	2	5
Bambelu	2	2
Nduku	3	3
Dimbeli	1	—
Garmbiu	2	1
Samba	1	1

Dumeri	1	—
Benge	1	1
Dila	2	4
Gälo	2	1
Dubange	3	4
Katjama	1	2
Dalugenne	1	—
Mbu	4	4
Jerima	2	1
Jamanu	1	—
Bakobo	1	1
Bambo	1	1
Busi	1	2
Narki	2	4
Bekoma	1	2
Ginduk	1	2
Haula	2	3
Dimenggoi	1	3
Dogari	1	2
Djombeno	1	—
Bulu	—	—
Dede	—	—
Bēna	—	—
Jengere	—	—
Gadju	3	1
Wui	2	2
N-ginda	1	1
Simungili	1	—
Guondja	2	2
Mendja	—	—
Gumbia	1	—
Bambelu	1	—
Landum	1	1
Djeki	1	—
Gambi	—	—
Bemínkili	—	—
Luma	1	1
Gaba	—	—
Gungo	—	—
Wata	1	2
Manda	1	1
Dambo	—	—
Bena	1	—
Ganderi	1	2
Baruku	1	—
Jama	2	3
Gange	—	—
Dumo	—	—
Dimenggoi	1	1
Moba	—	—
Biakam	1	1
Gbatta	—	—
Gindu	—	—

Puta	2	—
Mbala	—	—
Mbereke	—	—
Tumburi	—	—
„	1	1
Bomadin	—	—
Jumba	—	—
Birki	2	3
Gwangi	—	—
Djua	2	—
Gbalo	—	—
Njembe	1	—
Gama	1	1
Gessui	3	4
Njinjia	1	—
Bako	1	1
Golun	1	4
Munjeli	—	—
Sambu	—	—
Ndenge	1	2
Bading	1	5
Dori	2	3
N'ginda	3	3
Wambelu	1	—
Nkolo	1	2
Janoi	1	2
Bambei	1	2
Dungila	1	2
Mbunu	1	2
Pandji	—	—
Ndo	1	—
Djaro	—	—
Sondinga	—	—

Ebasumbe	1	3
Gboro	2	—
Mogba	3	2
Anja	2	2
Saboa	—	—
N-gundi	3	—
Guabiri	1	1
Nadukué	1	1
Betare	1	3
Dagando	2	3
N-gunggu	1	4
Makuko	—	—
Bémme	1	—
Galago	1	1
N-gakondo	—	—
Mbing	1	—
Malobi	1	—
Wuamu	1	1
Leko	1	1
Mendung	1	—
Mbake	2	3
Nakui	2	2
Auggo	2	2
Gbeforo	1	1
Wadje	1	2
Amba	2	3
Gobo	2	—
Tutugu	1	—
Ndao	1	2
Besa	—	—
Tibola	1	—
Buddu	1	2
Babula	1	4

Ndung	1	1	
Dila	1	1	
Kamba	1	—	
N-gilo	1	—	
Sambi	1	2	
Bandere	—	—	
Nsúa	2	1	
Wendju	1	1	
Gbatta	1	1	
Alandu	1	—	
Sagila	—	—	
Kangga	—	—	
N-gui	—	—	
Bena	—	—	
„	—	—	
„	—		
Ndumba	1	2	
Balewui	—	—	
146	151	165	462
Bagúddu	3	4	
Kamba	1	1	
Njami	—	—	
Ndumbu	1	2	
Babara	—	—	
Biki	1	1	
Simbo	1	—	
Boia	—	—	
Baluku	—	—	
Golundu	1	1	
Njabi	2	2	
Djabi	1	—	
Bulai	1	2	
Adita	1	—	

Januí	2	1	
Djaburu	—	—	
Meme	—	—	
Wambelu	—	—	
N-gu	1	2	
Ndubo	—	—	
Mebéo	—	—	
Dimenggoi	1	2	
Djoá	2	1	
Dilapago	2	1	
Njaduku	—	—	
Wakumi	1	—	
Jinforo	2	2	
Saboa	2	—	
27	25	21	73
Basónggo	1	4	
Bela	2	—	
N-geo	1	3	
Sisa	1	1	
Angguma	—	—	
Bunja	—	—	
Sulä	—	—	
Diba	1	1	
Guru	1	1	
Banggoddo	1	3	
N-gombi	1	2	
Sobi	1	2	
Lundo	1	—	
Samba	—	—	
Betumbi	—	—	
Jandiba	2	1	
16	13	18	47

Anlage 2.

BANTU-NEGER-NAMEN.

(Häuptlings-Namen sind fett gedruckt.)

BEISPIELE DER NAMENSBILDUNG:

Djā̃	= Dschah-Fluß
Betua	= Bertua-Stadt
Besam	= Besom, Stamm (?)
Blamatadi	= Bula matadi (Schlagen Felsen) Bangalla (vgl. Stanleys Name!)
Alamba	= Pfeffer (Sprache?)
Matali	= Matadi, Felsen (Bang.)
Sanduku	= Sanduku, Kiste „
Tuamut	= alter Mann (Njem)
Medibbe	= Wasser (Njem)
Njok	= Elefant (Bang. u. Njem ähnlich)
Katakata	= Jaundewort für streitsüchtig
Soldier	= soldier, Soldat (englisch)
Kapita	= carpenter, Tischler (englisch)
fineboy	= fine boy, feiner Junge (engl.)

Suga	= sugar, Zucker (englisch)
Suga pan	= sugar pan, Zuckerschale (engl.)
Alula	= alura, Nadel (Hausa)
Musa	= musa, Moses „
Ndinga	= Grasland bzw. Sudanname
Ngumba	= Stamm südlich von Njong im Bezirk Jaunde
Kommandan, *Komanda*	= commandant, Kommandant, d. i. Stationsleiter (französisch)
Kōk	= Koch (nach dem Verfasser benannt)
Akono, *Amugu*, *Ambassa*, *Mbida*, *Djamaman*	= Jaunde- u. Bule-Namen, durch Träger und Händler eingeführt und von Eingeborenen angenommen.

STAMM *MISSANGA.*

Mendum	9	8
Lumō̱	4	1
Mabua	6	1
Mabúko	3	—
Batiko	2	—
Mbundi	1	—
Módambu	2	2
Mínde	1	—
Åssanjúlabut	1	2
Mónumbu	7	8
Punku	2	1
Mbio	2	—
Móngua	1	1
Aúdikú	1	—
Kó̱godján	2	—
Ebola	2	—
Módjusa	2	6
Djívapul	2	2
Ekula	6	—
Andimu	5	1
Ng-gumbu	1	—
Móguggú	1	1
Mboko̱l	2	—
Djowóman	2	—
Ndame	3	3
25 ı 70 ı 37 ‖ 131 ‖		

Godjo	4	8
Mapéngo	1	—
Adjambo	1	3
Bendénggui	3	1
Ndangóro	3	2
Ngbábōlă	4	1
Mokúlabéga	2	—
Engurno	—	—
N-Gumiko	—	—
Alaakul	—	—
Báguš	5	4
Dudu	2	2
12 ı 25 ı 21 ‖ 59 ‖		

Samba	1	—
Djínesa	2	2
Ndung	1	1
Nem	1	—
Nem	—	—
Bata	1	—
Bešuk	1	—
Benšuk	4	2
Mámesung	2	2
Nggola	—	—
Búgé	—	—
Mbi	—	—
Sägjil	—	—
Mendula	—	—
14 ı 13 ı 7 ‖ 34 ‖		

Tibundi	5	1
Nko̱lă	2	2
Mondúmbu	3	2
Mbāmŏ	1	1
Djómbino	2	—
N-gonggo	3	—
N-gundu	1	1
Lūng	2	—
Mógŭbŏ̊	1	1
Njămáng	1	1
Módabínabo	1	1
11 ı 22 ı 10 ‖ 43 ‖		

Ántĕkándă	4	2
Móndjūk	4	2
N-gal	2	2
Bambā̆iŭwă̊	1	2
Mogbášŭ	2	2
Bušā̆	2	—
Ékuwakóli	2	—
Mombiung	2	1
Aúdikú	3	3
Mónawŏ̊	2	—
Mómpang	1	—
Mútadjil	4	—
Ĕ̆bă̊kŭ	2	2
Djókamba	3	—
Dúmabúttŭ	1	1
15 ı 35 ı 16 ‖ 67 ‖		

Akătā̆gŏ̆	5	2
Meneki	3	1
Mogussi	3	1
Djúndu	3	1
Godjónggo	1	1
Motúmawui	3	3
Djelíke	3	—
Mŏ̄ndjuk	1	—
N-goila	2	1
Salúkka	1	1
Mošā̆nda	—	—
Kundum	1	—
12 ı 26 ı 11 ‖ 49 ‖		

STAMM *NDSIMU.*

Ănjámešŏng	3	5
Mŏ̄šum	1	2
Šjal	5	—
Nggŭ̆ábĕ̄ŭ	3	4
Mĕsóggu	2	4
Móndum	5	5
Dū-nda	2	2
Biémebúm	1	3
Mošókoduma	1	2
Aŭgŏ̱	1	—
Megélabum	10	4
Esulla	1	—
Bádikwil	1	3
Ŭlŏ̄	3	2
Bĕ̊gabéga	1	2
Ng-gola	2	2
Metámba	1	—
Mešágga	2	—
Edā̆b	2	2
19 ı 47 ı 42 ‖ 108 ‖		

Ngŭā̆ŭ	3	—
Pūb	1	—
Mákŏtŏ̊	1	—
Béuwŏĭ	2	4
Ng-gola	5	5
Ebádu	1	2
Góndjimó	3	—
Djápā̊bud	3	4
8 ı 19 ı 15 ‖ 42 ‖		

Besuk	3	4
Moášum	3	2
Kŭót	3	1
Dógā̆ŭá	1	1
Mowúm	4	1
Mūbā̆s	2	2
Isilúng	—	—
Bā̆gumă̊	2	—
Ebía	1	—
Ng-goila	1	1
Mbóm	—	—
Gúludúm	1	—
12 ı 21 ı 12 ‖ 45 ‖		

Ng-gum	2	5
Dā̆lă	1	—
Gŏ̄djil	2	1
Mŏ̄úngäl	1	—
Abía	2	—
Djelo	2	—
Gúna	1	—
Ljém	2	—
Ng-goila	2	—
Dŏ̄wá	3	—
Nä-embo	2	2
Mŏ̄djŏ̱	—	—
12 ı 20 ı 8 ‖ 40 ‖		

Šula	4	1
Agubäl	5	3
Bäšok	2	3
Kasáu^{n}	3	2
Djámutúm	1	—
Guŏb	1	—
Djambéla	2	—
Mawóga	1	—
Ešóšŏk	2	1
Mabuát	1	—
Šíba	1	—
Antekada	—	—
Námelö	—	—
13 ı 23 ı 10 ‖ 46 ‖		

Šāb	3	3
Mădjún	2	—
Ákŭ̆äbút	1	1
Go	—	—
Mágumílla	2	2
Biáko̱g	1	—
Buŏb	1	2
Ndung	1	—
Manjole	—	—
Njádodúma	1	2
Djémla	1	—
Mĕdā̆dĕ	1	—
N-gunggu	—	—
Ewúl	—	—
Déšua	—	—
15 ı 14 ı 14 ‖ 43 ‖		

Eŭwéd	3	2
Bĭndj	—	—
Moášōg	1	—
Adía	1	—
Ăkŭōg	1	—
Ābŭlĭ	1	—
Blā̆dŏ̄	—	—
Motajóndjă	2	—
Kōg	3	—
Bandŏ	2	1
Mŏ̄bă	1	1
Ndínga	1	—
Mákā	2	—
Ătéŏ̱	1	3
Assama	—	—
Kambag	2	—

Águma	—	—	
Ĕkāt	2	1	
Gā̆lă	1	—	
Gŭéš	2	3	
Ešuénĕsā	1	—	
Pā̆bă	2	1	
Buo	2	—	
Ĕtṓ	1	2	
Esá	1	1	
Djā́	1	1	
Mōŏpil	3	1	
Módă̋	1	—	
Ebútalúm	3	2	
N-gum	1	2	
Móbnesá	2	3	
31	44	24	99
Djimbuli	4	3	
Aláŏ	2	—	
Akamajong	3	2	
Angula	1	—	
Buŏb	1	1	
Gámmă	—	—	
Makango	3	2	
Módāb	1	—	
Mobā́s	2	2	
Dŭdŭ	4	2	
Dṓm	2	—	
Bómajángo	1	—	
Bómŏ	1	1	
N-goila	1	—	
Akómedjika	2	1	
Šámutúm	2	—	
Šāb	1	1	
Mbelle	2	4	
Aguwa	2	—	
Njómon-gungu	1	—	
Guäw	—	—	
Ambā́s	—	—	
22	36	19	77
Joko	2	2	
2	2	1	5
Mbio	2	3	
Djámon-gúngu	4	2	
Mäkū̆s	2	2	
Dúndŭ	2	2	
Själ	3	2	
Šúlabúm	2	1	
Mowúngăl	1	—	

Tīdi	2	1	
Njúk	2	2	
Dongga	1	—	
Äkŭā̆n	2	2	
Ndīm	2	1	
Mómo Kóbo	3	2	
Gäl	2	2	
Bágŭá	2	2	
Edói	2	—	
Buōb	1	2	
Adúmadúma	1	3	
Djĕdā̆b	2	2	
Dūmān	1	1	
Medigö	1	—	
Lóbōl	1	—	
Adúmasā́l	1	1	
23	42	33	98
Sillabut	1	1	
Blamatadi	2	1	
Sillasü	2	3	
Dumpelle	—	—	
Medjare	1	1	
Adjimbe	1	—	
Meküd	—	—	
Būs	2	4	
Tōb	2	1	
Kúibá	3	4	
Ndenge	1	—	
Mabugo	1	—	
Djodi	1	1	
13	17	16	46

STAMM *BOMAM.*

Kalo	1	—	
Túngu	1	—	
Mokóndum	2	3	
Mikosso	2	—	
Bedabessim	4	4	
Bogómillo	3	—	
5	12	7	24
Minjauas	2	1	
Ndung	2	2	
Mēkuós	2	—	
Mekóndum	2	3	
Djüsābut	3	—	
Adúmasā̆	4	3	
Minguán	2	2	
Edjúgăbān	2	1	
Ewógesís	1	2	
Mobim	3	4	

Tadjā́	2	—	
Aúŭmo	2	1	
Nkáma	—	—	
Alamba	—	—	
Tunga	1	—	
15	28	19	62
Mabambu	—	—	
Djali	3	5	
Banguma	1	—	
Mingo	1	—	
Mensón	2	—	
Sak	2	—	
Besépum	—	—	
Angumbang	—	—	
Bísebakal	—	—	
9	9	5	23
Peum	—	—	
Madjánda	3	3	
Sanéssi	1	—	
Mángga	—	—	
Anám	1	—	
Bŭš	1	1	
Šamutúm	1	2	
Mokā́la	—	—	
Mondim	1	—	
Dōkanda	1	1	
Atjēla	2	3	
10	11	10	31
Mómōss	4	9	
Mósog	1	1	
Singjül	5	8	
Papu	1	—	
Ndúa	1	2	
Göl	1	1	
Mbīe	1	1	
Edjógenne	—	—	
Mikúš	—	—	
Mekam	1	3	
Ménggū	3	4	
Mendjunge	1	1	
Djimpum	1	1	
Göl	1	—	
Mindinga	3	3	
Ndeng	2	3	
Bungui	1	—	
Mokoi	1	—	
Boidjok	3	5	
Lika	1	1	
Mekadambo	—	—	
Gālō	3	5	

Mingul	1	3	
Mbum	1	—	
Mambong	2	3	
Métuōm	1	4	
Ábŭnbŏ	1	1	
N-gola	1	—	
Limä	3	4	
Mbin	1	2	
Pa-n-gat	3	1	
Ĕból	4	4	
Tuámut	2	2	
N-gung	—	—	
Monjúī	1	2	
Mengbā̆ĭ	2	2	
Sungjō	2	—	
Blengä	1	1	
Bambelle	—	—	
Metonnadje	—	—	
Mebúmbo	1	—	
Mesúmbia	1	—	
Pupa	1	—	
Bénšuášin	3	1	
Mokulentin	1	—	
Nkoi	1	2	
Mābā́nt	1	—	
Mekiēm	1	—	
Bivala	—	—	
49	71	80	200

STAMM
KUNABEMBE.

Seke	4	3	
Aleákul	1	1	
Alula	1	1	
Ngómekō	3	1	
Šāfă	—	—	
Matáli	—	—	
Šāmăbā	—	—	
Mōlē	1	—	
Asumbo	2	2	
Meguáme-dŭkwán	1	1	
Ulīā	1	—	
Ă̆gṓ	1	1	
Nauggille	2	—	
Abatta	—	—	
Mesúgge	—	—	
Gumbaje	—	—	
Álăásōk	1	1	
Mawŭel	1	—	
Esúmba	1	—	
Kungda	2	2	

Bássă	1	—
Ndinga	1	1
Gubä	1	—
Atángale	1	1
Tuo	1	1
Tato	1	1
Megboy	1	1
Ndung	3	2
Djam	—	—
Egúo	1	1
Duásilä	1	—
Mekwud	1	—
Medjás	1	1
Oduákuón	—	—
Alugo	2	3
Medjás	—	—
Átjakára	—	—
Alula	1	—
Etjil	1	1

39 ǀ 40 ǀ 27 ‖ 106 ‖

Momie	4	10
Mbotte	4	4
Bolo	1	—
Ambassa	1	1
Djamamam	2	4
Wineja	2	—
Ubam	2	3
Akwofät	2	2
Medjue	2	1
Assilabodo	1	—
Tuoba	1	2
Ako	2	2
Djásia	1	—
Njamasok	1	4
Fineboy	—	—
Messim	1	—
Quabis	—	—
Kadjáma	—	—
Donkot	—	—
Saĭkö	—	—
Messuat	—	—
Udum	1	—

22 ǀ 28 ǀ 33 ‖ 83 ‖

Selekanda	5	—
Abiapō̱	1	1
Aúba	2	1
Sobo̱	2	4
Assílabá	1	1
Mopum	1	3
Bapin	2	4
Šugá	1	2
Amugu	1	1
Mbol	1	2
Nka	1	3
Ndu	3	3
Ăbegúo	1	—
Piédepū̃m	1	3
Ebielá	1	2
Šugapan	1	3
Sendjuez	2	2
Būša	—	—
Súlantschī	—	—
Logomäw	1	2
Melá	2	1
N-gomajong	—	—
Nuatúm	1	1
Lüako	1	—
Fāäbā̃n	2	2
Ekōw	2	4
Pétū̃úm	—	—
Jákum	1	1
Mbo̱gbo̱	—	—
Süntschiē	—	—
Mito̱w	—	—
Miko̱k	—	—
Mekung	—	—
„	1	—
Latum	—	—
Ekuabuma	1	1
Djah	1	1
Alā̃m	1	2
Ekóndūm	1	1
Anggā	—	—
Mombiḗ	2	2

41 ǀ 44 ǀ 53 ‖ 138 ‖

Mr. Langer- ***Ăpuam***	3	1
Akámajon	1	1
Nanga	1	1
Bōk	2	2
Assiö̱	3	4
Mulnāw	—	—
Kómandan	1	1
Meli	1	3
Medjō̱	1	—
N-gō̃d	1	—
Sum	—	—
Bájida	—	—
Missalo	—	—
Móngbelúm	—	—
Süntū̃t	1	—
Sab	1	—
Bonje	—	—
Sillabut	1	3
Mongdā́-ndung	3	3
Njókā	1	2
Assumbo	2	—
Salámba	4	5
Akóno	2	3
Kus͡siō̃	—	—
Kōk	—	—

25 ǀ 29 ǀ 29 ‖ 83 ‖

Ămbum	1	3
Mbala	1	—
Áduabúm	2	2
Äkō̱b	2	2
Djam	1	1
Mekuā̃b	1	—
Médibbä	—	—
Móndim	1	3
Sālüō̃	3	3
Éssĭā́	1	3
Däbis	1	1
Bájegá	1	1
Abelán	1	2
Melö	1	1
Mendang	1	1
Mbida	1	2
Jóakúl	1	3
Mĕbó̱gŏ	3	1
Elóm	1	2
Djíbul	1	2
Assumbo	1	—
Apán	1	3
Ägō̱	1	2
Tanggo	—	—
Módjō̱	2	3
Gbā̃	1	1
Guám	—	—
Djam	—	—

28 ǀ 31 ǀ 42 ‖ 101 ‖

Kerkus	1	—
Angóla	1	2
Bameji	1	4
Gbáweso	1	5
Ăbămembe	1	1
Salā̆ua	2	—
Jale	1	—
Olō̃a	1	2
Módiwĕ	2	3
Ásakō̱	1	1
Sónjaba	3	—
Mbo	1	—
Auba	—	—
Mödiwe	—	—
Melung	—	—
Bakel	—	—
Mendula	—	—
Monapūo	—	—
Tuámut	—	—
Duluk	—	—
Mŏdō̱	1	1
Nábā	—	—
Bulia	1	3
Sebūb	—	—
Aúba	1	2
Metū̃t	2	3
Bómakwi	—	—
Pū̃pu	—	—
Göl	—	—
Donsoba	1	1
Ajida	3	5
Móndjuk	—	—
Šāb	2	5
Akámajóng	1	3
Mbā̃sa	3	4
Mekā	1	2
Djam	1	3
Andula	2	2
Baga	1	1
Agbíabis	—	—
Móapā̃t	—	—
Mŏāŭwá	—	—
Tukubum	—	—
Agöledin	—	—
Ekā̃n	2	2
Ágbakúo	—	—
Límadjā̆́	1	2
Adjida	—	—
Biásōk	1	3
Tubōmo	1	1
Túomón	1	—
Ndā̃ma	1	2
Mbolo	—	—
Mekáme	1	—
Papēs	—	—
Ndung	1	2
Esum	—	—
Djēdjō̱	2	3
Madjā̃nlül	1	3
Šúgapan	2	3
Móndiō̃	—	—
Akono	1	5
Tātū	1	1
Djā̃äkum	4	3

Njamíl	—	—
Bēsāb	—	—
Misula	—	—
Mossō	—	—
68 | 55 | 83	206	
Campo	1	3
Sūngdjŭ	2	2
Mŏtīt	2	—
Gúlasok	2	3
Äbŏk	1	1
Nggumba	—	—
Mbiu	1	5
Ndinga	—	—
Jesok	1	1
Ĕsiă	2	2
Ebúttu	1	1
Assínašü	2	1
Assílabútu	2	5
Djámagé	1	—
Móndjok	1	2
Kápitá	1	—
Okóka	—	—
Áquäbút	—	—
Djíluk	—	—
Săkálă	1	2
Musa	—	—
Bange	—	—
Ŏbŏd	—	—
23 | 21 | 28	72	
Duluku	4	5
Mabía	1	—
Agédeki	3	5
Bílakóweso	1	—
Móbŭă	—	—
Sama	—	—
„	—	—
Lamäl	2	2
Bómešŏk	—	—
Mĕkúllă	2	4
Ĕtŏp	6	10
Ašim	1	3
Dúmasió	1	—
Mebónggo	1	2
Ngbáwĕlĕ	1	1
Abát	1	1
Andang	1	—
Mbūtū	2	2
Mējĕ	1	1
Njāăbă	1	3
Dūöt	1	2
Gúngbä	2	3

Sülabag	—	—
Šūm	—	—
Minggúmela	1	2
Šwesso	1	2
26 | 34 | 48	108	
Kālŏ	2	11
Géddĕ	4	6
Sul	2	1
N-gola	1	2
Olān	2	3
Móbelík	1	4
Ókmobut	1	2
Sandúku	1	1
Súmakāk	1	2
Latum	2	3
Sókabut	2	2
Bila	1	2
Pīn	3	2
Sonbēa	2	—
Alo	1	—
Pepa	—	—
Kumlo	1	1
Minjass	2	7
Tato	1	2
Elān	1	—
„	1	2
Abíapō	—	—
Ebéke	1	—
Mbo	—	—
Aduba	1	2
Mbägba	—	—
Pasok	—	—
Démadsílä	—	—
Matadi	—	—
Káměšōk	1	2
Simtšén	—	—
Olumo	—	—
Kangba	2	1
Tjānsŏ	1	3
34 | 38 | 61	133	
Matta	4	—
Mbä	1	—
Mata	—	—
Abílekä	2	—
Andáng	2	2
Akono	2	3
Ngó	1	1
Kundong	—	—
Piō	1	—
Edjökō	1	2
Lópŏă	—	—

Kusú	—	—
Pāšŏ	—	—
Nkum	2	3
Jān	1	1
Poáng	2	3
Dūboă	—	—
Olóa	1	1
Métū	1	—
Aka	1	1
Tómatsülle	—	—
Mba	2	3
Kuángjŏn	1	3
Ábetāñ	3	3
Mbalä	2	2
Äbum	2	1
Angula	1	1
Npájŏ	1	3
Abiakö	3	4
Áleákul	1	1
Äkō	2	3
Edjúa	—	3
Ĕpūm	1	1
Soldier	1	1
Kuámabă	—	—
35 | 42 | 46	123	
Minjan	5	6
Ewúl	1	1
Nggando	1	3
Djésă	1	—
Pĕ	2	2
Guámbe	1	—
Gō	1	2
Etúp	1	—
Ambógo	2	3
Moábi	2	4
Gŏla	1	—
Pām	—	—
Sákă	—	—
Šíbă	—	—
Bétua	—	—
Pírangói	—	—
Mĭšo	2	—
Bíakŏ	2	3
Bájaga	1	2
Medibbe	1	3
Ĕbāl	—	—
Djókŏ	2	3
Abía	—	—
Pondang	—	—
Tā	—	—
Njamel	1	1
Bešám	1	—

Mepél	1	1
Sátŭbá	3	4
Ëbă	1	—
Djámiĕ	1	1
Asílabúndu	1	—
Djélă	1	1
Djō	—	—
Angula	1	—
Mbālă	—	1
Kómandā	—	—
Nunku	—	—
Ándawá	1	5
Šíniá	2	1
Kúbă	1	—
Ndung	1	—
Mintjüp	1	1
Mŏndŏ	1	—
Túnligō	—	—
Minjass	—	—
Gósam	—	—
Gólŏ	1	—
Bólŏ	1	—
Gáma	2	—
Mesádong	1	—
Gŏgŏmūn	—	—
52 | 49 | 48	149	
Biabut	2	1
Isúmba	1	1
Mejung	1	2
Ámbukŏ	1	—
Angula	2	4
Bēlale	1	1
Gbäa	3	1
Ságăbá	—	—
Ŏkă	4	1
Mogún	—	—
Tjésúk	2	3
Menjong	2	2
Ákowi	1	3
Fineboy	—	—
Katakata	—	—
Semajong	—	—
Mimbō	—	—
Médiŏ	—	—
Meníwaso	1	—
Băkă	—	—
Mursüs	2	2
Dósoba	2	3
Šóngo	—	—
Ekāšă	4	6
Epá	—	—
Bono	—	—

Mögū	—	1
Mo̱buá	1	1
Edjằ	—	—
Magbälakŏ̱	—	—
Messim	1	3
Ábalánga	1	2
Šakā́la	1	5
Djam	1	1
Gū́	1	—
Ndum	1	—
Šóngul	1	—
Asílagúndu	—	—
Ĕdítŏ	2	2
Satúbü	2	1
Akuó	1	—
Ăkŏléă	2	—
Di	1	1
Būop	2	3
Duttu	1	—
Gbā́bi	—	—
Etóm	—	—
Átămă	1	1
48 | 49 | 51 || 148 ||		

Mangámă-gámă	4	4
Sokoduma	—	—
Solumo	1	2
Mäbē̆l	2	2
Ngbabeso	1	2
Biélamud	2	1
Elŏ̄k	2	—
Süllabud	2	3
Lā́elằ	1	1
Mā̈t	1	2
Aleakul	2	—
Biā́b	—	2
Bo̱g	1	4
Dang	1	2
Akuläa	2	—
Púma	1	2
Madjül	1	—
Ámnakógi	1	2
Egō	1	2
Šōg	1	2
Módü	1	—
Diébelă	1	2
Akuläa	1	2
Medjül	2	4
Gopúl	1	—
Métibäl	1	2
Äbúm	2	1
Kúmapī	2	4

Wússum	2	—
Kúntäb	1	1
Djéla	3	4
Tókădằ	1	2
Dī́ĕtū	2	3
Messüs	2	4
Pémendu	—	—
Abílakäl	—	—
Ässíä	—	—
Mäpogo	—	—
Päbá	—	—
Mangama-gama	—	—
Sā́la	—	—
Djéböb	—	—
Angúla	—	—
Mbā̆g	—	—
Djibut	—	—
Belmuma	—	—
Gbadda	—	—
47 | 49 | 62 || 158 ||		

Akamajong	3	3
Melung	1	1
Ašā́b	1	1
Ámbio̱	2	3
Gola	1	1
Mbia	1	—
Do̱m	1	2
Mela	2	3
Lelebo̱	2	2
Šüšiab	2	2
Adjíndumằ	2	2
Gola	1	—
Abiapo̱	1	1
Šuga	1	1
Mómpiū̃	2	3
Méwungga	2	2
Ámiesā̈	1	1
Süla	1	1
Mendi	1	—
Amugu	2	—
Mumboi	2	2
Etom	1	1
Biāššia	—	—
Mómbiē̆l	1	1
Mindjála	1	—
25 | 35 | 33 || 93 ||		

Auba	2	2
Bamajong	—	—
Samda	—	—

Nangele	2	1
Abibi	1	1
Ndung	2	2
Bajung	1	1
Kuī	—	—
Akono II	1	1
Kóupá	1	1
Medjā́dă	1	1
Barega	—	—
Ekŏ́no	1	1
Kálă	—	—
Anjong	—	—
Djŏ́	—	—
Mondim	—	—
Alamba	2	1
Nangele	1	2
Asumbo	—	—
Djam	2	2
Kojága	—	—
Äkoš	—	—
Komanda	—	—
Kŏ́ŏlün	—	—
Mabaga	—	—
Medibbe	1	—
Dūd	2	3
Bókä	2	1
Mégbo̱g	1	—
Alābut	1	—
Šulā́ūia	3	2
Uwédenu	1	1
Medjisa	—	—
34 | 27 | 22 || 83 ||		

Tā́nggŏ	1	2
Abábua	—	—
Sala	—	—
Sodia	—	—
Öndabua	1	—
Šum	1	—
Kuba	2	2
Asilabudu	1	1
Sáüwĕ́	1	5
Mádiū̃	—	—
Abéngbié	—	—
Tuamut	—	—
Ndja	1	2
Ekuād	1	—
Šúŏbo̱	1	1
Mégbo̱k	1	1
Ešā́	2	1
Pī́ebŭt	1	—
Ákwobúm	1	1
Dojo̱búdum	1	1

Atúmatúma	2	1
Jŏ̄bŏ	1	—
Ášŏšŏ́	1	1
Ĕmán	1	1
Kuándo̱	3	4
Mbum	3	4
Angula	—	—
Mbum	1	1
Šámudúm	2	2
Mokúl	—	2
Babu	—	—
Ekúl	1	—
Dóbul	1	—
Mašáso̱g	1	—
Newsoldier	—	—
Assiba	1	—
Djang	—	—
Mindang	2	1
Mókulabéga	1	—
Dā́ằbá	—	—
Mógbā	—	—
41 | 35 | 31 || 107 ||		

Dumba	3	1
Sundjül	2	2
Monggale	3	2
So̱ĕdū́	5	5
Bidagódjo	1	1
Édjala	3	2
Gonon	2	3
Djam	1	2
Gbáma	1	1
Guépāb	1	—
Mbī́ĕ	1	—
Dáĕdúng	3	2
Ménjōk	1	2
Äkávelá	1	—
Ĕgō̱	1	3
Kunggué	1	—
Angola	1	—
Esúm	—	—
Meakot	1	1
Puo	1	1
Mbō	2	—
Súmedī	3	1
Ĕdjá	3	1
Akue	2	2
Belále	1	1
Gógúl	3	3
Sádŏung	1	1
Ambomo	—	—
Äggo̱	3	1

Šulabut	—	—
Loa	1	1
Módjüs	3	3

32 ¦ 55 ¦ 42 ‖ 129 ‖

STAMM *BUMBON.*

Assama	3	5
Agussa	1	1
Kendang	1	—
Dul	2	4
Kopă	1	4
Akámajóng	2	4
Odukál	1	2
Djemessün	2	2
Ebŏ̱́	1	—
Gubát	—	—
Abiangoi	1	—
Tuan	1	2
Sokal	3	2
Ekúš	1	2
Bidigú	2	2
Metum	1	—
Láăkum	1	4
Bongil	—	—
Ossié	—	—
Mongbänd	1	1
Métugá	1	3
Dāng	1	—
Dopō̱n	1	1
Ámasok	—	—

24 ¦ 28 ¦ 39 ‖ 91 ‖

Lúbŏá	4	2
Pand	—	—
Djepum	2	1
Bigo	2	1
Dūn	—	—
Essuálja	—	—
Mebened-juka	—	—
Šómedul	1	1
Matta	1	2
Agúš	2	1
Mómogū́	2	1
Mbḗā́	2	3
Bupum	2	1
Ekuítim	2	2
Mókū	2	—
Boádjī	2	2
Bindabúnda	2	3
Abo̱	2	2

Kud	2	2
Matjí	1	1
Lika	2	1
Magasong	3	4
Ebo̱	1	1
Ánduō	2	1
Másibá	3	2
Saolo	—	—
Síuá	4	4
Áliaka	1	3
Mómenī́	1	3
Sökui	1	3
Gúmiänā́	1	1
Djű̄okwā́	3	5
Wessungla	2	3
Ákuapúm	2	5
Šúăm	—	

35 ¦ 57 ¦ 61 ‖ 153 ‖

Mobiangele	2	3
Ašū́m	1	—
Mópete	1	2
Aubī	1	1
Gómejáng	1	—
Ebōl	—	—
Mägbok	2	2
Njinda	—	—
Njambalä	—	—
Duttu	1	—
Mpind	1	—
N-go̱pŏ	2	2

12 ¦ 12 ¦ 10 ‖ 34 ‖

Gamsok	4	4
Alega	2	1
Menjebbumo	—	—
Asilambondo	1	2
Kámjǟt	1	1
Mododjet	1	2
Njok	1	1
Masa	2	2
Isük	1	4
Mengbä	—	—
Mabäl	1	—
Long	1	—
Moamjät	1	2

13 ¦ 16 ¦ 19 ‖ 48 ‖

Bivangoi	4	4
Mabongo	2	3
Gbobak	1	1
Ng-gundo	2	1
Bodjü	2	3

Messungla	1	3
Massámajé	3	3
Mbō̱d	1	1
Edjangla	1	1
Ānima	1	—
Moabam	1	3
Mougsa	1	1
Messungla	—	1
Ekan	2	3
Múmetū	2	1
Gabang	1	1

16 ¦ 25 ¦ 31 ‖ 72 ‖

Meton	3	6
Pūb	1	1
Lāăgā́	2	3
Ndang	1	—
Llŏ	2	1
Gūka	1	—
Keka	1	1
Makúlanjā́	2	3
Kárakúle	1	2
Tuamut	1	—
Mobiangele	—	—
Bockey	—	—
N-gŭĩ	—	—

13 ¦ 15 ¦ 17 ‖ 45 ‖

Sáŏló	4	4
Muntüt	3	3
Mombun	1	3
Nogodjuk	2	1
Dúmadjā	4	5
Moata	1	1
Mendjā̆n	1	1
Dōbō̱l	4	3
,,	1	1
Ndung	2	—
Mbī	1	1
Égő̄nggo̱	1	—
Gunga	2	1
Mopum	1	2
Álenkā̆n	1	1
Bómpeā	3	4
Súsān	1	1
Ngā̆ndä	1	4
Atúa	—	—
Méwungá	3	2
Mésabiā̆n	2	1
Ng-bagbä	1	1
Abedīn	—	—
Ng-bagbä	—	—

Enkām	—	—
Sónambūn	1	1
Edjő̄n	—	—
Djumetjän	1	2
Mambongbo	—	—
Ngbong	1	—
Djilong	—	—
Medjō	1	1
Nkō̱	3	6
Ndṻ	3	4
Bendíkum	1	3
Biéssüm	1	1
Mómebiă	2	3
Djaangong	1	—
Akúăttăn	—	2
Mengondo	2	6
N-gúmandŏ	1	—
Mekúlanja	2	2
Mōbūm	2	—
Mba	2	3
Mobiangele	—	—
Šágădā́n	1	—
Ébō̱l	—	—
Būngā́l	1	1
Ndáantón	1	—
Mbút	1	1
Mbúŭntum	—	—
Akoi	—	—
Lā́ngeläl	1	—
Lā́ändung	—	—
Kamba	1	—

55 ¦ 70 ¦ 76 ‖ 201 ‖

Kung	3	1
Bütto	2	1
Ngong	1	2
Mbui	3	4
Djő̄dō̱	3	1
Guák	1	4
Ākŏ̱	1	3
Sū́tĭngá	3	2
Úgbăgbő̱̄k	2	1
Mandī̈́s	2	3
Ménjom	1	2
Bondjü	2	1
Édjő̄	1	—
Mắgpē	1	—
Omba	1	3
Mámpā	—	—
Djíăm	—	—
Bodmonšō̱k	—	—
Duk	1	—
Búlengí	2	2

Mā	1	1
Pum	1	1
Bugóssik	1	3
Mpūl	1	1
N-gola	1	1
Ndjómaso	2	4
Séndüé	—	—
Šúalé	—	—
Bumpi	3	1

29 ǀ 40 ǀ 42 ‖ 111 ‖

Jukaduma	6	9
Namedung	1	2
Adámesá	2	2
Djündāl	4	6
Atjémalik	2	2
Abátta	—	—
Gólŏ	1	—
Modọ́ng	2	2
Águmbóng	6	7
Epọ́k	2	3
Mókuja	2	7
Ámiesil	1	2
Bópāg	1	3
Kábiná	—	3
Luŏ̃m	—	4
Ekwúm	2	4
Taljem	2	3
Atumba	2	4
Njambol	1	3
Akasok	—	—
Andäs	1	—
Gundún	1	—
Mabútta	1	1
Gbäsäg	2	7
Kul	2	2
Mäsọg	2	3
Álambá	2	1
Sómbä	1	3
Měmětjā̃	5	4
Kúngŏ	—	—
N-gamina	—	—
Satjo	1	2
Meséla	—	—
Muótosá	1	2
Miása	—	—
Meso	—	—
Gāpiä	—	—
Gumdi	1	2
Lā̃le	1	1
Ebolo	—	—
Pūpā	—	—

Mabäl	—	—
Mă̄kā	—	—
Djiponggo	2	2
Bambä	2	2
Ndula	—	—
Madjia	—	—
Bamun	1	—
Apílla	2	4
Pā̃ĕbŏ	1	5
Ašíe	4	6
Medibbă	1	—
Mopatta	1	1
Gámsok	1	1
Nadiŏ́k	3	7
Bọkól	1	1
Taljem	1	—
Lágĕbā̃ns	1	—
Bōk	1	2
Bokuol	1	—
Sakángela	3	1
Djuija	1	—
Moándjiā̃	1	3
Djunda	1	—
Piámenjāk	1	—
Mabúnnggo	—	—
Guljand	—	—
Agbágile	—	—
Membŏ̄k	—	—
Mbita	1	—
Biwalla	2	3
Kupimba	1	1
Puōb	2	—
Jagalla	—	1
Biĕ̃l	—	—
Abọ́nnö	4	7
Tumbọ	2	3
Atigo	1	2
Kalo	1	2
Tuma	—	—
Abatta	—	—
Asumbo	—	—
Apa	—	—
Biĕ̃l	1	—
Bam	—	—
Kéa	—	—
Guán	—	—
Djembak	—	—
Moápí	—	—
Baja	—	—
Pondo	—	—
Semba	—	—
Motit	1	1
Ogọš	1	—

Mosū̃š	—	—
Mekam	—	—
Malo	—	—
Menólo	—	—
Djina	—	—
Babin	—	—

100 ǀ 105 ǀ 149 ‖ 354 ‖

Selekanda	1	1
Kóšŏ	1	—
Kamelo	5	8
Suápā̃	2	—
Memäl	1	—
Angú	3	4
Šúă	2	2
Šópūm	2	1
Mekā̃m	2	5
Mábuká	1	2
Ndū̃m	1	2
Mákolā̃a	1	2
Mŏ̃ŏpúm	1	3
Bólŏ	2	1
Pọ́nkŏl	1	2
Tusŏ̃g	3	3
Sangboá	3	3
Měmpí	1	2
Bedúm	1	2
Moapā̃n	1	3
Ápiapá	1	—
Babā̃	2	2
Lángā̃	1	2
Bolantum	1	—
Alā̃	1	3
Moátā	2	2
Šiū̃	2	3
Djepúm	1	1
Máboá	1	3
Njókọlŏ	1	2
Bámanbúi	1	—
Besọ́g	—	—
Émpŏ̃	2	2
Bággă	2	3
Mompū̃	1	2
Guā̃ndŏ	1	1
Edjū̃m	2	2
Gúneswán	2	1
Piapā̃n	2	1
Énkaŏ	1	—
Mandjíă	1	—
Gonking	1	—
Dūmšŏk	3	4
Mompäa	2	2

Moádŏ	2	—
Moásŏg	3	—
Medjagúm	1	1
Djúmadjína	1	—
Magómelí	1	—
Lúlă	1	—
Măpág	1	1
Měkā̃m	1	1

52 ǀ 80 ǀ 87 ‖ 219 ‖

Sólŭbáddă	3	4
Dūpí	2	—
Sŏ̃ọmdjŏ	1	1
Ăsikíl	1	1
Pūpā̃	1	3
Kótŏ	2	3
Ĕkŏ̃š	2	2
Enjọ́n	1	2
Ĭbā̃l	1	2
N-gŏ̃l	2	1
Ĭsán	2	—
Lămpí	1	4
Mbū̃m	—	—
Mbi	4	4
Mbīŏ	1	3
Bŏbīendjŭ̃	1	3
Ndúmŏ	1	1
Metúm	—	—
Enkúm	—	—
Dū̃ŏ	—	—
Ekún	2	3
Ábĭdín	—	—
Kódŭmón-däng	—	—
Ámbil	2	1
Alúla	1	1
Másŏg	3	5
Mondjinga	—	—
Ássobím	1	—
Ábiassín	2	1

29 ǀ 37 ǀ 46 ‖ 112 ‖

Jéndi	4	4
Minjüs	4	5
Šuabā̃l	2	2
Moátá	1	1
Modŏ̃g	2	5
Biodjīl	3	5
Ákadjä	2	3
Águmbā̃l	4	6
Nutŏ̃g	1	2
Alaín	2	2

Bivagō̱	2	3
Mäkuā́	1	2
Míndjüs	2	4
Bindua	1	2
Epák	4	5
Gomsọ́k	1	1
Guepā́k	3	3
Miäšim	1	—
Pupum	—	—
Gila	—	—
Tosia	1	—
Sómbă̋	1	—
Mbong	—	—
Djēnd	—	—
Djāăpum	2	1
Ebümpī	1	1
Mĕndū̆	1	2
Dom	2	2
Mbọlŏ	2	2
Miašū̆m	1	—
Momọni	2	1
Egbām	2	5
Bómă	2	1
Abómasóng	—	—
Gbang	1	5
Abómasóng	4	5
Múdatjäl	1	1
Mekúlabä	2	3
Mbū̆m	1	3
Mbō̱	1	—
Djüádjüá	—	—
Bagutä	1	—
Abólakum	2	2
Moádük	2	1
Ābī́ā	—	—
Sätuk	1	—
Šímămă	1	2
Bā́lŏ	—	—
Bis	—	—
Eguō̆	—	—
Abungo	—	—
Edji	—	—
Pibŭt	—	—
Mobä	—	—
Kábua	—	—
Mobúnd	1	—
Assimbin	1	—

57 | 76 | 92 ‖ 225 ‖

Lóamám	5	5
Ebō̱l	1	1
N-gágela	2	2
Konkul	1	3
Ambiel	1	3
Aludja	2	2
Dim	2	—
Bindell	—	—
Dango	—	—
Sombel	—	—
Komašüš	1	1
Menapán	—	—
Baka	1	3

13 | 16 | 20 ‖ 49 ‖

Mobiangele	7	7
Sōbō̱	3	4
Pūb	4	5
N-gŭă̋	1	3
Lăminjō̱	2	5
Djă̋ăbă̋m	1	—
Ădjuttă̋	1	1
N-gola	1	4
Pupum	1	—
Šiā́	2	2
Sō̱ŏkă̋	—	—
Búlă̄	—	—
Mebā́ndi	—	—
Lānlă̄	1	—

14 | 24 | 31 ‖ 69 ‖

Barka	5	8
Kumbo	1	—
Gunja	1	—
Sopum	1	—
Šómĕläl	1	2
Šū̆ŭm	—	—
N-gō̱	—	—
Tuamu	—	—
Mesóllọ	2	—
Mómbut	—	—
Kéā	—	—
Akámeón	1	—
Bániabut	4	5
Njagong	2	2
Dūgō̆	1	—
Messimā́	2	6
Sāăkong	3	5
Milăm	3	4
Agbákŏ	2	2
N-gánja	1	3
Nungdut	1	—
Moálă	2	2
Sogodjálla	1	—
Mäpullā́	1	—
Modī́t	3	2
Momdjū́	2	1
Aman	2	2
Edukam	1	2
N-gol	1	—
Milām	—	—
Anjubung	—	—
Senguë	—	—
Edjĕ̋	1	3
Mbapeum	2	4
N-guleän	1	3
Montūng	2	2
Édjusō̱	1	1
Edjóensă̋	—	—
Mábukä	—	—
Modjus	1	—
Bupúm	4	5

41 | 56 | 64 ‖ 161 ‖

STAMM *BIDJÚK.*

Abulli	3	5
Uwako	—	—
Legawulo	1	1
Kukuma	1	1
Bawawentelli	1	1
Mebigo	1	3
Langolo	1	—
Tubba	—	2
Penotalli	1	1
Satuba	1	1
Akamba	1	1
Kungsumo	2	3
Mpula	1	—
Motọko	1	—
Ntüī	2	3
Wagi	1	—
N-gomä	2	—
Mĕbō̆	—	1
Nkondo	1	2
Mato	2	4
Ndjundjo	—	—
Ntunta	—	—
Sambo	—	—
Pembulli	—	—
Tuo	1	1

25 | 24 | 30 ‖ 79 ‖

Djembuli	2	4
Mombui	—	—
Pumbo	—	—
Biende	1	1
Luálumo	1	1
Abenkamo	1	2
Murewédjoa	1	1
Purepure	1	—
Esúmadú-mekóde	2	1
Akumba	1	1
Tsákala	1	—
Morúnju	—	—
Limbeságebir	1	1
Nkau	1	1
Sokoduma	1	1
Koburi	—	—
Bikole	—	—
Mandjanka	1	—
Mọkokọ	1	—
Bagọ	—	—
Bantelle	—	—
Fakinda	—	1
Angula	1	1
Mbō̱	1	—
Mbongili	1	—
Bela	—	—
N-gouno	2	2

27 | 21 | 18 ‖ 66 ‖

Mbio	1	1
Bilandi	2	3
Nkinki	2	2
Bikoō̆	—	—
Bindo	2	2
Buā́nggă	1	2
Akanja	—	—
Dukanda	—	—
Akiko	—	—
Nkola	—	—
Diku	1	—
Antjela	—	—
Djirungguli	—	—
Dido	1	2
Dugalä	1	2
Akanja	—	—
Akuro	1	2
Nkoko	1	1
Pogo	2	3
Bonkúmeli	—	—
Adọggo	1	2
Onkonje	—	—
Wompelo	1	2
Dewónkuwō̆	—	—
Mpogi	—	—

Mbogeli	—	—
Sigo	—	—

27 | 17 | 24 || 68 ||

Muij	4	3
Penabe-kambo	—	—
Ngjilo	2	3
Penobän	—	—
Penjäno	1	2
Lumbo	1	2
Pugo	2	1
N-gola	—	—
Mpulla	2	3
Ndomi	1	3
Nkumo	1	1
Djandjoge	3	4
Abambaton	1	4
Nkunda	1	2
Anjalä	1	2
Abili	1	1
Djaliä	1	—
Toburi	2	3
Libona	1	2
Menguándji	2	4
Ndimi	1	1
Tonggo	1	1
Ndulo	2	3
Elundi	1	2
Mälă	1	3

25 | 33 | 50 || 108 ||

Auwä	2	4
Adúmandjíl	1	3
Mbemů̈r	1	—
Tibola	2	1
Šaïge	2	3
Águeli	3	4
Mondjoku	1	1
Djebola	1	—
Metonbio	2	—
Üjande	—	—
N-gola	1	1
Satuba	1	1
Djaolo	2	2
Ampilo	—	—
Uadju	—	—
Djampilo	—	2
Limä	1	1
Guágĕ	1	2
N-gali	2	3
Bēna	2	1

Padigo	1	1
Guamesum	2	—
Šu	1	2
Lābande	—	—
Mboli	—	—

25 | 29 | 32 || 86 ||

Nkĩũ	4	5
Mabogampia	2	2
Kílipó	2	1
Djundjo	1	2
Ndumba	2	3
Alimbo	1	1
Etumba	2	—
Djah	—	—
Mojindala	3	3
Tumbala-kidi	—	—
Adjindoku	1	1
Bumpo	1	—
Numbu-sango	—	—
Bendaĵi	—	—
Djai	2	1
Landi	2	3
Lunkuli	—	—
Mbungu	1	—
Djege	1	2
Djeme	1	—
Mbugo	1	2
Mbenge	1	2
Mebiso	1	1
Mbapundi	2	3
Gešo̲	1	2
Mpili	1	—
Mbundo	1	1
Nkā	1	2
Akígerasín	1	—
Penjano	2	3
Metamba	—	—
Banajesango	1	1
Abiaburum	—	—
Kuntumo	—	—
Bumiri	1	1
Beguagi	1	1
Pamba	1	—
Benju	2	4
Mpedenjo	1	—
Ndukum	1	2
Angendo	1	1
Mbelle	—	—
Mbogi	1	—

Mpo	—	—
Mbu	2	1
Mankenga	2	2
Papa	—	—
Šatugu	—	—
Mboguli	1	1
Mbogu	1	—

50 | 54 | 54 || 158 ||

Bundi	5	3
Tonkanda	1	1
Melúkene	1	2
Púnebut	—	—
Kiŏ̲	3	3
Kagáma	1	2
Sálebá	1	2
Ndim	1	—
Djéngele	1	—
Njémelă	1	1
Ángumú	3	4
N-gondi	1	—
Bắkuá	1	1
Llá	2	3
Kéndjă	—	—
Mándŭ	2	2
Ndjŭằ	2	4
Ndoma	—	—
Mesúmba	—	—
Báguó	2	4
Pänjanó	—	—
Eguáliki	1	2
Kwŏkwŏbé	1	2
Mekurro	2	—
Tángasüi	1	2
Membako	1	1
Tjĕmpí	—	—
Gómunjóko	—	—
Bágomo	—	—
Lumbo	1	2
Djaolo	1	1
Munjunás-süi	—	—
Munjála	1	—
Kobŏ̲	1	4
Abulō̲	2	3
Apendji	—	—
Biékali	1	—
Pondjül	—	—
Pula	—	—
Mbā̆	2	3
Abágŏ̲	1	1
Mokwabude	1	—

Mokúgo	1	2
Ntóma	1	—
Ntóma	—	—

45 | 47 | 55 || 147 ||

Jendi	4	8
Kalo	1	2
Dido	1	1
Abugu	1	—
Mbambara	—	—
Gilili	1	2
Mongunga	3	2
Bena	—	—
Amalo	—	—
Jobúrang	—	—
Gobako	—	—
Momuri	—	—
Mbū	—	—
Boguma	3	10
Kadjibéri	—	—
Etumbo	1	1
Djankui	—	—
Bumbo	2	—
Dogari	1	1
Puma	4	10
Doganda	—	—

21 | 22 | 37 || 80 ||

Miggi	2	6
Mentim	1	2
Medjida	2	2
Bing	2	4
Meténdi	1	2

5 | 8 | 16 || 29 ||

Djaolo	2	6
Lona	1	2
Aguma	1	2
Aguole	2	4
Djamä	1	1
Mekende	1	3
Djau	—	—
Misendji	1	—
Mbogu	1	2
Njamuro	1	2
Awago	2	5
Assumo	1	1
Mbalä	1	1
Jagbere	2	3
Djendi	1	2
Bambo	1	2
Gumesjö	1	2

Mputa	1	2
Okuna	1	1
Ekọgō	1	2
Lando	1	2
Mpoi	1	—
Abuntja	1	3
Bakula	1	—
Bindume	1	—
Nsumo	—	—
Ndumi	—	—
Mobumbo	—	—
Buwulo	—	—
Simbo	1	5
Metonkoi	—	—
Dili	—	—
Bitombi	—	—
Kwanto	—	—
Mejembil	—	—
Gumeri	—	—
Bumbo	—	—
Gbenge	—	—

38 | 29 | 53 || 120 ||

STAMM *BIAKUM.*

Djaunde	2	1
Bumungoi	1	1
N-gilu	2	1
Medugo	—	—

4 | 5 | 3 || 12 ||

Likagota	4	5
Makwälla	2	2
Úsadjálla	1	3
Langabutti	—	—
Ngbama	—	—
Akamajon	1	2
Agugumo	—	—
Bepuma	2	5
N-gum	1	—
Duluku	3	2
Tangaia	1	3
Kānggi	1	1
Mambelli	2	3
Klimbum	—	—
Tabumba	2	5
N-gogonggo	2	3
Bikuri	1	—
Mabumbu	1	—

18 | 24 | 34 || 76 ||

Kalo	3	3
Sakul	1	2
Bonggi	1	1
Njákulắ	1	1
Tumba	2	7
Kunggu	2	2
Nduba	1	3
Makanja	2	2
Beguondi	1	2
Bianjoku	2	3
Wago	1	—
Isiọ	1	—
Mepano	1	—
Langolo	—	—
Wumbo	1	1
N-ganang-joki	—	—
Ndjäli	1	1
Melọ	1	—
Asimpendo	1	2
Dumbia	—	—
Njasso	1	4

21 | 24 | 34 || 79 ||

Ntabumba	2	4
Njamo	2	1
Andjanga	1	1
Mabungu	1	—
Gogunggu	2	2

5 | 8 | 8 || 21 ||

Adjigó	2	3
Djibola	—	—
Memboni	—	—
Ndjokua	—	—
Djánpeun	1	3
Mbāle	1	1
Mbamiri	5	10
Mélé	1	3
N-júigó	2	1
Mbarigo	1	2
Bitúmbo	1	4
Mbónggo	1	1

12 | 15 | 28 || 55 ||

Dumpilla	2	3
Apănji	—	—
Mbú	—	—
Mopud	1	—
Mbákua	1	—
Mbiände	—	—
Ampomo	—	—
Ndjéngĕrĕ	—	—

Ndumaro	—	—
Tobenó	2	3
Mbagboro	2	1
N-gómbe	2	3
Mekwaji	1	1
Bángjĕbĕ	2	2
Landi	2	3
Kenki	2	2
Líkóa	—	—

17 | 17 | 18 || 52 ||

STAMM *BESOM.*

Guba	2	3
Ndau	1	1
Kaibo	1	1
Ngboi	—	—
Sassago	—	—
Bonjo	1	1
Boma	1	—
Djaunga	2	1
Paka	1	3
Begumo	1	2
Waue	1	2
Budja	2	3
Kamborro	1	1
Djongoi	—	—
Kumbo	1	—
Karandi	1	1
Ngadi	1	—
Ndanga	1	—
Kumendi	1	1
Ndjọ	2	1
Matung	1	2
Gpana	1	1
Bikuo	1	2
Folo	1	—
Auwago	2	4
Mbara	1	—
Djaolo	1	2
Ndumba	1	2
Budu	1	1
Ngbako	2	2
Bena	1	3
Biandi	1	2
Wussambo	1	3
Lumbo	1	3
Menjabuna	—	—
Nagui	1	2
Lakussa	—	—
Bate	—	—
Bamuno	1	1

Mboku	1	1
N-gong	1	2
Genjä	2	2
Mbui	—	—
Menjogo	—	—
Masili	—	—
N-gola	—	—
Boloa	2	2

57 | 45 | 58 || 150 ||

Kagắma	3	5
Gadiama	1	1
Mendjinga	2	—
Pupo	1	3
Adía	1	1
Mesǚ	1	1
Ndüe	1	3
Jatáo	2	4
N-gilo	—	—
Bambu	—	—
N-gombe	1	—
Malo	1	1
Njoku	—	—
N-galo	2	4
Angwabang	2	3
Bopa	2	3
Guắŭmpú	1	2
Pondo	1	—
Bokindi	2	6
Ngumbul	1	1
Gboka	1	2
Mbunja	1	3

22 | 27 | 43 || 92 ||

Akési	2	2
Mbéu	—	—
Moanbagilo	1	—
Bumbo	1	1
Makwakili	2	3
Sassui	1	1
Bomo	1	1
Djanggere	2	1
Baro	1	1
Entón	—	—
Baluggu	—	—
Gaumpi	—	—
Bokoli	—	—
Mandi	—	—
Biro	—	—
Bundu	2	1
N-gu	1	2
Mekadda	1	2

Mbole	—	—
Badja	1	1
Djembu	—	—
Batanga	—	—
Djerambe	—	—
Ngono	1	1
Djula	1	1
Menggong	1	1
Nsang	1	1
Djinda	—	—

28 | 20 | 20 || 68 ||

Njau	1	2
Antoro	2	3
Kadjama	1	1
Gámakóro	1	2
Säro	1	1
Gundji	1	2

6 | 7 | 11 || 24 ||

Lamuk	2	2
Djangga	2	3
Medjisabutu	1	2
Ngbako	2	3
Mbombu	1	1
Djobbo	2	1
Kamba	1	1
N-gīa	1	2
Lokum	1	—
Abundi	1	1
Nbio	—	—
N-gola	3	4

12 | 17 | 18 || 47 ||

Angum	3	4
N-goaki	1	1
Besom	1	2
Aboki	1	—
Apilla	1	1
Awago	—	—
Bembeli	—	—
Gambuli	—	—

8 | 7 | 8 || 23 ||

Mbio	2	1
Abaki	1	1
Gobako	1	2
Ngbamina	1	2
Mendum	—	—
Ng-gaiko	1	2
Soko	1	1
Móbandi	1	2
Kenjo	1	1
Delele	—	—
Samba	—	—
Metumbo	1	2
Smanjo	1	2
Medjisa	1	3
N-gono	2	4
Sámeloi	1	2
Mongalo	1	2
Alundu	1	1
Bindjadumo	2	4
Lara	1	1
Mange	3	4
Lekome	2	2
Djandi	1	2
Samuro	1	1
Kokuri	—	—
Kotschando	—	—
Dschombego	1	2
Pana	2	4
Ndoboli	1	1
Gosoki	1	—
Ndung	—	—
Agung	2	2
Ndumbi	1	—
Kamara	—	—
Lumbo	2	1

35 | 37 | 52 || 124 ||

Djinda	1	2
Nduki	1	—
Meléo	1	1
Mudigi	—	—
Ngwada	—	—
Abai	—	—
Bakoko	2	2
Bonjoko	—	—
Ntu	—	—
Bapundi	1	1
Bäli	1	—
Mekwagi	—	—
Lara	—	—
Dumbi	—	—
Bidjanjo	—	—
Djankum	—	3

16 | 7 | 9 || 32 ||

Kagama- ***Lŏbŏ***	2	2
Mesúi	1	—
Samaloi	1	1
Djukara	1	1
Mbombe	1	2
Djagedagu	1	2
Alondi	1	1
Djalia	2	3

8 | 10 | 12 || 30 ||

Mbi	2	3
Mpa	2	3
Antekanda	1	2
Mpeno	2	1
Enkawa	1	2
Aluo	1	1
Asuma	1	3
Lantum	2	2
Dowa	1	2
Etumbobeno	2	2
Andjoki	1	1
Enkugo	1	2
Songobena	—	—
Bedjéndere	2	2
Bunja	1	1
Mokússo	1	2
Metun	1	1
Mombiangele	1	1
Nduo	1	—
Duári	2	2
Benósumbó	1	1
Selenggo	1	2
Garkumbo	1	1
Mma	2	2
Mondjok	1	1
Abena	1	1
Galandu	1	1
Beluma	2	2
Mentogi	1	1
Mekíndja	1	—
Bandegung	1	1
Goako	1	1
Bagesüa	—	—

33 | 40 | 47 || 120 ||

Bandi	4	4
Djemara	2	—
Mokuso	1	2
Ngbundo	1	3
Njimama	1	2
Mogpoli	1	2
Tonggo	2	3
Mbunggo	1	3
Mbangga	3	4
Ligaso	1	1
N-gon	2	1
Kedju	1	—
Dimbo	3	4
Titar	2	1
Njimjo	—	—
Djilaujako	1	3
Jamba	—	—
Bakere	1	—
Duluku	2	2
Langgolo	1	2
Mebunda	1	1
N-ganjoli	1	—
Messimo	1	1
Menjang	—	—
Saka	—	—
Gedje	L	2
N-goa	2	4
Bussi	2	2
Bagutu	2	2
Belle	1	—
Djuki	—	—
Dima	3	2
Samba	1	1
Barega	—	—
Gbenge	4	3
Kukuso	1	2
Kulanggoi	1	—
Naujunji	1	—
Mepanjala	3	2
Manggoi	2	2
Mebelangoi	1	—
Balem	2	—
Ndu	1	1
Bedjea	—	—
Djilki	2	3
Balésä	1	—
Djama	—	—
Gogu	1	1
Duluku	2	2
Nano	—	—
Nolimbo	1	2
Mekumbuli	2	3
Djolimo	1	2
Megbuja	—	—
Megkuáki	1	2
Dego	1	—

56 | 73 | 77 || 206 ||

Messungo	2	2
Nduka	2	—
N-gonggo	4	2
Nkaro	2	1

N-gamo	1	1	*N-gola*	1	1	*Bumbo*	1	—	*Leto*	1	—
Nkurundu	1	—	*Mekido*	2	—	*Damba*	2	1	*Asuamenjuki*	—	—
N-gugi	1	2	*Bidjaha*	2	2	*Bimosokora*	2	2	*Bonkubo*	—	—
N-go̱	1	1	*Teri*	1	1	*Mendjangga*	1	2	*Men-goli*	—	—
Mewo̱rrĕ	1	1	*Adjamo*	1	1	*Punebuti*	2	2	*Adoko*	—	—
Lĕndo	1	—	*Melumo*	1	2	„	1	1	*Jasua*	—	—
Katogi	2	3	*Lundi*	2	2	*Mebála*	1	1	*Mesaria*	—	—
Bindo	2	2	*Āsumo*	1	1	*Mbula*	1	2	*Abokaro*	—	—
Mbanggo	1	—	*Bungga*	1	2	*Mendum*	1	2	*Joabeno*	—	—
Mando	3	3	*Bembeli*	1	—	*Djalami*	1	2	*Biékalé*	—	—
Tsoüo	1	1	*Limosákebié*	2	2	*Kobia*	1	1	*Mendum*	1	3
Balä	1	—	*Alunja*	2	1	*Kala*	1	1	*Mbui*	1	—
Amiendu	1	1	*Djembuli*	1	—	*Luma*	1	2	*Bogola*	1	2
Asumo	1	2	*Kámesién*	2	4	*N-gombi*	1	3	*Bindi*	1	—
Bagú	1	—	*Biende*	1	1	*Mepureburi*	—	—	63 | 72 | 69 || 204		

Anlage 4. BEVÖLKERUNGSSTATISTIK.

	Stamm	Männer	Weiber	Kinder	Köpfe	Hütten	Männer in Proz.	Weiber in Proz.	Kinder in Proz.	Köpfe pro Hütte	Bevölkerung in Proz.
1.	Kunabembe .	620	661	739	2020	526	30½	32½	37	4	15½
2.	Bumbon . . .	503	657	784	1944	583	26	34	40	3	15
3.	Bangandu . .	383	567	463	1413	275	27	40	33	5	11
4.	Kăkă	333	400	421	1154	326	29	34½	36½	3	9
5.	Besom	334	362	424	1120	327	30	32	38	3	8½
6.	Ndsimu	299	422	332	1053	250*)	28½	40	31½	4	8
7.	Bídjuk	288	284	369	941	241	30½	30	39½	4	7
8.	Yángelli	257	277	261	795	276	32½	35	32½	3	6
9.	Bíakum	162	203	260	625	140	26	32½	41½	4	5
10.	Bókari	189	189	204	582	100	32½	32½	35	6	4½
11.	Kábĕrĕ	155	210	195	560	110	27½	37½	35	5	4½
12.	Missanga . . .	89	191	102	382	120	23	50	27	3	3
13.	Bomam	88	131	121	340	72	26	38½	35½	5	2½
14.	Hausa	17	9	6	32	22	50	30	20	1	½
		3717	4563	4681	12961	3368	28½	35	36½	3,85	100

*) Hierbei sind teilweise die Türen bzw. Eingänge gezählt, da die großen Hütten oft im Innern geteilt sind.

Anlage 3.

SPRACHLICHE ÜBERSICHT.

ˊ = betonte Silbe. — ¯ = Dehnungszeichen. — ˘ = kurz. — ˘˘ = ganz kurz.

o = *o* geschlossen (Tor, oben). — *o̱* = *o* offen. — *s̆* = weiches, etwas gezischtes *s*. — - oder *ñ* = Nasallaut.

e, i = Anlaut oder Auslaut, ganz kurz. — *d́* = hartes *d*. — ***d*** = *d* mit gehauchtem Zungen-*r*. — ***r*** = s. Erklärung S. 260 des Textes.

f = Mittellaut zwischen *f* und *w*. — *ng* = *ng* in lang. — *ngg* = *ng* in lang mit anschließendem *g*. — *j* = *j* in jemals.

Bagielli	Kissuaheli	Bangalla	Verkehrs-Bangalla	Missanga	Ndsimu-Lissél	Bomam	Deutsch
bődě̊	*moja*	*moko*	*mǫ́kŏ*	*uǫ́ttŏ*	*uótt*	*uǫ́tt*	1
bi̊di̊	*wili*	*mibale*	*mibā́le*	*bĕbå*	*ĕ̊bå*	*ĕ̊bå*	2
bắtă	*tatu*	*misato*	*misáto*	*bĕlā́lĭ*	*ĕ̊lā́l*	*ĕ̊lā́l*	3
bắnå	*nne*	*minei*	*mi̊nĕ*	*bēnå*	*ĕnå*	*ĕnå*	4
***f**úä*	*tano*	*mitano*	*metan*	*bĕtā́n*	*ĕtā́n*	*ĕtán*	5
„ *-tä-bődě̊*	*sita*	*motoba*	*tū́bǫ̆*	*tán-e-uǫ́ttŏ*	„ *-e-uótt*	„ *-e-uǫ́tt*	6
„ - „ *-bi̊di̊*	*saba*	*nsambo*	*mŏ̊ămbĭ*	„ *-e-bĕbå*	„ *-e-bå*	„ *-e-bă*	7
„ - „ *bắtă*	*nane*	*mwambi*	*tān-na-misáto*	„ *-e-bĕlā́lĭ*	„ *-e-lāl*	„ *-e-lā́l*	8
„ - „ *-bắnå*	*kenda*	*libwa*	„ - „ *-mi̊nĕ*	„ *-e-bēnå*	„ *-e-nå*	„ *-e-nå*	9
gbábopä	*kumi*	*jumo*	*kame*	*kame*	*kam*	*kam*	10
„ *-tă-bődě̊*	„ *-na-moja*	„ *-na-moko*	„ *-na-moko*	„ *-nĕ-uǫ́ttŏ*	„ *-ĕ-uótt*	*kam-ĕ-uǫ́tt*	11
„ - „ *-bi̊di̊*	„ - „ *-mbili*	„ - „ *-mbale*	„ - „ *-mibale*	„ *-nĕ-bĕbå*	„ *-ĕ-ĕ̊bå*	„ *-ĕ-bă*	12
„ - „ *-bắtă*	„ - „ *-tatu*	„ - „ *-misato*	„ - „ *-misato*	„ *-nĕ-bĕlā́lĭ*	„ *-ĕ-ĕ̊lāl*	„ *-ĕ-ĕ̊lā́l*	13
„ - „ *-bắnå*	„ - „ *-nne*	„ - „ *-minei*	„ - „ *-mi̊nĕ*	„ *-ne-bēnå*	„ *-ĕ-ĕnå*	„ *-ĕ-nå*	14
„ - „ *-**f**úă*	„ - „ *-tano*	„ - „ *-mitano*	„ - „ *-mitán*	„ *-nĕ-bĕtā́n*	„ *-ĕ-ĕtā́n*	„ *-ĕ-tán*	15
fehlt	„ - „ *-sita*	„ - „ *-motoba*	„ - „ *-tū́bǫ̆*	*kame-ne-tā́n-e-uǫ́ttŏ*	„ *-ĕtā́n-e-uótt*	*kam-e-tán-e-uótt*	16
„	*makumi mawili*	*mituku mibale*	*kā́m-mibā́le*	*măkā́me-bĕbå*	*măkā́m-ĕ̊bå*	*makam-ĕ-bă*	20
„	„ *matano*	„ *mitano*	*kā́metā́n*	„ *-tān*	„ *-ĕtā́n*	„ *-ĕ-tán*	50
„	*mia (arab.)*	*monkama moko*	*metukku*	„ *-kā́mĕ*	„ *-ĕ-kā́m*	„ *-e-kā́m*	100
mŏkǫ́ssŏ	*mtu*	*motu* Pl. *batu*	*mutúm*	*mŭtŭ̊m*		*mutū̊m*	Mann
ŭǫ̊să̆	*mke*	*mwali* Pl. *bali*	*moási*	*mŏmá*		*mŏmå*	Frau
băbå	*baba*	*sanggo* Pl. *bassanggo*	*sánggŏ*	*sa-ngŭámǫ̆*	*sāăgam*	*sā-ăngŭám*	Vater
nnjǫ̊	*mama*	*njanggo* Pl. *banjanggo*	*njánggŏ*	*nja-* „	*njāăgam*	*njā-* „	Mutter
mŏádjolóă	*mtoto mume*	*mwana muke*	*mona-mobale*	*mónă-mŭtúm*	*mónjil*	*mo-mutū̊m*	Sohn
bálĕŭǫ̊să	*mtota mKe*	„ *mume*	„ *-moásé*	„ *-mŏmå*	*mónam*	„ *-mŏmå*	Tochter
nndå	*njumba*	*ndako*	*dako*	*njăbǫ̊*	*njā*	*ndja*	Haus
ngbå	*mji, kijiji*	*mboka*	*boka*	*dā́ĭ*	*dā̊l*	*dāl*	Dorf
ng-gǫ̊	*maji*	*mai*	*mā́ĭ*	*mädíbŏ*	*mădū̊*	*dīb*	Wasser
ñä	*moto*	*moto*	*mǫ́ttŏ*	*dú̊*	*dú̊*	*dú̊*	Feuer
bákǫ̆	*jua*	*mwese, moi*	*tánggŏ*	*näsǫ̊*	*dúŏ*	*djū́ĕs*	Sonne
pă̆	*mweri*	*nsongge*	*sánja*	*mŭĕlĭ*	*bákŭå*	*bákŭå*	Mond

Kunabembe	Bumbon	Ndsime b. Lomie	Njem b. Lomie	Makka	Jaunde	Deutsch
ŭắtt	*gŭắtt*	*nggŭắtt*	*nggŭắtt*	*ŭwút*	*fōg*	1
ĕbằ	*ĕbằ*	*mbă*	*mbă*	*biba*	*bă*	2
ĕlằl	*ĕlằl*	*läl*	*läl*	*bilāl*	*bilá*	3
ĕnằ	*enằ*	*bĭnằ*	*ennā́*	*bínā*	*bĭnjĭ*	4
ĕtắn	*ĕtắn*	*bĭtắn*	*tän*	*bitān*	*bitán*	5
tän-ē-ŭắtt	*tän-e-gŭắtt*	*tắn-e-ngguắtt*	*tōbồ*	*dschōb*	*bísămmán*	6
„ *-ē-bằ*	„ *-ĕbằ*	„ *-mĕ-ba*	*sāngwbằ*	*tĕwä*	*sangba*	7
„ *-ē-läl*	„ *-ĕlằl*	„ *-mĕ-lāl*	*mŭōm*	*mŏŭmb*	*mŏŭm*	8
„ *-ē-nằ*	„ *-ĕnằ*	„ *-mĕ-nằ*	*ebū*	*bĭŏ*	*ĭbū*	9
kām	*kam*	*kam*	*kām*	*kām*	*ằŭóm*	10
kắm-nă-ŭắtt	„ *-na-guắtt*	*kắm-ne-ngguắtt*	*kām-lắ-guắtt*	*kắm-nă-ŭmút*	„ *-ma-djá*	11
„ *-nĕ-bằ*	„ *-ne-bằ*	„ *-ne-ba*	„ *-lắ-bebá*	„ *-nă-biba*	„ *-ma-bĕbằ*	12
„ *-nĕ-läl*	„ *-ne-lằl*	„ *-ne-läl*	„ *läbe-läl*	„ *-nă-bilal*	„ *-ma-bilá*	13
„ *-nĕ-nằ*	„ *-ne-nằ*	„ *-ne-na*	„ *läbe-nằ*	„ *-nă-bínā́*	„ *-ma-bĭnjĭ*	14
„ *-nĕ-tắn*	„ *-ne-tắn*	„ *-ne-tän*	„ *läbe-tän*	„ *-nă-bitắn*	„ *-ma-bitán*	15
„ *-nĕ-tän-ĕ-ŭắtt*	„ *-ne-tän-na-gŭắtt*	„ *-ne-nguắtt*	„ *lä-tōbồ*	„ *-nă-dschōb*	„ *-ma-bísammăn*	16
măkắmem-ba	*makám-ĕ-bằ*	*măkắmĕbằ*	*măkắmĕbằ makāmetän* oder	*măkámĕbằ*	*mằŭsóm ebằ*	20
măkắme-tắn	„ *-ĕ-tắn*	*măkắmĕtắn*	*mowū́mĕtắn makāme-kām* oder	*măkắmebbĭtắn*	„ *ĕtán*	50
ntiĕt	*ndĭĕtt*	*ntắt*	*mŏwū́mĕkắm*	*tắtŭngwút*	*entāt*	100
njồmăm	*njŏmắm*	*mu***d***um*	*mo***d***úm*	*mutúm*	*fám*	Mann
mĕằlắm	*mĕằlắm*	*mómă*	*mómă*	*mŭdằ*	*mĭnnĭnggă*	Frau
sōŏg	*sā-nggŭắm*	*da*	*ddă*	*dằ*	*tádĕmā́*	Vater
nōŏg	*njắngĕ-* „	*ájĕ*	*ājồ*	*ja*	*njémă*	Mutter
mŏằ-mŭtū́m	*mōằ-mu-tŭ́m*	*mŏằ-mu***d***um*	*ma-mo***d***úm*	*moa-mŭtŭ́m*	*mónĕwóm*	Sohn
„ *-mŏmằ*	„ *-mŏmằ*	„ *-mồmă*	„ *-mōmằ*	„ *-mŭdá*	*nggŭásăm*	Tochter
ndjō	*njā*	*mbäd*	*mbā***r**	*enjöb*	*ndă*	Haus
dāl	*dằl*	*kŭátt*	*ngguá***r**	*dönj*	*ajă*	Dorf
dīŭ	*mădīŭ*	*díbbe*	*mädibbe*	*medjibbe*	*méndib*	Wasser
dŭ̉	*dŭ̉*	*sí-ằ*	*shī-ằ*	*kutá*	*nduan*	Feuer
djūĕs	*mŭằ*	*ndjūhă*	*djūhằ*	*mŏásō*	*mos*	Sonne
bákŭằ	*ằlŭŭm*	*bắkŏă*	*bắkŏă*	*enkunj*	*nggŭón*	Mond

Bule	Kaka	Jangere	Bangandu	Bertua	Sanaga	Deutsch
fōg, djía	*wắttă*	*bắrĕ*	*síkino*	*ndang*	*pŏ̓*	1
báj	*ĕbắ*	*bísĭ*	*wắĕlĭ*	*bṻă*	*bibắ*	2
lá	*táti*	*vŏ̓tă*	*wắtắ*	*tárr*	*bilắ*	3
njíĕn	*ínnĭ*	*vánă*	*wănắlĭ*	*nárr*	*bi̓nă*	4
tán	*tan*	*mǘndŭ*	*mṓrŏ̓*	*mō̧rŏ*	*bitán*	5
sámmăn	*tan-djo̧-wättä*	*mắnĕ-bắrĕ*	„ *-duko-síkinó*	*mo̧ro-sangga-ndang*	*bísammắn*	6
sángba	„ *-djo̧-ebá*	„ *-bísĭ*	„ *-duko-wắĕlĭ*	„ *-sangga-bṻa*	*sắngbă*	7
mṓŭm	„ *-djo̧-táti*	„ *-vŏ̓tă*	„ *-duko-wắtắ*	„ *-sangga-tarr*	*mĕ̓ăm*	8
i̓bṻ	„ *-djo̧-ínnĭ*	„ *-vánă*	„ *-duko-wănắli*	„ *-sangga-narr*	*ĭbṻ*	9
ắŭóm	*kắmŏ*	*mō̧rō̧vŏ̓*	*bŭ̓kŏ*	*bŭ̓kŏ*	*dúm*	10
„ *-ma-djía*	„ *-djo̧-wättä*	„ *mang-bắrĕ*	*buko-duko-sikino*	*buko-sangga-ndang*	*dúm-ne-fudu*	11
„ *-ma-baj*	„ *-djo̧-ebắ*	„ *mang-bísi*	„ *-duko-wắeli*	„ *-sangga-bua*	„ *-ne-bibắ*	12
„ *-ma-la*	„ *-djo̧-táti*	„ *mang-vŏ̓tă*	„ *-duko-wata*	„ *-sangga-tarr*	„ *-ne-bilắ*	13
„ *-ma-bínjĭn*	„ *-djo̧-ínni*	„ *wang-vánă*	„ *-duko-wanali*	„ *-sangga-narr*	„ *-ne-bi̓na*	14
„ *-ma-bitán*	„ *-djo̧-tan*	„ *mang-mǘndŭ*	„ *-duko-moro*	„ *-sangga-mo̧ro*	„ *-ne-bitán*	15
„ *-ma-bísămmắn*	„ *-djo̧-tan-djo̧-wättä*	„ *mang-mane-bare*	*buko-moko-moro duko-sikino*	„ *-sangga-mo̧ro-sangga-ndang*	„ *-ne-bisamman*	16
mắŭóm ĕbáj	*kắmŏbắ*	*bŭ̓bŭắ*	*măkŏ-wäeli*	*búbŭắ*	*itchina*	20
„ *ĕtán*	*kắuŏtán*	*mórrko̧̓*	„ *-moro*	*būmō̧̓rŏ*	*bitchi̓na beba ne dum*	50
entắt	*gŏ̓maī wättä*	*gŏ̓mā̓ī*	*mako-moro-mako-moro*	*gŏ̓mā̓ī*	*ntät*	100
fám	*mbām*	*buli*	*jĕ̓ŭwĕ̓*	*bṻrĭ*	*mŏ̓t*	Mann
mínnĭnggắ	*njắrì*	*bōkŏ̓*	*jéko*	*bōkŏ̓*	*mŭnggắ*	Frau
tătĕ̓	*sắngbă*	*da*	*díbafắ*	*da*	*dărắ*	Vater
nánnĕ	*ắĭ oder njắ-angbắ*	*nakom*	*dínanắ*	*na*	*nă*	Mutter
mónĕwóm	*mónŭmbám*	*bĕ-buli*	*bímbe-ŭĕ̓*	*bä-bṻri*	*mŏ̓n*	Sohn
nggŭádjăm	*mómŭm njắri*	*bĕ-bōkŏ̓*	„ *-kŏ̓*	*bä-bókŏ*	„ *-munggắ*	Tochter
ndă	*tŭ̓*	*tṻă*	*gắlă*	*tṻa*	*ndă*	Haus
dja	*járrĭ*	*lĕ̓*	*lĕ̓*	*llĕ̓*	*epák*	Dorf
méndib	*mórŭgŭ̓*	*nggúngŭ*	*lĭ̓*	*lĭ̓*	*mendjún oder ussŏ̧̓*	Wasser
nduan	*dítắ*	*wŭówŏ̓*	*ŭĕ̓*	*uắj*	*ndŏ̓n*	Feuer
viĕ̓n	*ijéso̧*	*wuĕ̓sē*	*sŭĕ̓*	*nắsĕ*	*fĭắīⁿ*	Sonne
n-gón	*nggŏ̓ndĕ*	*njắnsĕ̓*	*búnggŏ*	*njángăsĕ̓*	*n-gonde*	Mond

Bassa (östlich Edea)	Bakoko (westlich Edea)	Malimba	Duala	Batanga	Akkra	Hausa	Deutsch
jắtằ	*jằ*	*ewǫ̆̉*	*ewǫ̆̉*	*jǫ̆ǫ̆̉*	*ékŏ*	*daia*	1
bibá	*bebằ*	*bebá*	*bebá*	*bebá*	*énjŏ*	*biu*	2
bắă	*behắⁿ*	*belắlo*	*belắlo*	*belắlŏ*	*ĕtằ*	*uku*	3
biná	*bĕnằ*	*benĕi*	*bínĕ*	*benắi*	*éjuẻ*	*fudu*	4
bitán	*betằn*	*betắno*	*bitắn*	*betắno*	*ĕnĕmŏ*	*bier*	5
bisắma	*besámmă*	*mutốba*	*mutȯba*	*ntốba*	*ĕgba*	*shidda*	6
bisắmbök	*nsămbȯa*	*sắambằ*	*sắămbằ*	*ĕmbŭắĕdí*	*gbắgŏ*	*bắkoi*	7
dúém	*mȯăm*	*lǫ̆ŏmbi*	*lǫ̆ŏmbé*	*lóŏmbi*	*gbắnjŏ*	*tákoš*	8
bǘŭ	*ébu*	*díbōá*	*díbŏá*	*dĭbōằ*	*nắŭm*	*tắră*	9
djŭm	*djǘm*	*djúm*	*dŭm*	*djum*	*njúngmă*	*gȯma*	10
djum-bog-jata	*djum-la-já*	*djum-n-ewǫ́*	*dum-n-ewǫ*	*djum-na-jǫ̆ǫ̆̉*	„ *-ka-ékomẻ*	„ *-sha-daia*	11
„ *-bog-ĕbá*	„ *-la-beba*	„ *-na-beba*	„ *-na-beba*	„ *-na-beba*	„ *-ka-ĕnjó*	„ *-sha-biu*	12
„ *-bog-ắă*	„ *-la-behánⁿ*	„ *-na-belalo*	„ *-na-belabo*	„ *-na-belalo*	„ *-ka-etằ*	„ *-sha-uku*	13
„ *-bog-ena*	„ *-la-bena*	„ *-na-benei*	„ *-na-bíne*	„ *-na-benắi*	„ *-ka-éjuẻ*	„ *-sha-fudu*	14
„ *-bog-etán*	„ *-la-betan*	„ *-na-betano*	„ *-na-bitắn*	„ *-na-betano*	„ *-ka-ĕnemo*	„ *-sha-bier*	15
„ *-bog-sáma*	„ *-la-besắmmă*	„ *-na-mutōba*	„ *-na-mutoba*	„ *-na-ntốba*	„ *-ka-ĕgba*	„ *-sha-shidda*	16
mūmằ	*mǘm-mba*	*moằba*	*mŏắbằ*	*mabǘmaba*	*njingménjo*	*ashiriu* oder *lass*	20
mūmằtăn	„ *-etán*	*moátáuŏ*	*mŏằtan*	*mabúmătắno*	*njingbuĕnemo*	*hamsin*	50
mbȯkŏ	*ebǫ̆go*	*ebúja*	*ebúja-ewo*	*ebŭẻjă*	*ílafá*	*darī*	100
mǘt	*mǘt*	*móto*	*mótu*	*mốtŏ*	*nữ*	*miji* (Pl. *maza*)	Mann
mǘtāă	*midika*	*múto*	*múto*	*ndítŭ*	*ⁱjǘ*	*matshe (mata)*	Frau
sánggo	*etánge*	*títă*	*títă*	*ắăngguằ*	*atá*	*uba*	Vater
njắn	*jánge* oder *íjă*	*iji*	*íjŭ*	*īnă*	*áŭwȯ*	*uwa*	Mutter
man-mulúm	*mŏn*	*mǘna*	*mǘna-mŏmé*	*ná-mŏnío*	*ibinǘ*	*dā (yaya)*	Sohn
„ *-mutaằ*	*móna-mindíka*	„ *-mútǫ́*	„ *-n-gónderi*	*ná-ndítŭ*	*ibijǘ*	*ya (yaya)*	Tochter
ndắb	*ndā*	*ndắbo*	*ndắbŏ*	*ndắbŏ*	*šíă*	*gida*	Haus
ᵉ̆nKong	*nkong*	*mutíndi*	*múndĭ*	*mbȯă*	*mắni*	*gari, ungua*	Dorf
matíb	*mĕndím*	*madíbba*	*mădíbbă*	*madiĕĕbằ*	*njŏ̉*	*rua*	Wasser
gːē̆ (wie *g* in wenig)	*nsắn*	*wē̆ja*	*wŭẻjă*	*wē̆jă*	*llằ*	*wuta*	Feuer
giánggā	*vắngga*	*wē̆j*	*wuē̆*	*wē̆ĭj*	*pǚ*	*rắuā*	Sonne
sǘŭng	*súng*	*mǫ́dĕ*	*mǫ́di*	*n-gndă*	*njṓdjĕlle*	*wóta*	Mond

ZUSAMMENSTELLUNG VON GEBURTEN. Anlage 5.

Häuptling	Alter (Jahre)	Weib Nr.	Geburten	Knaben lebend	Knaben gest.	Mädchen lebend	Mädchen gest.	Weiber gestorben	Kinder lebend	Weiber lebend	Kinder lebend
Nggum	25	1	1	1	—	—	—	1	1	1	1
		2	—	—	—	—	—	—	—		
Sula..	33	1	3	2	—	1	—	—	3	4	6
		2	3	1	—	1	1	—	2		
		3	1	1	—	—	—	—	1		
		4	—	—	—	—	—	—	—		
Sab	30	1	—	—	—	—	—	—	—	3	4
		2	3	3	—	—	—	—	3		
		3	2	—	1	1	—	—	1		
		4	—	—	—	—	—	1	—		
Éŭwĕd......	30	1	1	—	—	1	—	—	1	3	2
		2	1	—	—	1	—	—	1		
		3	-	—	—	—	—	—	—		
Beabom .. .	38	1	4	2	—	1	1	1	3	2	10
		2	5	2	—	2	1	1	4		
		3	3	2	—	1	—	—	3		
		4	—	—	—	—	—	—	—		
Bangoi	32	1	1	—	—	1	—	—	1	4	2
		2	4	1	3	—	—	—	1		
		3	—	—	—	—	—	—	—		
		4	—	—	—	—	—	—	—		
Übertrag:		21	32	15	4	10	3	4	25	17	25
Übertrag:		21	32	15	4	10	3	4	25	17	25
Njombo. ...	30	1	2	1	—	1	—	—	2	3	2
		2	—	—	—	—	—	—	—		
		3	—	—	—	—	—	—	—		
Kala	33	1	1	—	—	1	—	—	1	4	1
		2	—	—	—	—	—	—	—		
		3	—	—	—	—	—	—	—		
		4	—	—	—	—	—	—	—		
Mongunda ..	45	1	3	—	2	1	—	1	1	1	2
		2	1	—	—	—	1	1	—		
		3	1	1	—	—	—	—	1		
Mendum....	40	1	4	—	—	2	2	—	2	7	5
		2	2	1	—	1	—	—	2		
		3	2	1	—	—	1	—	1		
		4	1	—	1	—	—	—	—		
		5	—	—	—	—	—	—	—		
		6	—	—	—	—	—	—	—		
		7	—	—	—	—	—	—	—		
10 Häuptlinge	Durchschnitt 34 Jahre	38	49	19	7	16	7	6	35 = 70%	32	35

ZUSAMMENSTELLUNG VON WEIBERN UND KINDERN IN MONO- UND POLYGAMIE. Anlage 6.

Aus der Statistik III A geht hervor, daß 21½% der erwachsenen Männer nicht verheiratet sind, und zwar bezeichnender Weise bei den Sudanstämmen nur 17%, bei den Bantu dagegen 24%. Der bedeutende Prozentsatz erklärt sich, wie schon an anderer Stelle ausgeführt, damit, daß die jungen Leute nicht in der Lage sind, ein teures Weib zu kaufen. 48% der männlichen Bevölkerung besitzen nur je ein Weib (B. 44½%, S.[1]) 54%), 21% besitzen zwei Weiber (B. 21½%, S. 20½%) und nur 9% besitzen mehr als zwei Weiber (B. 10%, S. 8½%), so daß Mono- und Bigamie die weitaus vorherrschenden Formen sind. Mit der eigentlichen Vielweiberei ist es also nicht so schlimm.

Ganz auffallend ist in III B, daß 42½% (B. 41½%, S. 43½%) der Männer nicht ein Kind besitzen. Nach Abrechnung der 21% (B. 24%, S. 17%) Nichtverheirateter ergibt sich, daß 21% (B. 17½%, S. 26½%) der verheirateten Männer Nachkommenschaft nicht haben, was teilweise auf starke Inzucht und wohl auch Impotenz deuten kann.

Eine Hauptursache liegt bei den Weibern, denn die allgemeine Geburtenziffer ist gering und ferner haben 14% (B. 12%, S. 17½%) der in Monogamie lebenden Weiber überhaupt nicht geboren bezw. keine lebenden Kinder. Totgeburten wurden nur vereinzelt, Fehlgeburten niemals genannt; genaue Erhebungen hierüber konnte ich nicht anstellen. Bei den in Polygamie lebenden konnte ich den Prozentsatz nicht ermitteln, doch dürfte er höher sein, so daß insgesamt ca. 35% Weiber nicht geboren haben.

Die unter III D genannten Ziffern beweisen, daß die prozentuale Geburtsziffer der in Monogamie lebenden Weiber höher ist als in Polygamie, und zwar gebären die ersteren 15½% mehr als die letzteren. Hieraus geht hervor, wie notwendig es im Interesse der Bevölkerungszunahme ist, geregelte Eheverhältnisse zu schaffen.

1) B. = Bantu; S. = Sudan.

I. SUDANSTÄMME.

Es wurden gezählt:	Männer	Weiber	Kinder	Total
Bangandu	383	567	463	1413 Köpfe
Kaka	333	400	421	1154 "
Jangere	257	277	261	795 "
Bokari	189	189	204	582 "
	1162	1433	1349	3944 Köpfe

A. Es haben Weiber	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Stamm Bangandu	60	168	94	40	16	3	2	—	—	—
" Kaka	26	233	58	14	1	1	—	—	—	—
" Jangere	60	131	55	9	1	1	—	—	—	—
" Bokari	54	93	32	8	2	—	—	—	—	—
Zahl der Männer	200	625	239	71	20	5	2	—	—	—
	= 17 %	54 %	20½ %	6 %	2½ %					

Zusammen: 1162 Männer haben 1433 Weiber.

B. Es haben Kinder	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Stamm Bangandu	170	83	53	46	21	8	2	—	—	—
" Kaka	121	71	87	40	14	—	—	—	—	—
" Jangere	122	58	45	20	7	5	—	—	—	—
" Bokari	90	39	33	14	10	2	—	1	—	—
Zahl der Männer	503	251	218	120	52	15	2	1	—	—
	= 43½ %	21½ %	19 %	10 %	6 %					

Zusammen: 1162 Männer haben 1349 Kinder.

C. In Monogamie lebende Weiber haben Kinder	—	1	2	3	4	5	
Stamm Bangandu	81	38	23	20	5	1	168 Weiber
" Kaka	87	55	61	25	5	—	233 "
" Jangere	54	43	24	7	2	1	131 "
" Bokari	29	30	24	5	4	1	93 "
	251	166	132	57	16	3	625 Weiber haben zusammen 680 Kinder
	= 40 %	27 %	21 %	9 %	3 %		

251 Weiber ohne Kinder — 364 Weiber mit 680 Kindern.

D. Es haben somit		Weiber		Kinder
	in Monogamie lebend	251 (17½ %)	Weiber	— (—) Kinder
		374 (26 %)	"	680 (51 %) "
	in Polygamie lebend	808 (56½ %)	"	669 (49 %) "
	Insgesamt:	1433 Weiber		1349 Kinder.

In Monogamie gebärt ein Weib 1,088
In Polygamie " " " 0,828
Differenz 0,260 = 24 % plus zugunsten der Monogamie.

II. BANTUSTÄMME.

Es wurden gezählt	Männer	Weiber	Kinder	Total
Missanga	89	191	102	382 Köpfe
Ndsimu	170	285	194	649 „
Bomam	88	131	121	340 „
Kunabembe	620	661	739	2020 „
Bumbon	503	657	784	1944 „
Bidjuk	288	284	369	941 „
Biakum	77	93	125	295 „
Besom	334	362	424	1120 „
	2169	2664	2858	7691 Köpfe

A. Es haben Weiber	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Stamm Missanga	10	26	25	13	7	4	2	1	—	1	—
„ Ndsimu	20	66	53	21	5	4	—	—	—	—	1
„ Bomam	15	38	18	12	4	1	—	—	—	—	—
„ Kunabembe	182	280	113	30	11	3	1	—	—	—	—
„ Bumbon	117	210	118	32	19	4	2	1	—	—	—
„ Bidjuk	87	137	51	8	4	1	—	—	—	—	—
„ Biakum	18	32	23	2	1	1	—	—	—	—	—
„ Besom	68	185	69	9	3	—	—	—	—	—	—
	517	974	470	127	54	18	5	2	—	1	1
	= 24%	44½%	21½%	6%	4%						

Zusammen: 2169 Männer haben 2664 Weiber.

B. Es haben Kinder	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Stamm Missanga	40	24	16	4	1	—	1	—	3	—	—	—
„ Ndsimu	80	30	34	12	10	4	—	—	—	—	—	—
„ Bomam	42	15	10	10	6	3	—	—	1	1	—	—
„ Kunabembe	282	129	100	67	22	13	3	1	—	—	2	1
„ Bumbon	196	93	85	60	33	20	7	6	2	1	—	—
„ Bidjuk	124	57	56	28	14	4	2	—	1	—	2	—
„ Biakum	28	15	12	14	3	3	—	1	—	—	1	—
„ Besom	111	89	86	32	14	1	1	—	—	—	—	—
	903	452	399	227	103	48	14	8	7	2	5	1
	41½%	21%	18%	11%	8½%							

Zusammen: 2169 Männer haben 2858 Kinder.

C. In Monogamie lebende Weiber haben Kinder	—	—	1	2	3	4	5
Stamm Missanga	26 Weiber	12	11	2	1	—	—
„ Ndsimu	66 „	39	14	9	4	—	—
„ Bomam	38 „	19	10	6	2	1	—
„ Kunabembe	280 „	86	100	56	28	6	6
„ Bumbon	210 „	73	57	41	30	7	2
„ Bidjuk	137 „	35	48	45	6	2	1
„ Biakum	32 „	10	10	5	5	2	—
„ Besom	185 „	39	76	56	14	—	—
	974 Weiber	313	326	220	90	16	9
		= 32%	33%	23%	9%	3%	

313 Weib. ohne Kind. 661 Weiber mit 1145 Kindern.

D. Es haben somit

		Weiber	Kinder
in Monogamie lebend	313 (12%)	Weiber	— (—) Kinder
	661 (25%)	„	1145 (40%) „
in Polygamie lebend	1690 (63%)	„	1713 (60%) „
Insgesamt:	2664 Weiber		2858 Kinder.

In Monogamie gebärt ein Weib 1,175
In Polygamie „ „ „ 1,014
Differenz: 0,161 = 14% plus zugunsten der Monogamie.

III. ÜBERSICHT ÜBER BANTU- UND SUDANSTÄMME.

Es wurden gezählt	Männer	Weiber	Kinder	Total
Sudan	1162	1433	1349	3944 Köpfe
Bantu	2169	2664	2858	7691 „
	3331	4097	4207	11637 Köpfe

A. Es haben Weiber	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Sudan	200	625	239	71	20	5	2	—	—	—	—
Bantu	517	974	470	127	54	18	5	2	—	1	1
	717	1599	709	198	74	23	7	2	—	1	1
	21½%	48%	21½%	6%	3%						

Zusammen: 3331 Männer haben 4097 Weiber.

B. Es haben Kinder	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Sudan	503	251	218	120	52	15	2	1	—	—	—	—
Bantu	903	452	399	227	103	48	14	8	7	2	5	1
	1406	703	617	347	155	63	16	9	7	2	5	1
	42½%	21%	18½%	10½%	7½%							

Zusammen: 3331 Männer haben 4207 Kinder.

C. In Monogamie lebende Weiber haben Kinder	—	0	1	2	3	4	5
Sudan	1433 Weiber	251	166	132	57	16	3
Bantu	2664 „	313	326	220	90	16	9
	4097 Weiber	564	492	352	147	32	12
		= 35%	31%	22%	9%	3%	
		564 Weiber ohne Kinder	1035 Weiber mit 1825 Kindern.				

D. Es haben somit					
	in Monogamie lebend	564 (14%)	Weiber	— (—)	Kinder.
		1035 (25%)	„	1825 (43½%)	„
	Zusammen:	1599 (39%)	„	1825 (43½%)	„
	in Polygamie lebend	2498 (61%)	„	2382 (56½%)	„
	Insgesamt:	4097 Weiber		4207 Kinder.	

In Monogamie gebärt ein Weib 1,141
In Polygamie „ „ „ 0,953

Differenz: 0,188 = 15½% zugunsten der Monogamie.

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND IV

MIT 260 ABBILDUNGEN UND
3 KARTENSKIZZEN IM TEXT SOWIE 1 TAFEL

BTG

LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1914



ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN

INHALTS-VERZEICHNIS.

KLEINERE MITTEILUNGEN.

MUSEUMS-NOTIZEN.

TAFEL-VERZEICHNIS.

KARTENSKIZZEN IM TEXT.

REGISTER.

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND IV HEFT 1



LEIPZIG UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

1913

DAS BAESSLER-ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE

erscheint in zwanglosen Heften, von denen 6 einen Band von ca. 36 Druckbogen zum Preise von 20 Mark bilden. Einzeln sind die Hefte zu einem je nach dem Umfang bemessenen, etwas erhöhten Preise käuflich.

Das Baessler-Archiv ist bestimmt für Arbeiten aus allen Gebieten der Völkerkunde mit Ausnahme der reinen Linguistik und physischen Anthropologie. Seine Hauptaufgabe ist die wissenschaftliche Beschreibung und Verwertung des in den deutschen Museen aufgespeicherten Materials nach seiner kulturgeschichtlichen und technologischen Bedeutung, doch werden auch soziologische, mythologische, kunst- und religionsgeschichtliche Themata berücksichtigt, soweit sie zur Erklärung von Museumssammlungen beizutragen geeignet sind. Dementsprechend ist eine reichliche Ausstattung mit Abbildungen vorgesehen.

Das Honorar beträgt 80 Mk. für den Bogen von 8 Seiten;
außerdem erhalten die Mitarbeiter 50 Sonderabzüge.

Redaktionelle Sendungen, Zuschriften und Anfragen sind zu richten an den Redakteur
Dr. P. EHRENREICH, BERLIN W. 30, HEILBRONNER STRASSE 4.

Für umfangreichere wichtige Arbeiten werden nach Bedarf

BEIHEFTE

ausgegeben, die besonderen Vereinbarungen unterliegen, und den Abonnenten zu einem Vorzugspreise geliefert werden.

I. BEIHEFT:

SPRICHWÖRTER UND LIEDER AUS DER GEGEND VON TURFAN

Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste von

ALBERT VON LE COQ

Mit 1 Tafel. [100 S.] 1911. Geheftet M. 9.—, für Abonnenten M. 6.75

II. BEIHEFT:

DIE WAGOGO

Ethnograph. Skizze eines ostafrik. Bantustammes

von HEINRICH CLAUS

Stabsarzt im Infanterie-Regiment Nr. 48, früher i. d. Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika.

Mit 103 Abbild. [IV u. 72 S.] 1911. Geh. M. 8.—, für Abonnenten M. 6.—

III. BEIHEFT:

DIE GOLDGEWICHTE VON ASANTE (WESTAFRIKA)

Eine ethnologische Studie von

RUDOLF ZELLER

Mit 21 Tafeln. [IV u. 77 S.] 1912. Geh. M. 12.—, für Abonnenten M. 9.—

IV. BEIHEFT:

MITTEILUNGEN ÜBER DIE BESIEDELUNG DES KILIMANDSCHARO DURCH DIE DSCHAGGA UND DEREN GESCHICHTE

VON JOH. SCHANZ

[IV u. 56 S.] 1912. Geh. M. 8.–, für Abonn. M. 6.–

BEMERKUNGEN ÜBER TÜRKISCHE FALKNEREI.

VON

ALBERT v. LE COQ.

Die heutigen Bewohner Ost-Turkistans sind im allgemeinen sportmäßigen Körperübungen, die heftige Anstrengungen erfordern, nicht übermäßig ergeben. Ziemlich viel geübt wird der Ringkampf; die jungen Leute der Oasensiedelungen folgen dabei bestimmten schulmäßigen Regeln; jährlich halten sie große öffentliche Wettringen ab, bei denen die Mannschaften der einzelnen Ortschaften gegeneinander kämpfen. Zur Veranstaltung eines solchen öffentlichen Wettkampfes muß die Erlaubnis der Behörden eingeholt werden; in der Oase von Turfan pflegt der König (chinesisch: *wang*) von Luk-Tschun solche Ringkämpfe (*čālïš*, *čēlïš*) zu veranstalten und bei ihnen den Vorsitz zu führen. Die Unparteiischen werden von den Ringern selbst gewählt; der Wang verteilt die aus Hammel- oder Ochsenköpfen bestehenden Preise (zuweilen sollen auch Pferdeköpfe verwendet werden).

Das unter dem Namen „*oγlaq*" in Yärkänd und überhaupt im Westen Ost-Turkistans bekannte Reiterspiel[1]) fehlt in der Oase von Turfan und wahrscheinlich auch in der von Kutschā; es scheint mit Recht von F. v. Schwarz, der es unter dem Namen „*Baiga*" oder „*Kok-buri*" (*kök böri*) erwähnt[2]), als Nationalspiel der nomadischen Kirgisen bezeichnet zu werden und kommt für die Ackerbauer der östlichen Landesteile wohl nicht in Betracht.

Von anderen sportartigen Spielen soll noch der Hahnenkampf vorkommen; man läßt angeblich Haushähne, zuweilen auch Rebhuhn- oder Wachtelhähnchen miteinander kämpfen; wir haben niemals einen solchen Kampf abgerichteter Vögel gesehen.

Von ganz anderer Bedeutung ist die Beizjagd. Sie wird von einem Ende des Landes zum andern mit großem Eifer gepflegt und zwar nicht nur von den Bäks und von den Grundbesitzern (*dähkān*), sondern auch von kleinen Beamten, wohlhabenden Kaufleuten und Ackerbürgern aus den Städten.

Diese ritterliche Jagdart ist in Turkistan von hohem Alter. Ein wahrscheinlich dem 8., wenn nicht dem 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung angehörendes Wandgemälde aus Chotscho (Ïdïqutschährī oder Qara-Chōdscha bei Turfan) zeigt einheimische Fürsten, umgeben von prachtvollem sassanidischem Trinkgerät (die „Weintafel" der Erzählungen aus „Tausend und eine Nacht"?): im Hintergrunde sitzt gravitätisch auf dem Stangensitz ein Paar großer Jagdfalken (wohl Habichte) mit Fesseln.[3]) Ein wahrscheinlich dem 9. Jahrhundert angehöriges Wandgemälde aus dem Kloster Bäzäklik bei Murtuq in der Oase von Turfan enthält ferner eine Jagdszene, in der gezähmte Adler verwendet werden.[4]) Eine Falkenkappe (für einen der kleineren Beizvögel, Fig. 1) fand die dritte Preußische Turfan-Expedition zusammen mit einigen tocharischen und manichäischen Manuskripten in einem kleinen Wächterhüttchen auf der Stadtmauer von Chotscho. Sie ist aus Leder und dürfte vielleicht dem 9. Jahrhundert zuzuschreiben sein.

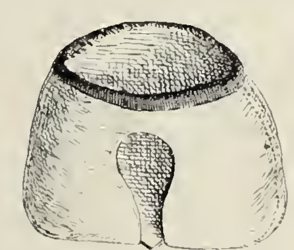


Fig. 1.

1) Vgl. Robert Shaw, Reise nach der hohen Tartarei usw. Deutsch von J. E. A. Martin. Zweite Aufl. Jena, Costenoble 1876.
2) F. v. Schwarz, Turkestan, Herderscher Verlag, Freiburg i. B. 1900, S. 114ff.
3) cf. Grünwedel, Altbuddhist. Kultstätten in Chines. Turkestan, G. Reimer, Berlin 1912, S. 334, 335.
4) cf. A. v. Le Coq, Chotscho, Dietr. Reimer, Berlin 1913, Tafel Nr. 33.

Daß Attila auf seinem Banner einen Habicht (*Astur*) getragen[1]), weist auf die Wertschätzung des Vogels schon in dieser frühen Zeit; in späteren Jahrhunderten finden wir, daß türkische Vornehme häufig die Namen von Falken usw. als Eigennamen tragen z. B. *Toɣan*[2]); bei den Mameluken Ägyptens findet man oft Namen wie *Lāgīn* (= *Lāčīn*), *Aqsunqur, Balaban, Qaraquš*[3]) usw.

Von älteren literarischen Nachrichten über das Vorkommen der Beizjagd wollen wir nur Schotts Angabe[4]) erwähnen, nach der im Jahre 933 der Chaqan der Uiguren dem Kaiser Ming-tsung ein Paar „weiße Falken" (Gerfalken?) als Geschenk übersandte; wir zweifeln nicht, daß die Verwendung gezähmter Raubvögel bei den türkischen Völkern sehr viel älter ist als das früheste unter den hier angegebenen Daten.

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht nicht ohne Bedeutung, daß in England, wo die Falknerei zu allen Zeiten sich großer Beliebtheit erfreut hat, wenigstens einer der zahlreichen *termini technici* der Falkner der türkischen Sprache angehört. Es ist das Wort *yaraq*, das von Col. E. Delmé Radcliffe folgendermaßen erklärt wird. (Encyclop. Brit., sub voce „Falconry"):

„Yarak. An Eastern term, generally applied to shortwinged hawks. When a hawk is „keen, and in hunting condition, she is said to be *„in yaraq"*."

Radloffs Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte gibt folgende Bedeutung: „*yaraq* (A.I., Uig., Dsch., Osm.) Die Passendheit, das Passendsein, die Möglichkeit, die nötige Vorbereitung. (Uig., Dsch.) passend, nöthig." Es ist uns nicht gelungen zu ergründen, wie und wann das Wort in die englische Sprache eingedrungen ist; im Osmanischen scheint das Substantiv in dieser Bedeutung (i. e. als Falknerausdruck) zu fehlen, so daß es vielleicht aus Zentralasien über Indien nach England gekommen ist.[5])

Über die Arten der von den Türken zur Beizjagd gezähmten Vögel gibt es zwar Nachrichten, die uns viele Namen überliefern, es ist aber schwierig festzustellen, welche Vögel unter diesen Namen verstanden werden, weil einmal die eingeborenen Falkner keine guten Ornithologen sind und dann auch derselbe Name an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten nicht denselben Vogel zu bezeichnen braucht. Es ist daher kein leichtes Unternehmen, mit den vorhandenen Mitteln festzustellen, welche Vögel unter den überlieferten Namen zu verstehen sind.

Vorhandene Mittel aber sind erstens die von Europäern gemachten Beobachtungen, zweitens die von Orientalen verfaßten Falknereibücher.

Von den Europäern[6]) ist vor allem der genaue und gelehrte deutsch-russische Forscher Pallas zu nennen, dessen Sammlung histor. Nachrichten über die mongol. Völkerschaften, St. Petersburg 1776, I, S. 147 wichtige Angaben über die Beizjagd bei den Nachbarn der mittelasiatischen Türken enthält. Auch Dr. Scully (late Medical Officer, Kàshgar Agency) gibt in R. B. Shaw's Sketch of the Turki Language (extra number to Part I, J. A. S. B.) Calcutta 1880, eine wertvolle Liste türkischer Vogelnamen mit Bestimmungen; endlich haben wir selbst bei unserem Aufenthalt in Ost-Turkistan eine Reihe von Aufzeichnungen und Photographien machen können, deren Veröffentlichung dazu beitragen dürfte, etwas Licht auf diese Fragen zu werfen.[7]) Wir werden diese Aufzeichnungen als Hauptgegenstand dieser

---

1) De Guignes, Histoire générale des Huns, II, S. 297 Anm. 2) In der Form *tuiyun* (und wahrscheinlich auch *taiyun*) kommt dieser Name, von W. Radloff irrtümlich als „eine Würde" erklärt, in den köktürkischen Inschriften der Mongolei vor. 3) Ein *Qaraquš Tigin* kommt auch in einer manichäischen Handschrift aus Chotscho vor. 4) Schott, Zur Uigurenfrage II, aus Abhdlg. d. Kgl. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1875. S. 39. Siehe dort auch Anm. 1 und 3. 5) Nach gütigen Mitteilungen des Herrn E. B. Michell in London kommt das Wort *yaraq* erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in englischen Falknerbüchern vor.

6) Radloffs Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialekte versagt leider meistens.

7) Andere Nachrichten finden sich in folgenden Werken: R. F. Burton, Falconry in the Valley of the Indus, London, van Voorst, 1852; E. B. Michell, Art and Practice of Hawking, London, Methuen & Co., 1900; Lt.-Col. E. Delmé Radcliffe, Notes on the Falconidae used in India; (leider ist diese Abhandlung eines ausgezeichneten Falkners und alten Bekannten uns unzugänglich geblieben). Ein nützliches Werk ist ferner, obwohl es sich nicht mit der Falknerei abgibt, Dr. E. Denison Ross's A polyglot List of Birds in Turki, Manchu and Chinese, Mem. As. Soc. Beng., Vol. II, Nr. 9, Calcutta 1909.



Fig. 2.

Schrift behandeln und, nach kurzer Erwähnung der von uns benutzten, von Eingeborenen verfaßten Bücher über Falknerei, zu ihnen übergehen. Diese von Eingeborenen geschriebenen Bücher sind das in Hammer-Purgstalls bekanntem Werk Falkner-Klee, bestehend in drey ungedruckten Werken über die Falknerey, C. A. Hartleben, Wien 1840, als erster Abschnitt veröffentlichte, Mohammed el-Bardschini's (türkisches) „نامه باز, das ist das Falkenbuch", das dem 14. Jahrhundert angehört; sowie das moderne von Lt.-Col. D. C. Phillott herausgegebene Bāz-nāma-yi-Nāṣirī, A Persian Treatise on Falconry, London, Quaritch, 1908, dessen Verfasser ein Türke aus Azerbaiǧan ist.

Die im heutigen Ost-Turkistan zur Beizjagd verwendeten Raubvögel teilen wir in zwei Gruppen, in solche nämlich, die wir selbst gesehen und zum Teil photographiert haben, und in solche, von denen uns dort erzählt wurde.[1]) Die erste Gruppe umfaßt folgende sechs Vögel, die wir mit allen über sie erhaltenen Nachrichten hier aufzählen.

1. Der Steinadler (*Aquila fulva*)[2]) türkisch gemeinhin *quš* (قوش = Vogel) genannt; hin und wieder hört man (wie auch bei Phillott) neben der Bezeichnung *qara quš*, auch den von den Kirgisen und den Leuten aus West-Turkistan eingeführten Namen *bürgüt, birgüt,* den mein Gewährsmann, im Gegensatz zu allen anderen Quellen, *bïrɣut, burɣut,* بيرغوت[3]) schrieb.

Dieser Gewährsmann war *Maqṣūd*, ein *dōrɣa* (داروغه *dōrōɣa, dārōɣa*) aus dem Yamen des obersten chinesischen Beamten in Kutschā; er war ein eifriger Falkner und besaß dressierte Adler, Habichte und Falken, über deren Verwendung, Abrichtung und Preis er mir die meisten der hier niedergelegten Angaben machte. Den Bericht über die Regeln der Beizjagd mit Adlern erhielt ich dagegen von drei zur Beizjagd ausreitenden Ackerbürgern aus Bāi, die ich auf der Straße antraf, ins Serāi führte und den Bericht niederschreiben und mir diktieren ließ.

---

1) Im Anhang geben wir als dritte Gruppe jene Jagdvögel, von denen wir nur gelesen haben. 2) Es scheint aber noch eine andere Adlerart zu Jagdzwecken gezähmt zu werden; auch Michell erwähnt S. 37 ff. noch mehrere Adler, A. *chrysaëtus,* kirgisisch *kholsan*(?); A. *nobilis, Berkute,* A. *naevia,* kirg. *Kara Gush*; vgl. auch Phillott, S. 30 ff. 3) Shaw, Sketch of the Turki language (auch Scully) schreibt: بورکوت, بیرکوت; Pallas *F. fulvus* = kalm. *bürkut* Roß بورکوت; Radloff *bürküt* (O. T. Kir. Dsch.); *bürgüt* (Tar.).

Die Photographie (Fig. 2) zeigt einen Jagdadler des *Maqṣūd dōrγa*; der Vogel ist (wie auch die folgenden) nach der Photographie von einem Berliner Ornithologen als A. fulva bestimmt worden. Der das Tier tragende Jüngling ist der jüngere Sohn des *Maqṣūd*; ein umgewickelter Schafspelz schützt seinen Arm vor den Fängen des darauf sitzenden Adlers.

In Kutschā verwendet man Beizadler nach *Maqṣūd* zur Jagd auf Wölfe, Gazellen, Füchse und die unter dem Namen *mōluṅg* oder *mōluṅg müšük* bekannten starken pantherähnlichen Katzen verschiedener Art; von der Jagd auf Wildschweine, von der Sir D. Forsyth erzählt[1]), sowie vom Fange des Hirsches mit diesen Vögeln, von dem Atkinson aus Sibirien[2]) berichtet, hatte man keine Kunde. Bei Anwendung der Beize jagen die Reiter in mehreren Paaren und nähern sich dem vorher erspäheten Wilde von verschiedenen Seiten. In angemessener Entfernung wird dem Vogel die Kappe abgenommen, die Fessel gelöst und ihm durch eine Armbewegung das Abfliegen erleichtert; er erhebt sich nicht hoch in die Luft, sondern fliegt unverzüglich dem stets flüchtig werdenden Wilde nach. Sobald er es erreicht hat, schlägt er einen seiner Fänge in die Schwanzgegend ein und greift dem sich erschreckt oder zornig umwendenden Tiere mit dem anderen Fang über die Schnauze. Die Jäger eilen dann schnell herbei und erlegen das Wild durch Lanzenstiche oder Keulenschläge. Zur Jagd auf Vögel werden Adler nicht benutzt.

Ein vollständig gezähmter, zur Jagd auf die genannten Tiere abgerichteter Adler kostet in Kutschā 10–12½ *sär* (35–46 Mk.).

Nach Pallas wird der Adler bei den Kalmüken „entweder zwischen zwei Reutern auf einer „mit Filz überzogenen Stange, oder von einem Mann mittelst eines großen Krückholzes auf „dem Steigbügel getragen und hauptsächlich auf Wölfe oder wilde Ziegen losgelassen."

Die von Shaw mitgeteilte Art der Zähmung des Adlers[3]) ist uns unbekannt geblieben und ist möglicherweise auf ein Mißverständnis zurückzuführen, das den gewöhnlich gut beobachtenden Reisenden irre geführt hat; die Zähmung des Adlers soll in der Gegend von Bāi und Kutschā wenigstens vielmehr so vor sich gehen, wie die hier folgende Beschreibung es schildert – eine Bürgschaft für ihre Richtigkeit vermögen wir nicht zu übernehmen.

قوش نینک قوشلایدورغان نینک قاعیدەسی	*quš nuṅg qušlaidurγan nïṅg qaidäsī*
قوش نینک ینکی اچورما بولوب اناسی بلان	*quš nuṅg yängī ūčurma bōlup ānäsī bīlän*
ارکشیب اویدین اُوچوب تورت بش کون بولغان	*ärgäšip öiyīdin ūčup tört bäš kün bolγan*
کونلاردە اناسی بیلان بر بولوب اوّل توشقان	*küllärdä ānäsī bīlän bir bolup aggäl tošqan*
الیدور ینە برآی نینک ایچیدە اناسی توالکی[4])	*alïdo yēnä bir ainïṅg īčīdä ānäsī tülkī*
الغان نی کوروب یوروب اناسیدیی اورکانیب	*alγannī kōrüp yūrüp ānäsīdin örgänip*
توالکی نیموا الغان وقتیدا تور قوییوب	*tülkīnima alγan waχtīdä tōr qōyup*
توتوب الایمیز تور نینک ایچیکە کبوتر توشقان	*tutup alïmïs tōrnïṅg īčīgä käbūtär tošqan*
باغلاب قیوب (!) یراقدا خبر الیب تورساق	*baγlap qoiyup yīrāqda χabär ēlïp tursaq*

1) Autobiography of Sir Douglas Forsyth, ed. by his daughter, London, Bentley 1887, S. 192.

2) T. W. Atkinson, Oriental and Western Siberia, New York, Harper's, 1858, S. 417.

3) Reise nach der Hohen Tartarei, Jena, Costenoble 1876, S. 133: „In einem der erwähnten Orte zeigte „man mir einen, erst kürzlich gefangenen, schwarzen Adler von der Art, die man „Birkut" nennt und die man „zum Rotwild- und Antilopenfang abrichtet, wie die Falken zum Vogelfang. Man hatte dem unglücklichen Ge„schöpf eine Haube über den Kopf gezogen, es mit Flügeln, Klauen und allem in ein Schaffell eingewickelt, und „dieses Bündel hing (der Kopf nach unten!) während des Marsches am Sattel des Mannes. Diese Behandlung „soll nach ihrer (der Türken) Ansicht die Wirkung haben, den Vogel zahm zu machen!"

4) Der Schreiber bringt öfters ا oder و an, wo es nicht hingehört, so in توالکی, *tülkī*; in ساالساق, *salsaq*; in ـموا, *-ma*: auch schreibt er *aγzī* اغیزی, während unsere Turfanleute immer das ی zwischen غ und ز ausfallen lassen und آغزی schreiben.

تورغه توشوب قالیدور اندین توتوب الیب	*tōrγä tüšüp qalīdō āndīn tutup ēlīp*
قریق[1] کونغیچه کچه کوندوز اوقلاتمای	*qīrq künγīčä käčä kündüs uχlatmai*
کوتوروب یوروب باشیغه توماق کوکوروب (کیکور ?) هر کونده بش	*kötürüp yürüp bäšıγä tumāq[2]) kögürüp (?) här kündä bäš*
سردین بر نوبت کوش بریمیز کوش برکان	*särdin bir nōwät göš bärīmis göš bärgän*
وقتده توماقینی الیب کوشنی کوروب توروب	*waχtdä tumāγīnī ēlīp gōšnī körüp turup*
ییدور کوشنی بر تباق دك نرسه که	*yäᶜīdō gōšnī bir tabaχdäk närsägä*
کیچیك کیچیك فارچه قلیب بر آز سو	*kičik kičik pārčä qīlīp bir az sū*
بیلان قیوب(!) بریمیز بو قریق کوندین	*bīlän qoyup bärīmis bū qīrq kündin*
کین اوچکو(!) نینك اوچا سیغه بر آز کوش باغلاب	*kīīn äčküniṅg ūčasīγa bir az gōš baγlap*
اوّل اوچکونی اون مانکدام یرده توتوب	*aggäl äčkü nī ōn maṅgdam yärdä tutup*
توروب قوشنی قیوب(!) بریمیز	*turup qušnī qoyup bärīmis*
ایکینچی نوبت ده یکرمه مانکدام یرده	*ikinčī nōwättä yigirmä maṅgdam yärdä*
قیوب بریمیز اوچونچی نوبت ده اللیك	*qoyup bärīmis ūčünči nōwättä ällik*
التمیش مانکدام یردین قیوب برساك فرقی	*altmīš mangdam yärdin qoyup bärsäk pärq(ī)*
قیلمای هر قایداق نرسه بوالسه(!)	*qīlmai här qaidāγ närsä bolsä*
چاپسان الیدور اندین کین کیککه	*čapsan alīdō andīn kīīn kīikkä*
ساالساق(!) ما قورقمای الیدور مکر	*salsaqma qorqmai alīdō mēgär*
توالکی نی کورسوموا قورقمای الیدور مکر قوش سمیز	*tülkīnī körsüma qorqmai alīdō mēgär quš sēmis*
بولوب قلیب المایدورغان بولوب قالسه	*bōlup qīlīp almaidurγan bolup qalsa*
بر آز کیکز بلان اوشوقداب قوش نینك	*bir az kigis birlän ōšuqdap qušnuṅg*
اغیزیغه سیلیب توماقینی الیب قویساق	*aγzīγä sēlīp tumāγīni ēlīp qoisaq*
بر مونچه ساعت دین اغیزیدین	*bir munča saᶜatdīn aγzīdīn*
چیقاریب تاشلاب آتیدور اندین کین ینه	*čīqarīp tašlawātīdō āndīn kīīn yenä*
کیك توالکی که ساالساق چافسان	*kīik tülkīgä salsaq čapsan*
الیدور موندین باشقه ایشی یوق	*alīdō mundun bašqa iš(ī) yoq.*

DIE REGEL(N) DER JAGD MIT DEM ADLER.

Zu der Zeit, da 4—5 Tage vergangen sind, seit der (junge) Adler zum ersten Male zum Fliegen gebracht worden, und von seiner Mutter begleitet von seinem Wohnort (Hause, Nest) weggeflogen ist, kommt er ins Einverständnis mit seiner Mutter und fängt zuerst Hasen. Innerhalb eines weiteren Monats sieht er seine Mutter Füchse fangen und lernt (dies) von ihr. Wenn er dann auch Füchse gefangen hat, fangen wir ihn, indem wir Netze aufstellen. Wenn wir im Netz eine Taube oder einen Hasen anbinden und uns in der Ferne spähend aufhalten, fällt er in die Netze.

Dann ergreifen wir ihn und tragen ihn bis 40 Tage lang Tag und Nacht ohne ihn schlafen

---

1) قریغ, قریق ist uns auch in Turfan begegnet.

2) Hier hat der Mann erst *tumāγä* gesagt.

zu lassen umher und setzen ihm die Kappe auf. Täglich einmal geben wir ihm je fünf *sär* Fleisch. Wenn wir das Fleisch geben, nehmen wir ihm die Kappe ab: dann sieht er und ißt.

Das Fleisch geben wir, nachdem wir es auf einem tellerähnlichen Gerät (Gegenstand) ganz klein gemacht und ein wenig Wasser hinzugetan haben.

Nach diesen 40 Tagen binden wir etwas Fleisch auf die Schulter einer Ziege und lassen den Adler (darauf) los, indem wir, beim erstenmal, die Ziege an einem zehn Schritt entfernten Ort festhalten. Beim zweitenmal lassen wir ihn auf (die an einem) zwanzig Schritt entfernten Ort (gehaltene Ziege) los; wenn wir ihn beim drittenmal von einem 50 oder 60 Schritt entfernten Orte loslassen sollten, macht's keinen Unterschied: was immer der Gegenstand sei, schnell wird er ihn nehmen.

Wenn wir ihn dann auf Gazellen loslassen, fürchtet er sich nicht und fängt sie; aber auch wenn er Füchse sehen sollte, fürchtet er sie nicht und fängt sie.

Aber wenn der Adler zu fett und (dadurch) zum Fange untauglich geworden sein sollte und wir dann —?[1]) mit ein wenig Filz zusammen klein schneiden(?), es in des Adlers Schnabel stecken und ihm die Kappe aufsetzen, dann wird er es in einigen Stunden ausstoßen und fortwerfen: wenn wir ihn danach wieder auf Gazellen und Füchse fliegen lassen sollten, wird er sie schnell fangen. — Weiter braucht man mit ihm nichts anzustellen.

2. Der H a b i c h t (*Astur palumbarius*), türkisch in Kutschā und Turfan *qarčïγa* (قرچيغه [*qarïcoγa* = *qara čoγa*?]); bei Hammer *qarčiγai* قرچغاى; bei Radl. II, SS. 20f. und 205, 209 *qarčïγa* (Tel. Kas. Krm.) = *qarčïγai*; *qarčïγai* قارچيغاى (Sag. Ktsch); *qarčïγa* (Tar., قارچيغه Dsch.); *qarčiγai* (Dsch.); *qartzïγa* (Tur. Tob. Bar. Kom.); *qaršïγa* (Kir.): der Habicht. Bei Shaw قارچيغه; bei Ross قارچغا; bei Pallas (Kalm.) *Charzega* (ostmongolisch: *χartsaγai*).

Der erwachsene Vogel in seinem auf dem Rücken bläulichgrauen Federkleid bietet einen prachtvollen Anblick; er wird sehr häufig auch in jüngerem Alter, vor Ablegung des braunen Jugendkleides (Fig. 3*a*), zur Jagd verwendet. Besonders geschätzt ist das Weibchen.

Unter den kleineren Beizvögeln ist der Habicht der beliebteste und dementsprechend wird er fast so hoch bezahlt wie der Adler, nämlich mit 10 *sär* (35 Mk.). Man jagt mit ihm auf Hasen, Gänse, Fasanen, Enten, Tauben, Rebhühner und Lagopusarten (*baγïrtaq, bäγrïltaq*).

Reiher, die besonders in der Gegend von Maralbaschī häufig sind, werden augenscheinlich selten gejagt, wie denn überhaupt die Jagd mit den stärkeren Raubvögeln oft nur des Pelzwerks oder des Wildbrets halber ausgeübt zu werden scheint.

Nur der Habicht trägt eine Schelle (*qongγuruq* قونكغوروق), die an einer seidenen Schnur so um den Hals befestigt wird, daß sie auf dem Rücken auf der von den Flügeln in der Ruhelage gebildeten dreieckigen Fläche ruht. Daß eine Schelle am Fuß befestigt werde, ist nicht berichtet worden.

Der Habicht wird in ähnlicher Art wie der Adler als Junges gefangen und gezähmt; man fängt aber auch oft ältere Vögel und zähmt sie durch Hunger und Schlafentziehung. Das abgebildete Exemplar gehörte dem Maqṣūd und wird von ihm getragen (Fig. 3*b*).

3. Der W a n d e r f a l k e (*Falco peregrinus*) in Kutschā türkisch *lāčīn, lēčīn* (لاچين); bei Radloff *lačïn* لاچين (Osm. Sag. Schor.) der „Falke“; *lačin* (Dsch. O. T.) die (sic!) Falke, eine „Sperberart“ (sic!); bei Pallas: kalmükisch *naatschīn*; bei Ross لاچين *F. peregrinator*; Shaw-Scully identifiziert ihn dagegen mit *F. barbarus*.

Der Wanderfalke wird als Nestling, aber auch ausgewachsen gefangen. In Kutschā verwendet man diesen Vogel zur Jagd auf alle Entenarten, sowie auf Gänse, alle Tauben- und Rebhühnerarten. Er kostet abgerichtet in Kutschā 1 *sär* (3.50 Mk.).

Der abgebildete Vogel (Fig. 4) wird von einem Sohne des Maqṣūd getragen.

---

1) Hier fehlt augenscheinlich ein Wort, vielleicht *göš* das Fleisch.



Fig. 3 *a*.

4. Der Sperber (*Nisus communis*) türkisch *qurγui*, *qïrγui* قورغوی, قیرغوی; bei Phillott *qirγī*, *qirqī*; bei Radl. II, S. 737 *qïrqaw* (Osm. R.) S. 747 eine Habichtart (*accipiter nisus*); *qïrγai* قیرغای (Osm. R.) S. 750 eine Habichtart; *qïrγïi* S. 750 1. (Kar. L. T.) der Habicht, 2. (Kas) *falco nisus* der Sperber, 3. (Kir. Tel.) eine kleine Habichtsart, (die sich gut zur Jagd eignet); *qïrγï* (Dsch. Z.) S. 752 der Sperber, ein Raubvogel (S. S. قیرغی قیوغو); *qurγui* (Tar.) S. 941 eine kleine Falkenart; bei Ross قیرغوی *accipiter nisus*; bei Shaw (vielleicht unrichtig vokalisiert) *qarγai* قرغی; bei Hammer *ferragui* فراغوی und *keragu* p. كراغو. Sein *karakukuschi* قرقوقوشی (S. XI) ist wohl nur falsch vokalisiert für *qïrqū quši*, ebenso wie *ferragui* und *ke-*



Fig. 3 *b*.



Fig. 4.

ragu wohl durch Irrtum entstanden sind. Bei Steingass, Persian Dict., finden sich die Formen *faraghui* فراغوی (see فرغوی) und daneben richtig تیرغوی). Auffallend ist, daß Formen auf ـوی neben solchen auf ـو auftreten, so *qïrγu* neben *qïrγui*, *pïγu* (Phill., Hammer) neben unserem *pïχui, puχui.* Daß *qarčïγai* neben *qarčïγa* auftritt, ist eine verwandte Erscheinung. (Auch *dalwai* = *ṭalba* zeigt das Auftreten des ی.)

Der Sperber wird als vollständig ausgewachsener Vogel in Netzen gefangen und mit den erwähnten Mitteln gezähmt. Man benutzt ihn zur Jagd auf alle Taubenarten, auf die unter dem Namen *čil* bekannte Rebhuhnart, auf Wachteln und alle kleineren Vögel. Er kostet in Kutschā gezähmt 5 *tängä* (rund M. 1.20).

Das abgebildete Exemplar (Fig. 5) wird von dem ältesten Sohne des Maqṣūd getragen — wir machen hier auf die charakteristischen Typen der Männer und Jünglinge aus Maqṣūd's Familie aufmerksam.

5. Der Baumfalke (*Hypotriorchis subbuteo*) türkisch *ǧaγalbai* (جاغالبای); bei Shaw جغلبای; bei Ross جغالمای *ǧaγalmai*; bei Radl. *yaγalbai* (Kūr.) „ein Vogel"; bei Hammer S. XVII und Verz. *kilidsch kuši* قلیج قوشی.

Der abgebildete Vogel (Fig. 6) wurde in Gūma (im Südwesten des Landes) im Herbst 1906 photographiert. Der *ǧaγalbai* wird als Nestling oder als ausgewachsener Vogel gefangen; man benutzt ihn ausschließlich zum Sport, indem man ihn auf Schwalben stoßen läßt. Gezähmt kostet er in Kutschā 1 *tängä* (rund 22 Pf.).

6. Der Turmfalke (*Tinnunculus alaudarius*) türkisch *kökünäk* (کوکوناک); bei Shaw *kurganak* کرکاناک; bei Radl. *kökänäk* (Tar.) „eine Turteltaube" (sic!); bei Ross *kökänäk* کوکنک.

Er wird als erwachsener Vogel gefangen und dient weniger zur Jagd, als zum Vergnügen, da er nach genügender Abrichtung seinem Herrn überallhin, in der Luft schwebend, folgen und auf dessen Wink auf seine Faust zurückkehren soll. Es ist mir nicht berichtet worden, daß man ihn zum Fange auch nur kleiner Vögel benütze.

Die von uns nicht beobachtete, sondern nur vom Hörensagen bekannte Gruppe von Jagdvögeln umfaßt die folgenden; wir fügen alles, was wir über diese Vögel erfahren haben, der

Aufzählung bei. Diese erfolgt wie bei der ersten Gruppe, auch hier nach dem Grade der Wertschätzung:

1. Der *Schunqar*. Nach Angabe unserer Gewährsmänner unter den Türken ist er mit dem *Ïtalγï* identisch, nach Schott[1]) und Pallas (*Schonqar*) sowie nach Col. Phillott (S. 36), aber ist er vielmehr der Gierfalke (*Hierofalco Gyrfalco*). Er wird in Ost-Turkistan ungemein geschätzt, soll aber äußerst selten sein. Sein Preis war dem Maqṣūd unbekannt, soll aber große Summen erreichen.



Fig. 5.

2. *Bārī* (*baḥrī* بحری a.) ist ein hochgeschätzter Beizvogel, den man angeblich auf Reiher (*Ardea cinerea*, *ʿuqār* عقار) Gänse, Enten, den *qara čilān* genannten Vogel, sowie auf Trappen (*doγdur* دوغدور) abrichtet. Sein Preis steigt bis auf 10 *sär* oder 35 Mk. Burton (S. 13) nennt diesen Vogel *Falco calidus*, Phillott dagegen identifiziert ihn (S. 42) mit *F. peregrinus*.
3. *Italγï* (ایتالغی).[2]) Nach Dr. Scully ist dieser Vogel, den er *itälgü*, *aitalgu* ایتالگر nennt, das Weibchen von *Falco Henderson*; in Col. Phillotts Buch (S. 49, 54) aber wird er unter dem Namen *aitalgi* als „nestling of a particular variety of the Saker falcon" beschrieben. Scheich Suleiman Efendi in seinem Wörterbuch schreibt ایتالگر; Hammer S. XVII *otilgu* (*l. ötilgü*) ایتلکر = der Lämmergeier; Ross *italgu* oder *aitalgu* ایتلکر = the Saker falcon; Radl. *itälgi* (Kkir. Kir) ein Raubvogel, der Mäusegeier, Falke; *itälgü* ایتالگر (Dsch. O. T.) = *itälgi*, eine Art Jagdvogel (Calc. Wrt. چرخ) [= Saker Falke], *ötälgü* اوتلکر (Osm. Dsch.) eine Geierart, Lämmergeier. Pallas endlich versteht unter dem kalmük. *itälgö* den „Schweymer"-Falken (*F. lanarius*). Die Angabe Col. Phillotts ist u. E. die richtige; der Vogel dürfte *Falco cherrug*, der Saker-Falke, sein. Man benutzt ihn in Kutschā zum Fange von Hasen, Fasanen und Krähen; der Preis eines abgerichteten Exemplars beträgt dort etwa 2 *sär* = 7 Mk. unseres Geldes.
4. *Puchui* (پخوی). Der Vogel ist vermutlich identisch mit dem *Bighu*, *Peighu*[3]) (بيغو, پيغو) Hammer-Purgstalls, und Col. Phillotts *pīqū*, *pīγū* (*Astur badius*), dem *Shikra* der Inder. Bei Radloff *piγū* پيغو (Dsch.) ein Jagdvogel aus der Ordnung der Habichte (Calc. Wrtr. شکره);

1) Schott, Über die echten Kirgisen; aus den Abh. d. Kgl. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1864, S. 449.

2) Auch hier schrieb mir Maqṣūd die „schwere" Form auf. 3) Die Lesung *Peighu* bei Hammer, *Paighu* bei Vullers (Mirchond, Geschichte der Seldschuken, Gießen 1838, Geschlechtstafel) ist vielleicht besser durch *Bïγu*, *Pïγu*, *Puχui* zu ersetzen.



Fig. 6.

puɣu پوغو (Osm.) die Eule. Seine Beute sind nur kleine Vögel (Sperlinge u. dgl.). Man fängt ihn angeblich als erwachsenen Vogel im Herbst, um ihn für die Wintermonate zu benutzen und gibt ihm im Frühjahr wieder die Freiheit zurück. Da diese Aufzeichnungen im Mai 1906 in Kutschā gemacht wurden, ist uns der Vogel nicht zu Gesicht gekommen. Er ist billig, denn ein gezähmtes Exemplar wird nur mit 3 *tängä* bezahlt. (16 *tängä* = 1 *sär* = ca. M. 3.50).

5. *Turumtai* [تورومتاى; Burton (mit wohl irrtümlicher Vokalisierung)]: *turmati*; Hammer: طرنتاى; Radloff *turumtai* [Kir.; تورومتاى (Dsch. O. T.)] ein kleiner Raubvogel, der Neuntöter (!); Ross *turumtay lāčin* تورومتاى لاچين oder *turum-tay* توروم طاى the merlin). Scully schreibt تورمطاى und identifiziert den Vogel mit dem Merlin, *Lithofalco aesalon*; er fügt hinzu „in India this name is applied to a different species, viz. *Hypotriorchis chicquera*, the Red-headed Merlin." In Kutschā wird er viel zur Jagd auf Lerchen (*tōχai* توخاى) benutzt; er kostet 3 *tängä*. Auch er wird im Herbst als ausgewachsener Vogel gefangen und im Frühjahr wieder freigelassen.

ANHANG.

(Gruppe der uns aus Büchern bekannten Beizvögel).

Atmadscha (آتمجه) oder „*Karaku-Kuschi*" (قرقوقوشى lies vielleicht vielmehr *qïrqu quši*) der Sperber (*Accipiter nisus*), Hammer S. XI und Wörterverzeichnis.

Radloff der Habicht; Pavet de Courteille *épervier*; Hindoglou *épervier;* Youssouf *épervier;* Sami *épervier;* Redhouse *a sparrowhawk.*

Atmadscha ist also wohl nur die osmanische Bezeichnung des *qïrɣuï* der zentralasiatischen Türken.

Bālābān „the passage Saker falcon, *F. cherrug* (Blanford); *F. Sacer* (Jerdon)." Phillott S. 49ff.; 55. Hindoglou *bir kouch*; Radloff eine Sperberart.

Tīqūn „The white goshawk" (Ph. S. 3) „Some Afghan falconers call albinos of any species *taiɣūn* (*tīqūn*)" (Phillott, S. 4 Anm.). Uns scheint das Wort eine dialektische Variante, Ableitung, oder Verstümmelung von *toɣan* (طغان, طوغان) *Tuiɣun* (طويغون) (Hammer S. XII und Verz.) zu sein.

Der Name *tuɣrun*, *toɣrun* kommt in den köktürkischen „Runen"-Inschriften der Mongolei vor, cf. Thomsen, Les inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, S. 207.

Radloff III S. 1424 *tuiɣrun* (تويغرون Dsch. Bar. Kir.) der weiße Falke.

Tilkjan (wohl = *tilgän* تيلكان) nach Hammer S. XII der *Schāhīn* (*F. peregrinator*, Blanford), zugleich aber ebenda mit dem Habicht (*qarčiɣai*) gleichgesetzt. Im „Verzeichnis" aber schreibt H. „(*tilgän*), dschagataisch-Königsfalke (Toghrul)".

Radloff [Tob.] der Geier.

Dschaɣrra (*dschuɣrra*?) oder *Tschaɣrra* (*tschuɣrra*?) (جغره چغره) nach Hammer, Verz. „eine Falkenart".

Burton, Falconry in the Indus Valley, S. 16 erwähnt den Vogel *jugra* (nach Burnes, Cabool) als Weibchen des *Schāh-bāz*, der nach dem von Phillott S. 1 (Anm.) gegebenen Zitat vielleicht mit *Limnaetus Kienerii* identisch ist. Ob das Wort *dschaɣrra* türkisch ist, steht dahin.

Tschakir (چاقر) nach Hammer S. XII und Verz. der Habicht (*Astur palumbarius*). Der Name findet sich nicht bei Phillott (dessen Gewährsmann den Habicht mit den Namen *tīqūn*, *ṭarlān* und *qizil* bezeichnet), ist aber ebenso wie die Namen *Toghrul* und *Pighu* (also wohl nicht *Peighu, Paighu* wie Hammer S. V und wie Vullers schreibt) ein altberühmter türkischer Fürstenname. Der *Ghilwai Tschakir* wird von Hammer S. XV als *Saker* aufgeführt.

Radloff ein grauer Sperber.

Chalur (خالور) (Hammer, Verz. und S. 13) „eine Falkenart".

Dälidschä tuɣan (دلوجه طغان) Hammer, Verz., der Schmerlin.

Ṭarlān (bei Pavet de Courteille ترلان), nach Phillott S. 3 „that variety or race of the common goshawk, that is caught after migration into Persia."

Ṭoɣan (طوغان, طغان). Bei Hammer, Verz. S. 110 „Falke", *tuiɣrun* (طويغرن) ebenda S. XXV unrichtig als Diminutiv aufgefaßt. Bei Radloff III S. 1430 *tuɣan* = *toɣan* „ein Vogel"; S. 1159 *toɣan* (توغان Dsch.) „der Falke"; S. 1706 *doɣan* (طوغان Osm.) „der Falke". (Siehe auch *ṭīqūn*.)

Ṭoɣrul (طغرول) siehe auch oben unter *Tilgän*. Hammer identifiziert S. XVII und im Verz. s. v. *toɣrul* diesen Vogel mit „*F. leucoryphus* (?)". Col. Phillott erwähnt ihn mit der uns unbekannten Vokalisierung „*Ṭuɣral*" auf S. 1 und glaubt ihn mit dem „*Crested Goshawk*" (*Astur trivirgatus*) gleichstellen zu dürfen, was, da sein „*Ṭuɣral*" zu den mit einer gelben Iris versehenen Vögeln gehört, uns richtiger zu sein scheint als Hammers Annahme. Wir haben den Namen im Munde der heutigen Bewohner Ost-Turkistans nie gehört, er kommt aber auf einer größeren Anzahl von uigurischen Stifterbildern aus der alten Zeit (9. Jhdt.?), die wir in Murtuq unweit Turfan gefunden, fortwährend als Männername vor. *Er-Toghrul* der „Mann-Habicht" ist aus der Geschichte der Osmanen männiglich bekannt und ein Blick auf die Geschlechtertafel in Vullers Mirchond zeigt mehrere *Toghrul* genannte Fürsten. Uns erstaunt dies nicht, denn nach unserer Überzeugung sind die Uiguren keineswegs Altaier, sondern mit Seldschuken und Osmanen nahe verwandt.

Qizil nach Phillott S. 3 „the local race of goshawks that breeds in the country, Persia".

FALKNEREIGERÄTE AUS TURKISTAN.

An Falknergeräten sind für den Adler (wie auch für die kleineren Baizvögel) folgende im Gebrauch:

1. Der Sitz (*tuɣur* توغور). Er besteht meist aus einem ca. 60 cm langen Pfahl mit aufgesetztem Querholz (Sitzstange) aus gedrehtem Pappelholz (Fig. 7); man steckt den Ständer einfach in die Erde. Kleinere, aus Eisen gefertigte Ständer mit lederbezogener Quer- oder Sitzstange sollen zuweilen für die kleineren Vögel verwendet werden. Aus Kutschā.

2. Der Handschuh (Turfan *pēlī* فیلی [bei Radloff بهله (Dsch.) vgl. *mäläi*, bei Shaw پالای]) (Fig. 8). Das abgebildete Stück stammt aus Turfan. Es ist aus grobem weißen Leder hergestellt und mit Pelz gefüttert. Der untere Rand ist mit rotem Baumwollband eingefaßt; seine Form bietet nichts Auffallendes. Über dem Handschuh trägt der Adlerjäger ein Schaffell.

3. Die Kappe (*tōmuγá* تومغه; *börk* بورك; *tumāq* توماق [Bāi]). (Fig. 9*a*, *b*.) Sie ist aus Leder angefertigt und mit einem silbernen Aufsatz (*mōχur* موخور) versehen, von dem eine seidene Schnur (*yaγalwur* یاغال بور) herabhängt, auf dem Stirnteil ist eine gepunzte Verzierung angebracht. In Kutschā erworben.

4. Die Fußfesseln (*bāγ* باغ). (Fig. 10). Die wiedergegebene Fußfessel ist aus Leder hergestellt, die Verzierung ist in rotem und grünem Stoff in Ausschnitte eingelegt; die Ringe sind aus verzinntem Eisen. Gemeinhin werden aus Rohleder angefertigte Fesseln verwendet. Kappe und Fesseln unterscheiden sich nur in der Größe, je nachdem sie für Adler oder kleinere Vögel bestimmt sind. Aus Kutschā.

5. Der an den Fesseln befestigte lange Riemen aus (weißlichem Rohleder) *tasma* تسمه oder *uzūn bāγ* اوزون باغ (Fig. 11).

6. Das Federspiel zum Anlocken der Beizvögel, türk. *indäk* ایندك (wenn für Adler, Habicht, *puχui* und *qïrγui*) oder *dalwai* دَلْوی (= ar. طلبه cf. Phillott S. 136 a lure, in India „*ṭabla*"), (wenn für Falkenarten). (Fig. 12.) Es besteht aus zwei Flügeln eines großen Wildvogels, hier der „Brahminy-duck (*Casarca rutila*), türk. *hangγïrt* هانکغیرت, die übrigens den Muhammedanern als unerlaubte Speise gilt.

7. Die Armstütze, *baldaq* بالداق, die meist nur von Adlerjägern benutzt wird. (Fig. 13.) Das Stück stammt aus Turfan, wo es (wie auch die Handschuhe Fig. 8, die Habichtkappe Fig. 9*c*[1] *u.* [2]) von der Ersten Expedition erworben wurde; Herr Prof. Grünwedel hat mir diese Gegenstände dankenswerterweise zur Publikation überlassen. Die Stütze besteht aus zwei leicht gebogenen, starken Hölzern, deren untere Enden durch Rohlederriemen miteinander verbunden sind, während ein breites Stück ähnlichen Leders an den oberen Enden der Hölzer so befestigt ist, daß es eine bequeme Stütze für den Unterarm bildet. Eine rechteckige Holzkapsel dient zur Aufnahme der unteren Enden der Hölzer. Beim Ausritt auf die Jagd setzt der Falkner die Stütze auf den Sattel auf.

8. Endlich geben wir die Abbildung einer Feldflasche (*kökür* كوكور), (Fig. 14*a*) wie sie von Falknern, aber auch von Reisenden benutzt wird. Die Flasche ist aus verzinntem Kupfer hergestellt und mit Leder bezogen; sie faßt ungefähr einen Liter Flüssigkeit, die fast immer Tee ist. Da die Teeblätter in der Flasche bleiben, trinkt man durch eine in ihrem unteren Teil durchlöcherte Röhre (Fig. 14*b*), die bis auf den Boden der Flasche reicht und oben durch den metallenen Stopfen hindurchgeführt ist. Der Stopfen wird eingeschraubt; die Schraube hat man durch Auflötung eines derben Kupferdrahtes hergestellt.

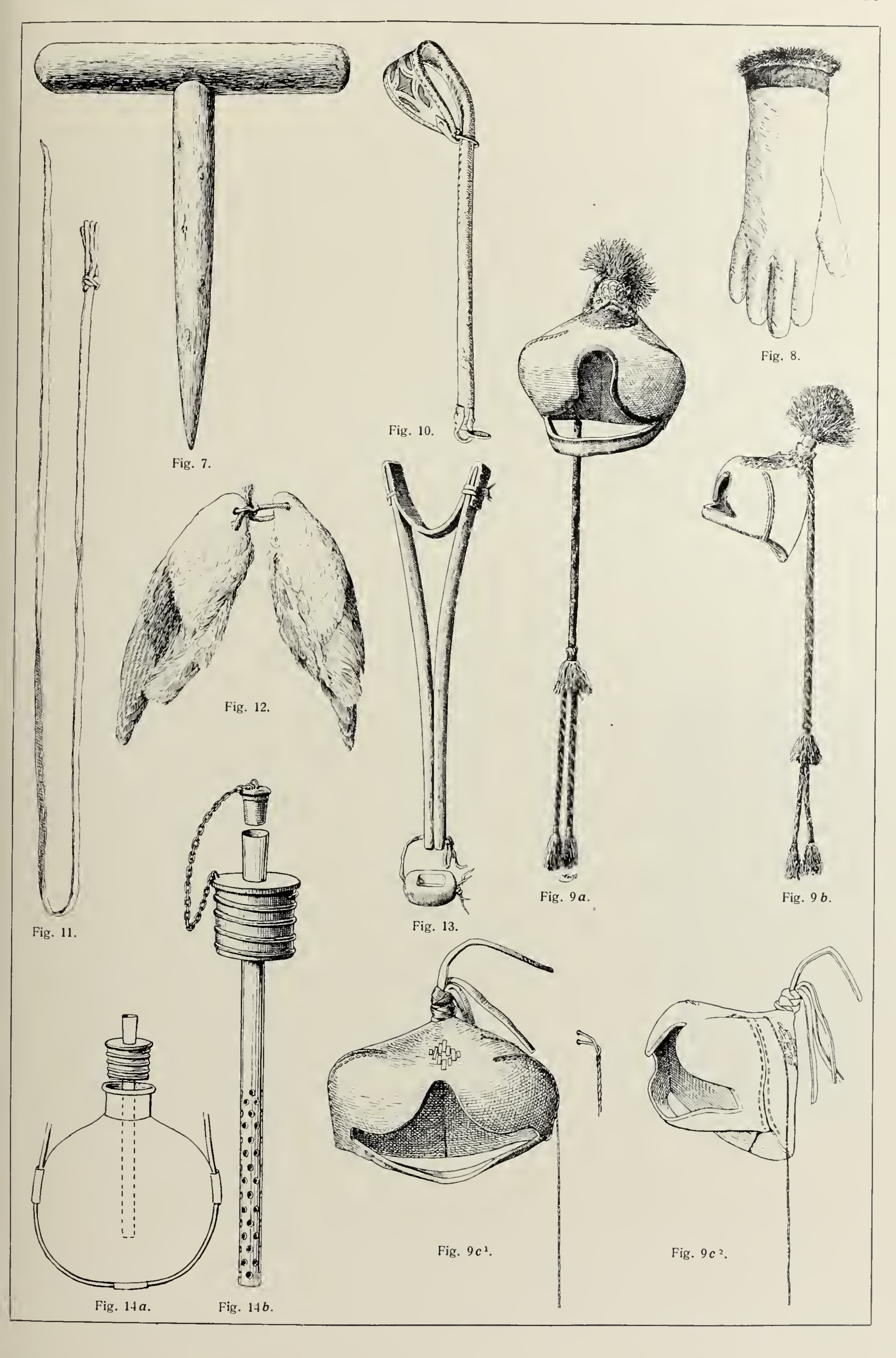


Fig. 7. Fig. 8. Fig. 9a. Fig. 9b. Fig. 9c¹. Fig. 9c². Fig. 10. Fig. 11. Fig. 12. Fig. 13. Fig. 14a. Fig. 14b.

FRÜHGESCHICHTLICHE ORAKELKNOCHEN AUS CHINA.
(SAMMLUNG WIRTZ IM MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE ZU BERLIN).

VON

ANNA BERNHARDI.

In der chinesischen Provinz Honan wurde im Jahre 1899 ein merkwürdiger Fund gemacht, der sehr rasch die Aufmerksamkeit der chinesischen Sammler auf sich zog. In einem kleinen Dorfe, 5 Li — das sind nicht ganz drei Kilometer — westlich von Anjang im Bezirk Djangteh, stießen grabende Chinesen auf Bruchstücke von Knochen und Schildkrötenschalen (Fig. 1), die mit eingeschnittenen, altertümlichen Zeichen bedeckt waren. Auf Veranlassung eines chinesischen Beamten, der den ganzen Fund an sich nahm, wurden über 5000 Stücke ans Licht gefördert, die nach dem baldigen Tode des Eigentümers an einen Sammler namens Liuh Tië-jünn übergingen. Auch Herr Liuh konnte sich dieses Besitzes nicht lange erfreuen; als er starb, wurde seine große Antiquitätensammlung, einschließlich des Honanfundes, von Händlern in Schantung aufgekauft.

Während der letzten zehn Jahre sind mehr als 20000 Bruchstücke von der Art der anfangs gefundenen in den Handel gekommen, und ein großer Teil derselben ist von einem amerikanischen Missionar in Weih-hsien, Rev. Chalfant gekauft worden. Er hat Sammlungen an verschiedene Institute abgegeben, so an das Royal Scottish Museum, British Museum, Carnegie-Museum und an das Museum der Royal Asiatic Society in Shanghai. Etwa ein Dutzend besitzt das Musée Guimet, halb so viel waren 1905 durch Prof. Adolf Fischer als Curiosa nach Berlin an das Museum für Völkerkunde gesandt worden. Ein chinesischer Gelehrter namens Lo Schöng-jü hat eine Sammlung von 6000 Stücken, ein Herr Hopkins in Haslemere 800, Pfarrer Dr. Wilhelm in Tsingtau 300. Das königl. Museum für Völkerkunde in Berlin besitzt eine Sammlung von 711 Nummern, die Herr Prof. Dr. Wirtz in Tsingtau gekauft und im Jahre 1911 geschenkt hat. Ob alle vorhandenen Stücke von demselben Fundort stammen, ist nirgends nachgewiesen. Ein Händler, den er schon seit langen Jahren kennt, sagte Herrn Prof. Wirtz, daß auch in Lin-tse, in Schantung, beschriebene Knochen gefunden worden seien. Im allgemeinen bestehen die Händler natürlich darauf, das, was sie anbieten, für einen Teil des ersten Honanfundes auszugeben. Einerseits glauben sie, damit einen höheren Preis erzielen zu können, als wenn sie einen neuen, noch unbekannten Fundort nennen; andererseits schützen sie sich gegen den Unwillen der chinesischen Landbevölkerung, die aus allerlei abergläubischen Gründen nichts von Ausgrabungen wissen mag, so daß sie diese vermutlich nur heimlich vornehmen können.

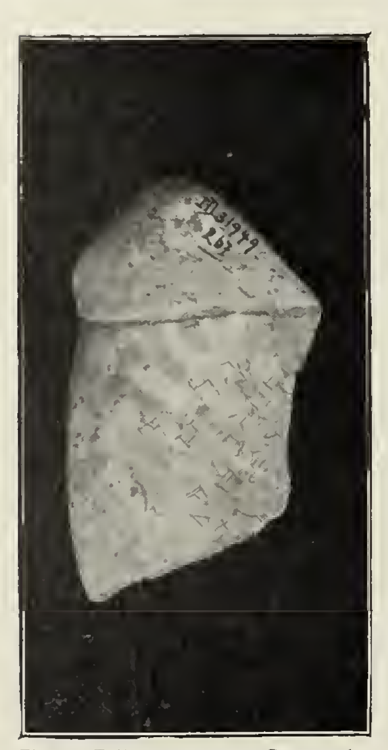


Fig. 1. Teil vom unteren Panzer der Schildkröte. (Museum f. Völkerkunde.)

Die Literatur über den Fund ist noch nicht sehr umfangreich. Auf Veranlassung und unter dem Beistande seines Freundes Lo Schöng-jü gab Liuh Tië-jünn im Jahre 1903 sechs Hefte heraus, in denen er etwa 1000 Stücke seiner Sammlung in Tusche-Abreibungen veröffent-

lichte. Leider machte er dabei nicht den Versuch einer wissenschaftlichen Anordnung oder Bearbeitung.

1905 erschien in den „Memoirs of the Carnegie-Museum", Bd. 4, Nr. 1, eine umfangreiche Arbeit von Rev. Chalfant über „Early Chinese Writing". Der Band enthält zunächst mehr als 400 Zeichen der im Jahre 100 nach Chr. eingeführten Siegelschrift, zusammengestellt mit der modernen und verschiedenen älteren Schreibweisen. Der zweite Teil sind etwa 600 Zeichen aus dem Schuo-wönn, der dritte ist die Nachbildung, Neuschreibung und Übersetzung eines Ediktes, das nur noch in Abschriften vorhanden ist. Das Original soll in ein Bronzegefäß des Wu Wang (1122 vor Chr.) eingegraben gewesen sein. Wie die Schrift hier vorliegt, weist sie einige Ähnlichkeit mit den Knocheninschriften auf, aber nicht mehr als andere Inschriften alter Bronzen. Als Anhang an diese Arbeiten gibt der Verfasser dann einige Federzeichnungen von Knochen und Schildkrötenschalen. Seitdem — also seit 1905 – ist Chalfant mit der Entzifferung von Knocheninschriften beschäftigt und soll bedeutende Fortschritte gemacht haben. Veröffentlichungen, aus denen man sich ein Urteil über seine Ergebnisse bilden könnte, und die etwa zum Entziffern anderer Sammlungen nützlich wären, sind leider bisher nicht erschienen.

Ein Japaner, Dr. Hayashi, schrieb über die Knochenfragmente 1909 in der Zeitschrift „Shigaku Zasshi", herausgegeben vom Verein für Geschichtswissenschaft in Tokio, Bd. XX, Nr. 8, 9 und 10. Der Verfasser gibt in Nr. 8 die Geschichte des Fundes und Zitate, durch welche der Gebrauch von Knochenorakeln in ganz Ostasien bewiesen wird. In Heft 9 erklärt er einzelne Zeichen unter Heranziehung alter Bronzeinschriften. In Heft 10 handelt er von den Methoden des Wahrsagens.

Mit Hayashi stand der schon als Eigentümer einer großen Sammlung erwähnte Herr Lo Schöng-jü in Verbindung, und beide suchten auf Grund andrer alter Schriftformen die Bedeutung einzelner Zeichen festzustellen. Das Ergebnis seiner Studien gab Lo Schöng-jü 1910 in einem Heft unter dem Titel: „Untersuchung der zur Zeit der In-Schang-Dynastie üblichen Wahrsageschrift" heraus. Im Journal Asiatique 1911, Nr. 1, veröffentlichte Prof. Chavannes einen eingehende Bericht über diese Arbeit.

1911 begann Lo Schöng-jü noch die Herausgabe von Tuscheabreibungen in einer neugegründeten Zeitschrift Kuo-Hsüe-Tsung-Kan. Das erste Heft brachte seine Vorrede, in der er sagt, daß er im Laufe der Jahre etwa 20000 Bruchstücke gesehen, davon aber nur über 3000 für echt anerkannt habe. Er habe seine eigne Sammlung geordnet und wolle sie in einer bestimmten Reihenfolge veröffentlichen, und zwar werde er folgendes bringen: Namen von Personen, geographische Namen, Jahreszeichen, Zahlen, lesbare, aus bekannten Zeichen bestehende Sätze, teilweis lesbare Sätze, Unverständliches, und schließlich Fälschungen. Da Lo Schöng-jü mit genauer Kenntnis der alten chinesischen Geschichtswerke und der Literatur über die Entwicklung der chinesischen Schrift arbeitet, versprach sein groß angelegter Plan die wertvollsten Ergebnisse. Leider mußte er, nachdem die drei ersten Hefte seiner Zeitschrift erschienen waren, infolge amtlicher Schwierigkeiten nach Japan flüchten, und damit scheint die weitere Herausgabe seines Werkes – wenigstens für die nächste Zeit – in Frage gestellt. Prof. Chavannes spricht (Toung Pao, Mai 1911, Nr. 2) von den Berichten japanischer Professoren, die 1910 in China archäologische Studien machten. Irgend ein neues Ergebnis in bezug auf den Honanfund, erwähnt er nicht.[1])

Die neueren europäischen Bearbeitungen sind von Herrn Hopkins in Haslemere. Er schrieb zuerst in dem Journal of the Royal Asiatic Society, Oktober 1911, unter dem Titel: „Chinesische Schrift in der Djou-Dynastie im Lichte neuer Entdeckungen". Die beigefügten Photographien zeigen einige Knochen und Schildkrötenpanzer-Stücke, wie sie das kgl. Museum

1) Ausführliches über diese japanische Studienfahrt im Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient 1911, von Noël Peri.

auch besitzt; außerdem aber eine Zusammenstellung von kunstvoll bearbeiteten Gegenständen, deren einfachster die Nachbildung der Kaurimuschel ist. Einige stellen Schildkröten dar, andere sind Platten mit verzierten Rändern, alle aber mit Schriftzeichen bedeckt. – Im Mai 1912 veröffentlichte derselbe Verfasser mit Herrn R. L. Hobson zusammen in der Zeitschrift „Man“ die Beschreibung eines besonders schönen Stückes aus der Sammlung des britischen Museums: „A Royal Relic of Ancient China“. Es ist eine Art Szepter, fast vollständig, aus Hirschgeweih gearbeitet und im oberen Teil mit verschiedenen der ältesten Ornamentmotive reich verziert. Auf dem unteren, stabartigen Teile befindet sich eine Inschrift, die unverkennbar einen Stammbaum darstellt. – Die letzte mir bekannte Publikation zum Honanfunde ist wieder von Herrn Hopkins im „Journal of the Royal Asiatic Society“ im Oktober 1912 erschienen. Sie heißt: „Totenklage und Stammbaum auf einem Knochen“. –

Als Material zu bildlichen Darstellungen sind uns Knochen aus den verschiedensten Kulturkreisen überliefert. Nach Danzel (Die Anfänge der Schrift, Leipzig 1912) werden bei den Hidatsa-Indianern, die eine Bilderschrift besitzen, Knochen auch für briefliche Benachrichtigung benutzt. Sie pflanzen beim Abzug aus ihrem Lager einen die Richtung weisenden Stab auf und legen am Fuße desselben ein Schulterblatt nieder, auf dem der Anlaß zur Abreise – z. B. die Jagd auf einen Büffel – dargestellt ist. Aus dem chinesischen Altertum waren uns Knochen als Beschreibmaterial nicht bekannt, sondern es sollten, nach unserer bisherigen Kenntnis, die ältesten chinesischen Schriftstücke mit einer Art Firnis auf dünne Bambustafeln geschrieben sein. Ein Bronzestilet sollte dazu gedient haben, Fehler abzukratzen. Der Knochenfund zeigt, daß das Stilet in einer früheren Epoche offenbar zum Einschneiden der Zeichen benutzt worden ist, und die Form, die es – nach einer Zeichnung in Chalfants „Early Chinese Writing“ – hatte, machte es dazu auch in erster Linie geeignet.

Der Bezirk, in dem die Knochen gefunden wurden, ist in der chinesischen Geschichte als Sitz der zweiten historischen Dynastie, der Schang, durchaus bekannt. Die Schang führten in der Zeit von 1401—1122 vor Chr. den Namen In, und dieser Periode wird der Fund von Lo Schöng-jü zugeschrieben.

Für die Untersuchung der von Herrn Prof. Wirtz geschenkten Sammlung war es zunächst nötig, festzustellen, ob die Knochen, die größtenteils trefflich erhalten sind, so alt sein können. Herr Prof. Janensch vom Paläontologischen Institut hatte die Freundlichkeit, sie zu besichtigen und sagte, daß der gute Zustand dieser fossilen Knochen in ihrer Lagerung begründet wäre. Selbst diluviale Knochen würden nicht anders aussehen, wenn sie in dem feinen, trocknen Löß Asiens gelegen hätten. Und diese hier machen ja höchstens auf ein Alter von 3000 Jahren Anspruch![1])

Die Knochen sind Schulterblätter, deren Grat sorgfältig weggeschliffen ist und gespaltene Röhrknochen, teilweise mit den Gelenkpfannen. Nach Herrn Prof. Matschie vom zoologischen Museum ließe sich nur durch Dünnschliffe feststellen, ob die Schulterblätter vom Rind oder von einem großen Hirsch – etwa dem Miluhirsch – stammen. Die Röhrknochen sind als Hirsch- und Ziegenknochen kenntlich. Etwa 175 Stücke der Sammlung sind Teile vom Schildkrötenpanzer.

Nach dem Zustande der Knochen scheint es möglich, daß sie aus verschiedenen Lagern stammen. Die große Menge ist fossil, gut erhalten und trägt Spuren des Löß an sich. Einige sind durch Feuchtigkeitseinflüsse fast ganz zersetzt; andere infolge einwirkender Humussäuren wie glänzend poliert. Es lag auch der Verdacht nahe, daß die Chinesen einen an sich wertlosen Fund von alten Opfertierknochen durch den genialen Gedanken, historische und phantastische Zeichen einzuschneiden, in ein kostbares Handelsobjekt verwandelt hätten. Die in

1) Vgl. hierzu Toung Pao, März 1912. Vol. XIII Nr. 1. Mitteilung des Herrn Prof. Chavannes über eine fachmännische Beurteilung der Knochen.



Fig. 2. Knochen mit guter Schrift. (Sammlung des Herrn Hopkins.)

die Knochen eingeschnittenen Zeichen sind manchmal mit schwarzer, in zwei Fällen mit roter Farbe ausgefüllt. An einigen Stücken sind Reste von Farbstoff, der anscheinend über die ganze Fläche verrieben war. Die Zeichen sind mit einem spitzen, sehr scharfen Gerät – wahrscheinlich mit dem erwähnten Stilet aus Bronze – klar und ziemlich tief eingeschnitten. Herr Konservator Krause (am Museum für Völkerkunde), dem eine größere Anzahl von Stücken vorgelegt wurde, fand daran nichts, was zu einem Zweifel an Alter und Echtheit Veranlassung geben konnte. Er machte darauf aufmerksam, daß die Schnittränder nur dann ganz scharf sein können, wenn die Zeichen in den frischen Knochen geschnitten wurden. Die mürben alten Knochen werden – selbst bei Behandlung mit einem sehr scharfen Instrument – die Neigung haben, am Schnittrande weich zu erscheinen und einzuspringen oder abzubröckeln.

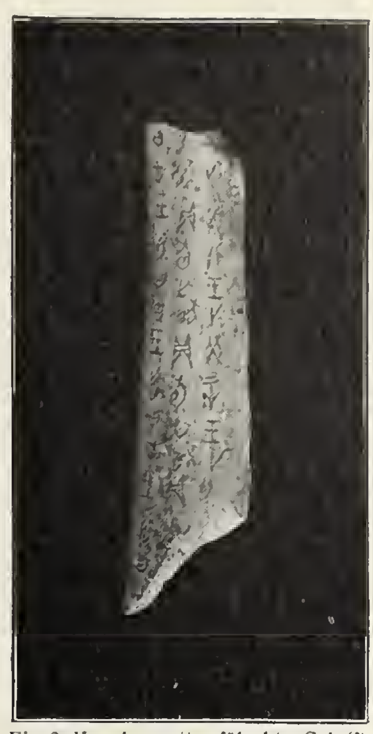


Fig. 3. Knochen mit gefälschter Schrift. (Museum für Völkerkunde.)

Mit Hilfe dieses Merkmals ließen sich auch in der Sammlung des Museums für Völkerkunde Fälschungen feststellen. Noch in der Photographie ist ein Unterschied zwischen klaren, scharfen und angebröckelten, unscharfen Schnitträndern deutlich zu erkennen, wenn man Fig. 3, eine Fälschung in der Berliner Sammlung, mit Fig. 2, einem guten Stücke, vergleicht. Ebenso deutlich tritt der Unterschied zwischen den Schulterblättern Fig. 4 und 11 hervor. Unbeschriebene fossile Knochen haben sich wahrscheinlich in großer Menge gefunden, und sie wurden von den geschäftstüchtigen Schantunger Händlern mit Zeichen versehen, zu denen man die des zufälligen Fundes benutzte. Fig. 4 ist eine Nachbildung der Inschrift auf dem schönen Szepter im Britischen Museum; die Zeichen auf dem Schulterblatt rühren aber von einem Schreiber her, der weder das Material meisterte noch den Sinn dessen, was er schrieb, verstand. Das letztere zeigt sich besonders in der sinnlosen Anordnung, bei der die Zeilen nicht beachtet sind. Es ist ein ganz auffallendes Beispiel verständnisloser Fälschung.

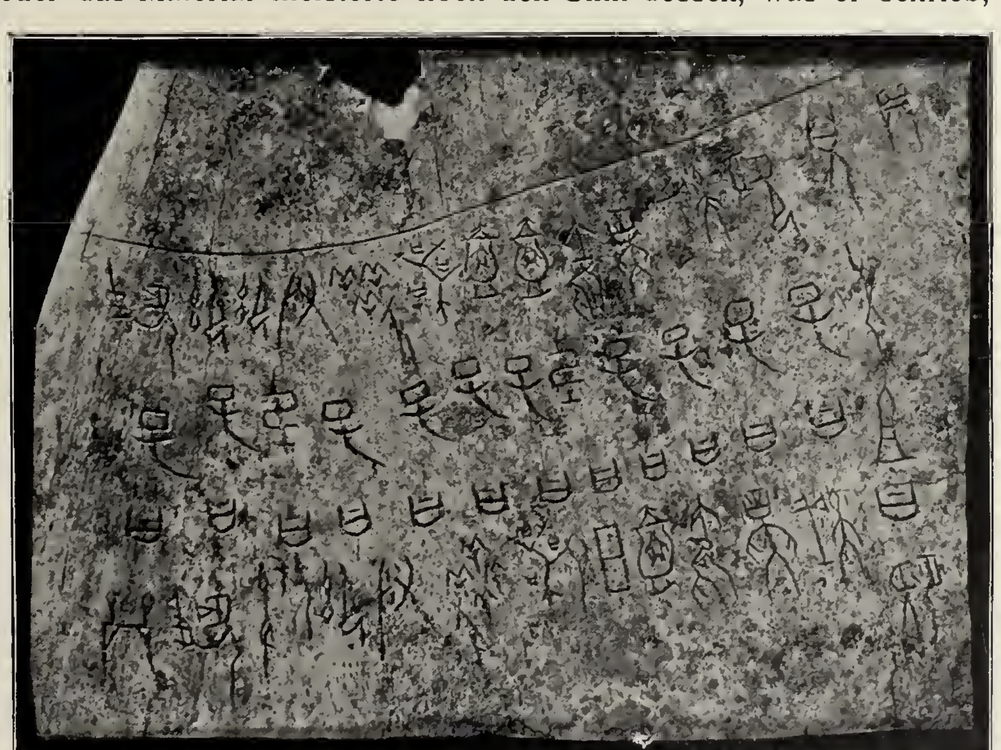


Fig. 4. Gefälschte Schrift auf einem Schulterblatt. (British Museum.)

Aber von der Schrift abgesehen, tragen die Knochen noch Spuren sonstiger Behandlung. Auf der Rückseite, bei den gespaltenen Röhrknochen also auf der Innenseite, sieht man in regelmäßigen Abständen runde oder ovale Vertiefungen angebracht. Jede Vertiefung weist eine

kleine, nachträglich hinzu gekommene Brandstelle auf. Die Röhrknochen sind häufig in der Linie dieser Vertiefungen von oben bis unten zersprungen.

Wie schon der Titel von Lo Schöng-jüs erster Schrift andeutete, sind die Knochen zum Wahrsagen benutzt worden. Noch jetzt ist das Voraussagen des Schicksals, das Werfen der Lose über eine bestimmte Angelegenheit, das Befragen des Orakels über den für eine geplante Unternehmung günstigsten Tag ganz allgemein üblich. Das Amt eines Großwahrsagers an den Höfen hat sich lange erhalten, und noch der berühmte Historiker Sse Ma-tsiän, geb. etwa 145 vor Chr., war der Sohn eines solchen Wahrsagers. Er berichtet, daß die Stellung seines Vaters, obwohl von alters überkommen und in der Umgebung des Kaiser, sich doch keiner rechten Achtung mehr erfreut habe. – Im Altertum war das natürlich wesentlich anders. Da es eigentliche Priester in China nicht gab, den Wahrsagern die Opferung für das Orakel und die Deutung des Spruches oblag, so kann man wohl annehmen, daß ihre Stellung und ihr Einfluß einem priesterlichen gleichkamen.

Für eine spätere Zeit ist die Verwendung von Tierknochen zu Orakelzwecken in ganz Ostasien nachgewiesen. Zur Han-Zeit war der Gebrauch von Hühner- und Rattenknochen, neben Schidkröte und Rind, allgemein.[1]) In Korea wurde bei wichtigen Staatsgelegenheiten dem Himmel ein Rind geopfert, und dann der Beinknochen über den Ausgang befragt; zersprang er, bedeutete es Unglück, blieb er ganz, Glück. Noch unlängst hat man in Sachalin Vogelknochen ausgegraben, in die sich Striche, Punkte, Augen und Fische eingegraben finden.[2]) Auch diese Knochen müssen zu divinatorischen Zwecken — oder zu einem Glücksspiel — gedient haben. Zwischen diesen beiden eine Grenze zu ziehen, ist immer schwierig; dienen doch unsere Karten noch heute sowohl zum Wahrsagen wie zum Spiel, ja es gibt Spiele – z.B. das Legen von Patiencen, die als reines Spiel und auch mit divinatorischem Zwecke vorkommen.

Sehr zahlreich sind die Überlieferungen von einem Knochenorakel in Japan, wo es dem Schildkrötenorakel vorangegangen sein soll. Im Kojiki, dem ältesten japanischen Buche, findet sich in Heft 8 das Märchen, das unter dem Namen „die magische Flucht" in verschiedenen Kulturkreisen nachgewiesen ist. Da berieten die Götter, wie sie die Sonnengöttin Amaterassu, die sich in einer Höhle versteckt hielt, herauslocken könnten. Ame no koyane no Mikoto und Futotama Mikoto wurden gerufen; sie rissen einem Hirsch vom himmlischen Berge (Kaguyama) ein Schulterblatt aus, nahmen einen Hakakabaum vom selben Berge und hielten ein Orakel ab. Später geschrieben als das Kojiki, inhaltlich aber wahrscheinlich älter, ist das Manyefu. In einem der alten Lieder heißt es: „Auf der Ebene von Musashi befragte ich das Orakel des Schulterblattes." Der im Kojiki genannte Ame no koyane no Mikoto ist der Gott der Klugheit und Augur der Götterwelt; er gilt für den Stammvater der japanischen Staatsauguren (Urabe) und für den Erfinder der sogenannten Götterschrift, des Kami no yo Modji.[3]) Die Götterschrift wird auf Knocheninschriften zurückgeführt und soll aus dem Orakel (Ura) des Hirschschulterblattes entstanden sein. Dafür spricht unter anderem, daß die alten Schriften vorzugsweise in den Familien der Urabe aufbewahrt worden sind.

R. Andree schildert in seiner Studie „Scapulimantia"[4]) die Wanderungen des Schulterblatt-Orakels aus der Mongolei, wo es noch heute im täglichen Gebrauch ist, bis in den Nord-Westen Europas. In dem Anhang zu dieser sehr interessanten Arbeit findet sich auch ein Hinweis auf den Honaufund und das Kojiki.

In China wird das Befragen des Orakels schon in den Bambusannalen erwähnt. Vom König Puan-Kang, der 1373 vor Chr. starb, heißt es, daß er die Hauptstadt zu verlegen wünschte. Erst nachdem sich das Orakel günstig zu seinem Plane geäußert hatte, wagte er, ihn auszuführen.

1) Vgl. Chavannes, Mémoires historiques, t. III, p. 507 und E. v. Zach, Kritische Miscellen, II (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. XIII, Teil 1, 1910).

2) Jinruigaku Kwai Zasshi, Zeitschrift der Anthropologischen Gesellschaft in Tokio 1908, Nr. 263.

3) Kempermann, Die Götterschrift. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Heft XIII.

4) R. Andree, Scapulimantia. Boas Memorial Volume, New York 1906.

Wang Tschun, im ersten nachchristlichen Jahrhundert, sagt: „Durch die Schildkröte fragt das Volk den Himmel, durch die Schafgarbe die Erde.“ Von der Schafgarbe wurden Stiele verschiedener Länge ausgeworfen – wie die germanischen Runenstäbe – und die Figuren, die sie im Fallen bildeten, ergaben den Orakelspruch. Das Befragen der Schildkröte dachte man sich bisher so, daß die große Rückenschale über Feuer gehalten und der Spruch aus den entstehenden Rissen gelesen wurde. Nach anderer Erklärung sollte die Schale mit einer Tuscheschicht bedeckt worden sein, und die bedeutungsvollen Sprünge entstanden in der Tusche.

Daß die älteste chinesische Literatur das Tierknochenorakel nicht erwähnt, ist ganz erklärlich; die Orakel, von denen die Rede ist, betreffen das Wohl und Wehe des ganzen Volkes, wenden sich an den Himmel oder die Erde, also an die höchsten Gewalten, und dazu wurde nur der kostbarste Teil der Schildkröte verwendet. Beim Befragen ihrer Manen mochten sich Kaiser und Fürsten mit dem geringeren Teil des Schildkrötenpanzers begnügen, und dem gewöhnlichen Manne standen die bearbeiteten Knochen der Opfertiere zur Verfügung. Es würde nur dem chinesischen Charakter angemessen sein, wenn auch noch der Art der Fragen und der Ehrwürdigkeit des Befragten verschiedene Knochenteile entsprochen hätten. Vielleicht ist dahin auch ein Aus spruch zu verstehen, in dem es heißt, daß in manchen Dynastien die Vorderknochen, in anderen die Hinterknochen der Tiere für besser galten.

Das Orakel sprach aus Rissen, die entstanden, sobald der Knochen oder das Stück Schildkrötenschale erhitzt wurde. Um den Vorgang zu beschleunigen, war jeder Knochen mit den oben erwähnten kleinen Höhlungen versehen. An jede einzelne Vertiefung auf der Rückseite wurde ein glühender Gegenstand gehalten, und zwar nicht in der ganz dünnen Mitte, sondern meist seitlich am Rande. Unter dem Einfluß der Hitze dehnte sich die innere Knochenmasse, und infolgedessen zersprang nicht nur die aufgetragene Tusche, sondern auch die feine Schmelzschicht auf der Außenseite des Knochens. Die hier entstandenen Sprünge bilden stets eine senkrechte Linie, von deren Mitte eine wagerechte nach links oder rechts abgeht. Rev. Chalfants Ansicht, daß das chinesische Schriftzeichen für „wahrsagen“ diesen Sprüngen nachgebildet wurde, findet sich bereits im Schuo-wön ausgesprochen. Dasselbe Zeichen bedeutet im Japanischen *ura* „Orakel“. Zum Brennen verwendete man, nach dem Sche-ssang-li des I-Li, einem Werk über Zeremonien, Zweige von Nadelhölzern. Dies scheint wahrscheinlicher als die in Prof. Chavannes Referat geäußerte Ansicht, daß man ein glühendes Eisen genommen habe. Ein solcher

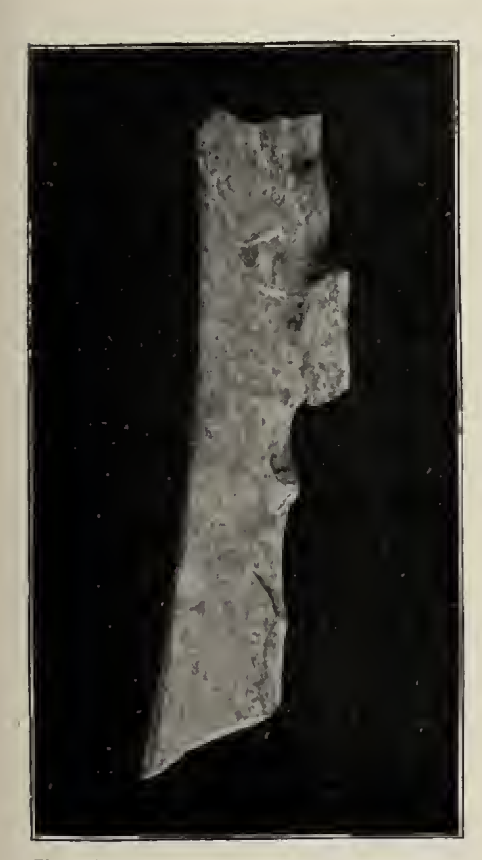


Fig. 5. Röhrknochen. (Museum f. Völkerkunde.) Der Knochen ist in der Mittellinie der (ovalen) Vertiefungen zerbrochen.



Fig. 6. Stück vom Schildkröten-Panzer. (Museum für Völkerkunde.) Es sind runde Vertiefungen mit seitlichen Brandstellen sichtbar.



Fig. 7. Knochenstück aus der Sammlung des Herrn Hopkins. Die in der Schmelzschicht entstandenen Sprünge treten deutlich hervor.

Zweig, von seinen Seitensprossen befreit, glomm langsam weiter, wie jetzt die Fidibusse und die Räucherstäbchen; den letzteren war er vielleicht der unmittelbare Vorläufer, denn er verbreitete einen kräftigen harzigen Duft, der den übeln Geruch der angesengten Knochen einigermaßen verhüllte. Es scheint überhaupt nicht ratsam, sich ohne Not von den chinesischen Überlieferungen zu entfernen, die oft auf nur zeitweilig verlorenen Beweisen beruhen. Das zeigte sich bei Entdeckung der Orakelknochen sehr auffällig in bezug auf das Zeichen *ki* (s. Journ. As. 1911, Nr. 1). Es bedeutet „ausbohren", „ein Loch bohren", und kommt in dem klassischen Liederbuch der Chinesen in Verbindung mit der Schildkröte vor. Um die Stelle so übersetzen zu können, wie sie den Vorstellungen entsprach, die man sich vom Wahrsagen machte, nämlich: „Er hielt für uns die Schildkröte über die Flamme" — nahm man an, das Zeichen *ki* könne auch einmal die Bedeutung von Brennen oder wenigstens Feuerbohren haben. Die Knochenfunde zeigen nun, daß es nicht nötig war, dem alten Zeichen solche Gewalt anzutun; die Stelle heißt einfach: „Er bohrte für uns Löcher in die Schildkröte", d. h. er bereitete sie für das Wahrsagen vor.

Aber die gefundenen Knochen haben nicht nur zum Wahrsagen gedient. Die großen Schulterblätter keinesfalls, und diese, meist von langen zusammenhängenden Texten bedeckt, würden die Mühen der Entzifferung am besten lohnen. Lo Schöng-jü versprach sich die weittragendsten Ergebnisse davon: er hoffte, Lücken der alten chinesischen Geschichte ausfüllen, Widersprüche der ersten Geschichtschreiber auflösen zu können. Er nimmt nach der Fundstätte, nach dem Charakter der Schrift und nach einigen Zeichen, in denen er die Namen der ältesten Schangkönige erkennt, als sicher an, daß die Knochen der In-Zeit, also der letzten Schangepoche angehören. Herr Hopkins ist darüber anderer Meinung. Er hat auf einem Knochen im Scottish Museum den Namen Tschönn Chuan-dse gefunden, und dieser Mann hat ungefähr 533 vor Chr. gelebt. Mithin schreibt Herr Hopkins den ganzen Fund der Djoudynaste zu, die von 1122—255 regiert hat. Es scheint mir sehr viel wahrscheinlicher, daß die Stücke aus verschiedenen Epochen stammen. Methodische Untersuchungen des Bodens in der Nähe alter Hauptstädte würden gewiß Belege für die ganze Zeit, in der diese Art des Orakels üblich war, ans Licht bringen.

Wie weit Lo Schöng-jüs Untersuchungen zu befriedigenden Ergebnissen führten, läßt sich erst beurteilen, wenn er sie vollständig veröffentlicht hat. In seinem ersten Heft brachte er die nicht immer vollständige Neuschreibung von 134 Sätzen. Soweit sie verständlich sind, bietet ihr Inhalt für uns kein Interesse mehr, so wichtig er einst für die Fragenden gewesen ist. Da heißt es:

„Am Tage Ting-sse das Orakel befragt, ob es regnen werde."

„Am Tage Ki-weï das Orakel befragt, ob man auf der Jagd nach Wildschweinen Beute machen werde."

„Das Los befragt, ob wir ein ertragreiches Jahr haben werden."

„Diesen Monat regnet's nicht."

„Am Tage Ting-mau regnet es."

Bemerkenswerter ist das, was Herr Hopkins mitzuteilen hat. Die Inschrift auf dem Szepter besteht aus 56 Zeichen, die auf die vier Seiten des Stabes verteilt sind; indem er die ihm unverständlichen Zeichen durch Buchstaben unseres Alphabets ersetzt, liest Herr Hopkins folgendermaßen: „Der König hieß Standhaft; (sein?) Stammvater hieß O.; O.s Sohn hieß P.; P.s Sohn hieß Q.; Q.s Sohn hieß R.; R.s Sohn hieß S.; der jüngere Bruder des S. hieß T.; der Sohn des S. hieß Maulbeerbaum; Maulbeerbaums Sohn hieß U.; U.s Sohn hieß V.; V.s Sohn hieß W.; W.s jüngerer Bruder hieß X.; W.s Sohn hieß Y.; Y.s Sohn hieß Z."

Dagegen lassen sich einige Einwendungen machen. Herr Hopkins setzt die Interpunktion nach dem dritten, fünften und dann nach jedem vierten Zeichen; es ist aber wahrschein-

licher, daß hier von Anfang an nach je vier Zeichen interpungiert werden müßte. Zeichen 3, das er mit „Standhaft“ wiedergibt, hat auch die Bedeutung „Orakel“, und in diesem Sinne ist es vielleicht das häufigste Zeichen auf den Knochen. Zeichen 4, das eine alte Schreibung von *schou* (Haupt, Häuptling) sein soll, gibt er mit 5 und 6 zusammen als „(his) first ancestor“. Mir scheint, die ersten vier Zeichen gehören zusammen und ergeben dann ohne Zwang einen Sinn, der als Höflichkeit gegen den König, der das Szepter bestellt hat, aufzufassen ist. „Der König heißt das Haupt des Orakels.“ Das Zeichen für heißen bedeutet im Chinesischen wie im Deutschen auch befehlen, man kann also lesen: „Der König befahl dem Haupt (Vorsteher) des Orakels“ – in moderner Verdeutschung: „Auf Allerhöchsten Befehl!“ Danach werden die Namen der elf Geschlechtsfolgen aufgezählt.


Fig. 8. Schulterblatt mit Totenklage und Stammbaum. (Sammlung des Herrn Hopkins.)

Die Totenklage und den zweiten Stammbaum besitzt Herr Hopkins selbst auf einem Schulterblatte (Fig. 8), das rechts oben ein sauber ausgebohrtes Loch zeigt. Dazu gehört ein Knochenstift, der am Griff mit dem einfachsten unregelmäßigen Linienmuster verziert ist und durch das Loch geschoben werden kann. Seine Länge hätte ausgereicht, um zwei Schulterblätter zusammenzuhalten. Von 91 Zeichen stehen 6 auf dem Stift, die anderen zerfallen in einzelne Gruppen.

In der Mitte steht die Datierung *kia-jin*, zyklische Zeichen für den betreffenden Tag.

Seitwärts: eine Notiz des Wahrsagers; von ursprünglich 17 Zeichen sind zwei verloren. Die erste Zeile hat vier Zeichen: König, Schlange, Vater und ein nicht festgestelltes, nach dessen Verwendungsart ich vorläufig annehmen möchte, daß es „opfern“ bedeutet. Schlangenvater ist die immer wiederkehrende Bezeichnung des Wahrsagers. Es kann also heißen: „Der königliche Wahrsager opferte“ oder wahrscheinlicher: „Der König und der Wahrsager opferten“. Die zweite Zeile lautet: „Am Tage *kue-ssu* wurde das Orakel befragt.“ Darüber stehen dieselben Worte noch einmal, nur der Tagesname – vermutlich ein anderer – ist weggebrochen. Daneben findet sich eine Zwei, um hervorzuheben daß das Orakel zweimal befragt worden ist.

Die 6 Zeichen auf dem Stift und 12 andere, die auf dem Schulterblatt ziemlich hoch oben stehen, liest Herr Hopkins zusammen wie folgt. „Der Sohn des Tsu-chia sprach: Mein beklagter jüngerer Bruder war rein und standhaft, war ruhigen Gemütes, war friedlich und ? aufrecht.“ Um diesen Sinn zu bekommen, ist erstens angenommen, daß *sang* „Maulbeerbaum“ ein Schreibfehler für *sang* „betrauern, beklagen“ sei, und ferner, daß das Wort „jüngerer

Bruder", mit dem die Inschrift auf dem Stift endet und die auf dem Schulterblatt anfängt, nur als Verbindung zwischen den getrennt geschriebenen Teilen des Satzes zu verstehen und nur einmal zu lesen sei. Auf dem Stift scheint aber einfach zu stehen: „Tsu-chias Sohn hieß jüngerer Bruder des Maulbeerbaums." Und auf dem Schulterblatt mag es dann heißen: „Der jüngere Bruder war rein" usw.

Die letzten 68 Zeichen auf diesem Schulterblatt bilden wieder einen Stammbaum. „Das Orakel besagt": – folgt eine nicht ganz klare Einleitung – dann: „der Vorfahr hieß A., A.s Sohn hieß B., B.s Sohn hieß C., C.s Sohn hieß D., D.s Sohn hieß E., E.s jüngerer Bruder hieß F., E.s Sohn hieß G., G.s Sohn hieß H., H.s Sohn hieß I., I.s Sohn hieß K., K.s jüngerer Bruder hieß L., L.s Sohn hieß M., M.s Sohn hieß N."

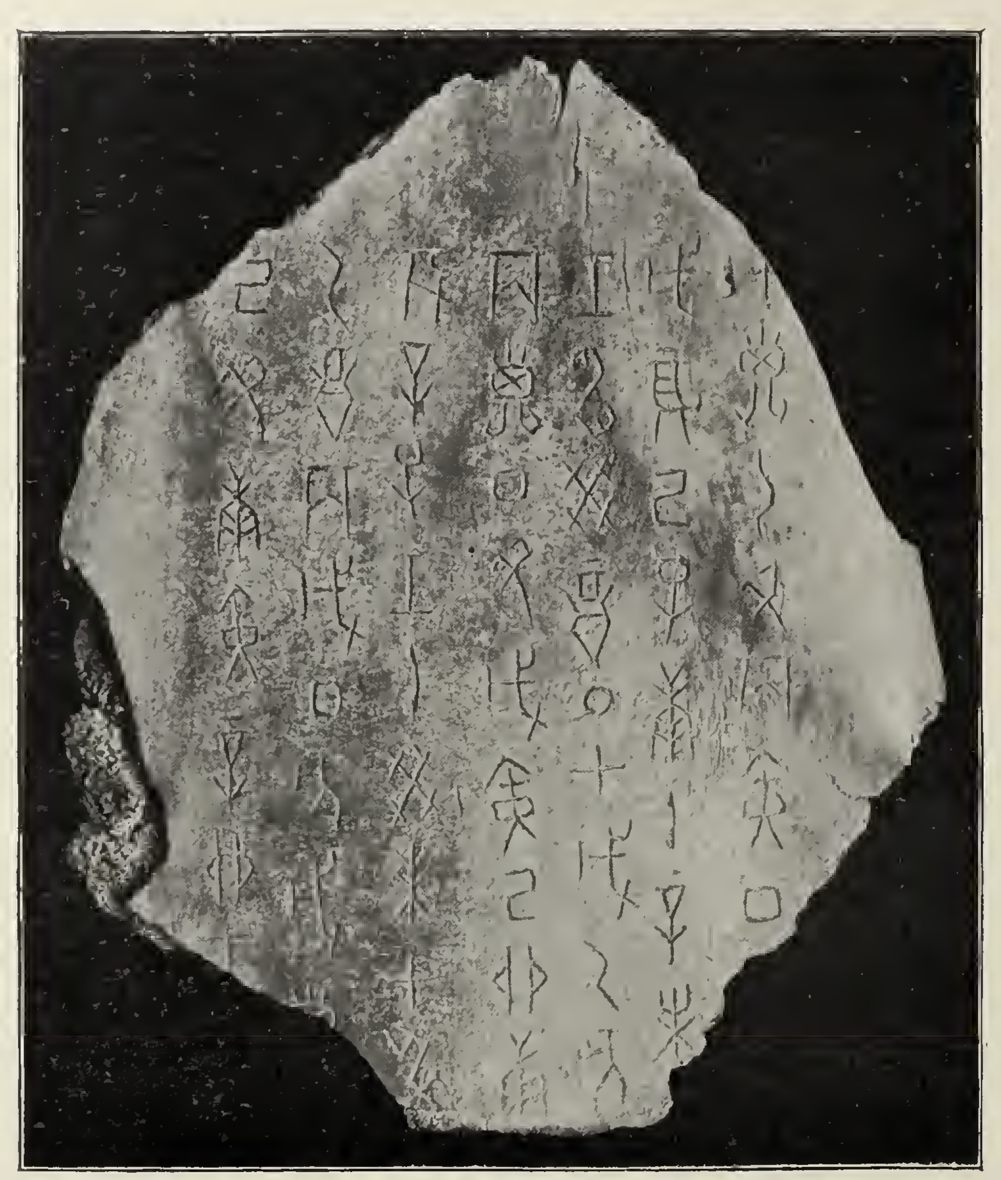


Fig. 9. Schulterblatt mit Kalender. (Museum für Völkerkunde.)

Auch in der Sammlung des Kgl. Museums in Berlin sind mehrere Schulterblätter mit verschiedenartigen Inschriften, die der Entzifferung harren. Eine davon war ohne große Mühe zu verstehen: es ist ein Kalender, nicht für ein Jahr, sondern nur für einen Monat, 29 Tagesnamen – der 30. scheint weggebrochen zu sein. In bezug auf die Schrift ist dies das schönste der bekannten Stücke – ich rechne dabei die zahlreichen chinesischen Tuscheabreibungen mit; die Zeichen, sonst oft recht ungeschickt, sind hier mit einem geradezu künstlerischen Geschmack gestaltet. Wo von den Zeichen ein wenig abgebrochen ist, läßt es sich ohne jedes Wagnis ergänzen; nach je 10 Doppelzeichen ist ein Merkmal, um das Ende einer Tagesdekade anzudeuten (Fig. 9 und 10).

Auf einem andern Schulterblatt findet sich eine größere Inschrift, von der einiges zerstört, anderes nicht verständlich ist; und doch kann man aus den Parallelen, aus der Anordnung des Ganzen erkennen, daß es sich um ein Gedicht oder ein Lied handeln muß. Es sind vier Strophen zu je vier Versen, der Vers hat fünf Zeichen. Es wird darin gesagt: an dem und dem Tage befragte der König das Orakel; dann: was die Schlangenväter taten; dann: was für den König dabei herauskam, und zwar findet sich als Orakelergebnis in der ersten Strophe „glückliches Omen", in der vorletzten „Sohn".

Ein drittes Schulterblatt (Fig. 11) enthält einen Stammbaum. Das Stück war am Rande, wo auch das Schulterblatt eine gewisse Dicke hat, in der üblichen Weise bearbeitet und zum Wahrsagen benutzt; das Ergebnis des Orakels ist am Rande auf der Vorderseite mit kleiner Schrift

eingegraben. Es besteht aus sechs Zeichen und lautet: „Sein (Erlegen?) des Tigers – das Orakel verneint es – zweimal.“ Die Zeichen, die den Stammbaum bilden, sind wesentlich größer und schöner. Auf der ersten Zeile steht nur „Orakel“, wohl zu verstehen als „das Orakel sagt“. Die zweite Zeile beginnt mit einer Einleitung von drei Zeichen, und dann heißt es klar (wie Herr Hopkins ersetze ich die Namen durch Buchstaben): „Der Vorfahr hieß A., A.s Sohn hieß B., B.s Sohn hieß C., C.s Sohn hieß D., D.s Sohn hieß E., der jüngere Bruder hieß F., (? sein ? zweiter Name ?) hieß G., G.s Sohn hieß H., H.s Sohn hieß I., I.s jüngerer Bruder hieß K., K.s Sohn hieß L.“

Bei einem Versuch die Namenszeichen zu erklären, bleiben wir auf Vermutungen angewiesen, solange es an Vergleichsmaterial fehlt. Ein Zeichen, dessen Schreibung in Siegelschrift der hier vorliegenden noch deutlich entspricht, ist das durch I. ersetzte auf dem Schulterblatt des Museums für Völkerkunde. Die Bedeutung ist „dürr“, „vertrocknet“ und daher auch „unfruchtbar“. H.s Sohn hieß I., I.s jüngerer Bruder hieß K., K.s Sohn hieß L. Das bedeutet, daß I. mit dem Namen „der Unfruchtbare“ oder „der dürre Zweig“, kinderlos starb und die Geschlechtsfolge auf seinen jüngeren Bruder überging. Bei E. ist es ähnlich. Es ist ein Fisch in einer Vase, ein so auffälliges Zeichen, daß es verhältnismäßig leicht sein mußte, es in der Siegelschrift ausfindig zu machen. Da eine ganze Anzahl der Namenszeichen auf Tiere hinweist, lag es näher, unter „Fisch“ zu suchen, als unter „Vase“. Es fand sich auch ein Fischname, der in Siegelschrift zeitweise nicht gerade mit einer Vase, aber doch mit einer Glockenform geschrieben wurde. Das moderne Zeichen besteht nur aus Fisch und dem phonetischen Bestandteil. In dem Wörterbuch der Tschuanschrift wird gesagt, dieser Fisch schwimme immer allein und habe keine Nachkommenschaft. Er dient sogar noch heute zur Bezeichnung eines Junggesellen. Das Schulterblatt Fig. 8 hat unter der Bezeichnung E. ein Zeichen, das aus *nü* „Weib“ und *weï* „noch nicht“,

	K.	M.		K.	M.		K.	M.
1.		甲子	11.		甲戌	21.		甲申
2.		乙丑	12.		乙亥	22.		乙酉
3.		丙寅	13.		丙子	23.		丙戌
4.		丁卯	14.		丁丑	24.		丁亥
5.		戊辰	15.		戊寅	25.		戊子
6.		己巳	16.		己卯	26.		己丑
7.		庚午	17.		庚辰	27.		庚寅
8.		辛未	18.		辛巳	28.		辛卯
9.		壬辰	19.		壬午	29.		壬
10.		癸巳	20.		癸未			

Fig. 10. Die Tagesnamen. (K. = Knochenschrift. M. = Moderne Schreibart.)



Fig. 11. Schulterblatt mit Stammbaum. (Museum für Völkerkunde.)

oder *muo* „Ende, Verneinung" zusammen gesetzt ist. Mit *muo* kam es in dem Namen vor, den die grausame Geliebte des letzten Hia-Königs führte.[1]) Bei Dschuang-dse steht das Wort für „die letzten, letztgekommenen (Schüler)"; im Tschuan-Wörterbuch wird das aber für eine falsche Schreibung erklärt, es müßte einfach *muo*, ohne *nü*, geschrieben sein. — Mit *weï* entspräche es dem modernen Zeichen für jüngere Schwester, könnte aber — nach dem Sinn des jetzt phonetischen Teils — als „noch nicht beweibt" verstanden werden. So gelesen, oder als „letztes Ende", in jedem Falle würde der Name wieder zu der abbrechenden Geschlechtsfolge passen.

Der Stammbaum auf dem Szepter nennt auch zweimal den jüngeren Bruder, fährt dann aber anders fort, als der im Museum, nämlich: „W.s jüngerer Bruder hieß X., W.s Sohn hieß Y." — Y. ist offenbar Sohn des X., wird aber als Adoptivsohn seinem Oheim W. zugerechnet. Anders hätte auch die vereinzelte Nennung eines Bruders gar keinen Sinn; denn an jüngeren Brüdern wird es in den anderen Generationen auch nicht gefehlt haben, sie kamen nur nicht, wie diese, als die eigentlichen Fortpflanzer des Stammes in Betracht.

Wenn ein weiteres Studium die Klarstellung aller Namen ermöglichte, so wäre damit sicher ein lehrreicher Beitrag zur Geschichte der menschlichen Namengebung gefunden. Darüber hinaus aber scheint mir der inhaltliche Wert dieser alten Stammbäume nicht zu gehen. Trotz des Szepters halte ich die Identifizierung der genannten Personen mit alten Königen für kaum möglich, das Szepter kann sehr wohl ein Geschenk an einen Beamten gewesen und mit dessen Stammbaum versehen worden sein. Jedenfalls scheinen mir die Stammbäume auf Bestellung, nach einem bestimmten Schema gemacht. Bei allen dreien folgen einander fünf Generationen, dann geht die Folge für weitere fünf Generationen auf den jüngeren Bruder über, nach der letzten Unterbrechung folgen nur noch zwei Geschlechter. Die nicht — oder besser: jetzt noch nicht entzifferbaren zusammenhängenden Texte auf andern Schulterblättern werden vermutlich einen reicheren Inhalt bieten.

Die Röhrknochen und andere kleine Stücke, auch die vom Schildkrötenpanzer, enthalten nur Bemerkungen des Wahrsagers über die Inanspruchnahme des Orakels. Das Verständliche daran bietet wenig Abwechslung, meist sind es Fragen in bezug auf das Wetter u. dgl., ähnlich wie das Beispiel auf Fig. 12. Da das dritte Zeichen allein auch Orakel bedeutet, so ist

1) Giles, Biogr. Dict. Nr. 1536.

es nicht ausgeschlossen zu lesen: „Vater Tiän fragt das Orakel“ usw. Auf den kleinen Stücken sind selbst derartige kurze Sätze schwer herauszufinden, da die meisten Stücke durcheinander, manchmal in verschiedenen Richtungen, mit Wiederholungen und Varianten bedeckt sind.

Daß die vom Brennen im Knochen selbst entstandenen Sprünge für Zeichen angesehen und mit Farbstoff nachgezogen wären, habe ich nur in ganz vereinzelten Fällen auf der Innenseite von Schildkrötenpanzerstücken gefunden. Die überwiegende Mehrheit der in die Schmelzschicht der Knochen eingegrabenen Zeichen hat mit den Sprüngen nichts zu tun. Es sind nach dem Orakel gemachte kurze Bemerkungen, allerdings mit Vorliebe in die freien Räume zwischen gleichlaufenden Sprüngen eingetragen.

Für die Entstehung der Knochen, wie sie jetzt vorliegen, möchte ich durchaus der chinesischen Überlieferung, soweit es eine solche gibt, folgen. Sie sind zuerst auf der Rückseite geschabt und ausgebohrt worden; dann hat man sie mit einer Farbschicht bedeckt, und die beim Brennen in der Farbe entstandenen Risse wurden als Antwort auf die an das Orakel gerichtete Frage verstanden. Verstanden — nicht gelesen! Denn an Schriftzeichen brauchten diese Risse nicht zu erinnern, das geht aus einem Zitat hervor, das Couvreur unter *tschao* „Omen“ bringt. Nach dem Aussehen der Sprünge, die z. B. an Adern oder Sprünge im Nephrit erinnern konnten, wurden die Omina in drei Arten eingeteilt. War der Fragesteller mit seiner Antwort gegangen, so wurde der Knochen gereinigt und eine Eintragung über die Frage und deren Ergebnis gemacht. Wenn das auf einem guten großen Knochen geschehen war, so behielt ihn der Wahrsager für sich, um Wichtiges darauf zu schreiben, einen Kalender oder eine Schreibvorlage zu machen. Die geringeren Stücke überließ er seinen Schülern zu Schreibübungen. Wenigstens gibt diese Annahme eine nicht unwahrscheinliche Erklärung für das Durcheinander der vielen Wiederholungen von Zeichen und Sätzen; in Lo Schöng-jüs Sammlung befindet sich ein Schildkrötenstück, auf dem dasselbe Zeichen zehn Mal nebeneinander steht.

父	Vater
占	das Orakel
卜	befragen
其	sein
田	Acker
成	reif
在	im
四	vierten
月	Monat
于	(Part. der Ungewißheit)
宗	des Tempels
虺	Schlangen
幺	Jünger
二	zweimal
吉	günstiges Zeichen

Fig. 12. Ergebnis eines Orakels. (Knochen im Museum für Völkerkunde).

Da jede Schrift in ihren Anfängen nur religiösen und magischen Zwecken zu dienen pflegt, so darf man in ihren ältesten Denkmälern keinen besonders wertvollen Inhalt vermuten. Auch die Knochenfunde ergeben keine große Ausbeute an überraschenden Nachrichten; aber sie beleben unsere Vorstellungen von der Kultur ihrer Zeit. Da tritt uns vor allem der Groß-Wahrsager entgegen, dessen Titel „Schlangenvater“ darauf deutet, daß er in Beziehung zu dem jetzt erloschenen Schlangenkult stand. Die letzten Spuren desselben finden wir heut noch in den Schlangenfesten, die im ganzen Süden Chinas gefeiert werden.[1]) Er ist ein priesterlicher Mann, der durch sein Orakel Volk und Fürsten lenkt. Er ist zugleich eine Art Heroldsmeister, von dem Kenntnis der Stammbäume verlangt wird. Er bewahrt und entwickelt die Kunst des Schreibens, die vermutlich seine Vorgänger erfunden hatten, und er lehrt sie.

Auch das Zeichen *dsung*, das häufig auf den Knochen steht, gibt Anlaß zu einer Hypothese. Es hat unter andern Bedeutungen auch die einer Versammlungshalle. Hier steht es meist in Verbindungen, in denen es wohl als Gebäude verstanden werden muß, und ich habe

1) Hackmann, Der Schlangenkultus in China. (Der ferne Osten II. 186/9.) Ferner: persönliche Mitteilungen von Herrn Baurat Ernst Boerschmann.

es deshalb gelegentlich durch „Tempel“ wiedergegeben. Es hat aber gerade für die in Frage kommende Zeit auch die Bedeutung „Schule“, und wenn „des Tempels Schlangenjünger“ dasteht, so dürfte das am richtigsten einfach durch „Schüler“ übertragen werden. Mong-dse sagt zwar: „Unter der In-Dynastie hießen die Schulen *Siü*“; aber er fügt hinzu, daß es auch solche gab, die *hsüe* hießen. Im Pei-wönn-jün-fu werden noch die *kou-dsung* erwähnt, Schulen in denen besonders Riten und Musik gelehrt wurden. Hier steht das Zeichen *dsung*, das wir auf den Knochen haben, und es scheint nicht ausgeschlossen, daß die *kou-dsung* mit den Orakeltempeln gleichbedeutend sind; denn wenn die Wahrsager die geistigen Erben der alten Schlangenpriester waren, so gehörte die Pflege der Musik gewiß zu ihren Befugnissen.

Eine andre kulturgeschichtliche Frage drängt sich beim Lesen der Stammbäume auf. Erst in der späteren Zeit der Djou-Dynastie kamen die jetzt üblichen Familiennamen in Gebrauch; die älteren waren alle mit dem Zeichen *nü* „Weib“, geschrieben. Die Chinesen selbst sehen darin den Beweis für das einstige Vorhandensein des Mutterrechtes in China, das allerdings zur Zeit der Djou schon verschwunden gewesen wäre. Herrschte das Mutterrecht noch unter den In-Schang? Sind diese Stammbäume als männliche oder als weibliche Geschlechtsfolgen zu verstehen? Die erklärbaren Namen: trockner Zweig, einsamer Fisch, lassen sich für beide Geschlechter anwenden; „der Unbeweibte“ kann ebenso richtig „die Tochterlose“ verstanden werden. Das Zeichen *ti* „jüngerer Bruder“ kann Schwester bedeuten; *dse* „Sohn“ heißt auch nur „Kind“. Bemerkenswert ist, daß das zyklische Zeichen *dse* anders geschrieben wird als *dse* „Kind“. Vgl. Fig. 9 und 11. Erst das sichere Verständnis der einzelnen Namen nach ihrer Bedeutung könnte uns Gewißheit darüber geben, ob wir die Geschlechtsfolgen auf den Stammbäumen als männliche oder als weibliche aufzufassen haben. Statt uns Aufklärungen zu bringen, stellt uns der Fund von Honan vor neue Fragen!

Die Schrift, die wir hier zu sehen Gelegenheit haben, wird vielleicht von größerem Interesse für die Wissenschaft sein, als der Inhalt. Von den Chinesen wird die Erfindung der Schrift – wie überhaupt aller Anfang ihrer Kultur – auf den Kaiser Fu-hi zurückgeführt. Er habe die acht Diagramme erfunden; in der Zeit vor ihm wären nur Knotenschnüre gebräuchlich gewesen, um Nachrichten zu senden oder aufzubewahren. Es läßt sich gegen die Annahme, daß auch in China einmal eine Zeit der Knotenschrift gewesen sei, durchaus nichts einwenden; das Quippu ist aber kein entwicklungsfähiges System, es taugt nur zur Gedächtnisstütze und zur Statistik, also eigentlich nur zu profanen Zwecken. Die Diagramme dagegen hatten divinatorischen Wert, sie mögen mit dem Orakel des Zauberkrautes in Zusammenhang gestanden haben. An die kurz oder lang gebrochenen Stiele der Schafgarbe lassen diese einfachen Linien am ersten denken. Weder aus ihnen noch aus Knotenschnüren konnte sich die heutige Schritt entwickeln. Unabhängig von diesen beiden war in dem Tempel des Wahrsagers eine dritte Schriftart entstanden, die der Interessengemeinschaft der „Schlangenväter“ diente und von ihnen gepflegt wurde. Ob diese Schrift aus rituellen Handlungen entsprungen war – ob nicht vielleicht aus einem andern Kulturkreise übermittelte Zeichen (die zyklischen Zeichen) das Samenkorn waren, aus dem sie erwuchs, läßt sich jetzt nicht sagen. Wir können sie uns aber zunächst als die geheime Kunst der Schlangenpriester vorstellen, während das Quippu für profane Mitteilungen daneben in Gebrauch war. Die Priesterschrift wurde allmählich zur Profanschrift, und das Quippu, weniger entwicklungsfähig, ging ein; die Diagramme dagegen behaupten ihren divinatorischen Wert. Auf den Knochen zeigt sich die neue Schrift bereits so weit ausgebildet, daß sie eine längere Vorgeschichte haben muß. Konkreta sind durch Bilder ausgedrückt, und in ihrer Schreibung herrscht völlige Freiheit – kommt es bei ihnen doch nur darauf an, daß der Gegenstand erkannt werde. Die frei erfundenen und nach Übereinkunft festgehaltenen Zeichen für Abstrakta mußten dagegen mit größerer Genauigkeit wiedergegeben werden, um Mißverständnisse zu vermeiden. Ein Teil der zyklischen Zeichen, mit denen man die Tage benannte, hat mehrere Schreibungen, die unbedenklich nebeneinander benutzt wurden,

weil sie dem beschränkten Kreise der Schriftkundigen geläufig waren. Die Schrift stand ja noch ganz im Anfang der Ausbreitung, und jeder Schreibende konnte versuchen, sie zu verschönern oder zu vereinfachen. Eine große Anzahl verschiedener Handschriften ist aus den Bruchstücken ersichtlich, und damit finden sich auch individuelle Abweichungen, wie sie bei keinerlei Schrift vermieden werden können.

Viele von den alten Zeichen sind in veränderter Form noch heute im Gebrauch, während andere besseren Erfindungen weichen mußten. Zwei merkwürdige Erscheinungen aber, ganz unerwartete, drängen sich beim Studium dieser alten Schriftstücke auf. Ich möchte sie erwähnen, wenn ich auch nicht wagen darf, bestimmte Behauptungen auf diese an Zahl noch zu geringen Beweisstücke zu gründen.

Lo Schöng-jü:		Liuh Tië-jünn:		Museum für Völkerkunde:	
1.	仲丁	6.	祖乙	11.	祖乙
2.	小辛	7.	祖甲	12.	祖乙
3.	小乙	Hayashi: 8.	十五	13.	祖辛
4.	武乙	Hopkins: 9.	戊夫	14.	?
5.	沃丁	Chavannes: 10.	?	15.	?

Fig. 13. Zweisilbige Zeichen aus verschiedenen Sammlungen.

1. Die Knochen enthalten eine Anzahl von Zeichen, die nach ihrer Schreibung durchaus als ein Zeichen erkannt werden müssen, aber zweisilbig zu lesen sind — wie sie auch jetzt in zwei Zeichen geschrieben werden.

Terrien de Lacouperie[1]) hat bereits auf zweisilbige Zeichen, die sich vereinzelt in alten Bronzegefäßen finden, hingewiesen. Wilhelm Grube ist in seiner Schrift „die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen" zu dem Ergebnis gekommen, daß in vielen Wörtern die Anlaute abgefallen sind, der Monosyllabismus des Chinesischen somit kein ursprünglicher sein kann. Ein vorgeschrittenes Studium zuverlässiger Knochenfragmente dürfte ein reicheres Beweismaterial bringen, als ich heut in Fig. 13 zu geben in der Lage bin. Es will mir scheinen, als wären manche der komplizierten Zeichen, die Lo Schöng-jü als Varianten einer einfachen Form bezeichnet, eher mehrsilbig zu verstehen.

2. Es gibt in der Schreibung der Zeichen Unterschiede, die ihrer grammatischen Stellung zu entsprechen scheinen. Das konnte nur auf den Stammbäumen beobachtet werden, wo derselbe Name zweimal hintereinander in zweifellos bewiesen grammatisch verschiedener Stellung vorkommt (Fig. 14). Auf dem Schulterblatt, das dem Museum für Völkerkunde gehört, habe ich die genetivische Fassung nur an dem mit dem Buchstaben K wiedergegebenen Namen — der dem alten Zeichen *tung* gleicht und daher so etwas wie „Morgensonne" bedeuten mag — vermißt, bei allen andern ist sie vorhanden. Der Stammbaum aus dem Besitz des Herrn Hopkins (Fig. 8) läßt die Schreibunterschiede in der Photographie auch da noch erkennen, wo nur die Hälfte des Zeichens sichtbar ist. Auch auf dem Szepter sind die Unterschiede an allen — mit Ausnahme des Zeichens S — deutlich sichtbar. Zweifelhaft bleibt dabei das Zeichen U, von dem ein Teil weggebrochen ist.

Nach unserer Auffassung der chinesischen Sprache schien es zunächst wahrscheinlicher, in den Schreibungen nicht Genetivformen, sondern künstlerische Varianten zu sehen. Es konnte dem guten Geschmack des Schreibers widerstrebt haben, dasselbe Zeichen zweimal genau gleich untereinander zu setzen, und da mochte er in unwesentlichen Teilen bedeutunslose Än-

1) Terrien de Lacouperie. Le non-monosyllabisme du Chinois antique. Paris 1889.



Fig. 14. Namen auf drei verschiedenen Stammbäumen; die für den Genetiv angewendete Schreibung steht rechts.

derungen vorgenommen haben. So sind die Unterschiede auch von Herrn Hopkins aufgefaßt worden.

Dem widerspricht aber ein Zeichen des Stammbaums auf dem Szepter. Das von Herrn Hopkins W genannte Zeichen findet sich dreimal geschrieben, und davon zweimal genau gleich. Es hat als linken Bestandteil eine Schnur mit drei Perlen — im Genetiv sind es jedes Mal nur zwei. Daraus scheint zu folgen, daß es sich um eine beabsichtigte, sinnvolle Schreibänderung handeln kann.

Es ist mir vollkommen klar, daß diese einmalige Übereinstimmung zweier Genetivschreibungen zufällig sein mag und jedenfalls weniger Beweiskraft besitzt, als die Aufstellung der zweisilbigen Zeichen (Fig. 13). Daß ich trotzdem auf eine derartige Möglichkeit hinweise, geschieht im Interesse fernerer Forschung. Wenn die Eigentümer der jetzt in verschiedene Erdteile zerstreuten Knochenfragmente ihre Sammlungen sorgfältig prüfen und das zusammen stellen wollten, was für und was wider die Annahme einer grammatischen Bedeutung der Schreibvarianten spricht, so wäre damit schon viel gewonnen. Im übrigen müssen wir weitere Forschungen in China abwarten, besonders solche, die uns in der Feststellung der jetzt unlesbaren Zeichen fördern. Erst wenn wir die größeren zusammenhängenden Texte lesen können, werden wir von dem eigentlichen Charakter der Schrift, vielleicht auch von dem Zustand der chinesischen Sprache, eine sichere Anschauung gewinnen.

Die Photographien 2, 7 und 8 danke ich der Freundlichkeit des Eigentümers, Herrn Hopkins; mit Erlaubnis der Royal Asiatic Society sind sie hier noch einmal gedruckt. Photographie 4 gehört zu einer Sammlung von Aufnahmen, die das Museum für Völkerkunde im Britischen Museum zu vergleichenden Studien machen lassen durfte. Die Photographien 1, 3, 5, 6, 9 und 11 sind für diese Veröffentlichung im Museum für Völkerkunde gemacht worden. Herrn Professor Chavannes schulde ich besonderen Dank für die freundliche Zusendung von einigen Büchern und Knochenfragmenten seiner eigenen Sammlung, Herrn Dr. Nachod für die Zeitschrift „Shigaku Zasshi“.

SELTENE ETHNOGRAPHICA DES STÄDTISCHEN GEWERBE-MUSEUMS ZU ULM.

VON

RICHARD ANDREE.[1])

Wenn es mir möglich ist hier Nachrichten über den Begründer des Raritätenkabinetts und die Schicksale seiner Sammlungen zu geben, so verdanke ich dieses der Güte und den Bemühungen des Ulmer Stadtbibliothekars Herrn Dr. Alfred Löckle, der mit nicht erlahmendem Eifer alles in Ulm durchforschte, was sich auf Weickmann und die Geschichte seiner Sammlungen bezog.[2]) Leider ist der Erfolg der mühevollen Arbeit nicht entsprechend und über die Anfänge des Weickmannschen Kabinets ist so gut wie gar nichts festzustellen gewesen.

Die Weickmann gehörten zu den angesehensten Ulmer Familien und kommen schon im 15. Jahrhundert in hervorragenden Stellungen vor. Als Kaufleute mit weitreichenden Beziehungen hatten sie ein großes Vermögen erworben, und so erscheint auch der Begründer der Sammlungen als reicher Handelsherr, dem es seine Mittel gestatteten das Kabinett anzulegen und auszubauen, wobei er nicht nur als Liebhaber und einfacher Sammler verfuhr, sondern auch, seiner Bildung entsprechend, wissenschaftliche Zwecke verfolgte.

Christoph Weickmann wurde am 15. Dezember 1617 zu Ulm geboren, er besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt, erlernte die Handlung, machte zu seiner Ausbildung Reisen und wurde 1667 Ratsglied der freien Reichsstadt aus der Zunft der Kaufleute. Als solcher versah er die Stellungen als Oberrichter, Handwerks- und Hospitalherr. Gestorben ist er am 11. Januar 1681. Sein Reichtum ist noch an seinem Wohnhaus in Ulm zu erkennen, welches „das Schlößle“ heißt und durch schöne Holzplafonds ausgezeichnet ist. Sein dabei gelegenes „Dienerhaus“, jetzt zu den drei Kannen genannt, zeigt prächtige Stuckplafonds, schmiedeeiserne Geländer, geschnitzte Säulen und Freitreppen. Kurz, alles weist auf einen wohlhabenden Patrizier hin, der sich in der Lage befand seine Neigungen zu befriedigen. Und er hat mit vielem Verständnis gesammelt, wenn auch nach Art der Zeit auf den mannichfachsten Gebieten. Jedenfalls war Ch. Weickmann ein hochgebildeter Herr und als Kunstfreund damals angesehen; großer Musikliebhaber begründete er schon 1662 wöchentliche Konzerte in Ulm. Auch war er „in opticis erfahren, der viele vortreffliche tubos verfertigte“, schrieb auch selbst ein Werk „Neuerfundenes großes Königsspiel. Mit Kupferst. Ulm 1664“.[3])

Vor allem aber war es das Museum, welches Weickmann im Laufe der Jahre zusammenbrachte, das seinen Ruhm begründete und im 17. Jahrhundert als eine Sehenswürdigkeit der freien Reichsstadt galt. Er scheute keine Kosten, um es zu vermehren und benutzte seine ausgedehnten Handelsbeziehungen, um passende Gegenstände zu erhalten. Der z. T. über Augsburg

1) Für die Überlassung dieser letzten Arbeit Richard Andrees, des hochverdienten Förderers der Volks- und Völkerkunde, an das Baessler-Archiv spricht die Redaktion der Frau Marie Andree-Eysn hiermit ihren verbindlichsten Dank aus. Die kursiv gesetzten Abschnitte der Beschreibung sind vom Herausgeber hinzugefügt. Red.

2) Herr Dr. Löckle durchforschte in dieser Beziehung Bibliothek und Archiv Ulms, die städtische Zentralregistratur, die amtlichen Kirchenbücher, die Akten des Gymnasiums, des Gewerbemuseums, des Ulmer Altertumsvereins, die alle in Betracht kamen.

3) Diese biographischen Notizen über Chr. Weickmann entstammen A. Weyermann, Neue histor.-biogr.-artist. Nachrichten von Gelehrten aus Ulm 1798 S. 536. 607f. und Beschreibung des Oberamts Ulm 1897 I, 92. 94. 110 u. II, 48. 193. 201. Ferner einer Handschrift Weyermanns im Ulmer Stadtarchiv, Ulmensia 6991.

gehende Handel mit Holland war bei den überseeischen Beziehungen der Holländer für Weickmann ergiebig, wie wir gelegentlich der aus Afrika stammenden Stücke sehen werden. Auch seine verwandtschaftlichen Verhältnisse mit anderen hervorragenden Ulmer Familien, wie die Zech, die Holland bereisten. Vor allem aber wurde Samuel Kiechel ein Mehrer der Sammlungen, der auf weiten Reisen Holland und den Orient am Ende des 16. Jahrhunderts bereiste und darüber einen ausführlichen Bericht hinterließ.[1]) Steht darin auch nichts über die gesammelten Gegenstände, so ergibt sich doch aus anderer Quelle[2]), daß Kiechel von seinen orientalischen Reisen Stücke in Weickmanns Museum lieferte. Darunter befand sich als Seltenheit ein Stück vom Ärmel Christi, das Kiechel 1588 in Jerusalem „mit großen Kosten und Gefahren zu Wege gebracht".[3])

Wie die meisten Sammler hat Weickmann seine „Kunstkammer", die allmählich großen Ruf erlangte, auch gerne Sachverständigen und Durchreisenden gezeigt, und der erste Bericht darüber erschien in „Martin Zeiler, Handbuch von allerley nutzlichen Erinnerungen, Ulm 1655". Es folgten dann mehrere gedruckte Kataloge, von denen aber nur der erste noch zu Weickmanns Lebzeiten erschien. Er führt den ausführlichen Titel:

> Exoticophylacium Weickmannianum. Oder Verzeichnus Underschiedlicher Thier, Vögel, Fisch, Meergewächs, Ertz- und Bergarten, Edlen und anderer Stain, ausländischem Holtz und Früchten, fremden und seltsamen Kleidern und Gewöhr, Optischen, Kunst- und Curiosen Sachen, Mahlereyen, Muschel- und Schneckenwerk, Heydnischen und anderen Mützen etc. So in Christoph Weickmanns Kunst- und Natural-Kammer in Ulm zu sehen und von Ihme bey etlichen wenigen Jahren hero zusammengetragen, unterschiedliches auch von Kunstliebenden Hochverehrten Herren und Freunden zum Angedenken hinzu verehrt worden. Auf offtmaliges begehren viler Durchreysenden und andern vornemen Personen in Druck gegeben MDCLIX.

Nach Weickmanns Tode 1681 ging seine Kunstkammer an seine Erben über, die keineswegs das Interesse dafür besessen zu haben scheinen, wie der Begründer, denn sie trachteten danach sie zu verkaufen und geben zu diesem Zweck 1716 und nochmals 1741 Neuauflagen des Exoticophylacium heraus, beidemale mit dem Zusatze, daß die Sammlungen bei „sämmtlichen Herren Erben zum verkauffen zu finden."

Von 1741 an werden die Schicksale des reichen Kabinetts, in welchem nach dem Kataloge von 1659 „etlich 1000 Stück beysammen zu sehen sein" nur lückenhaft nachweisbar. In welchem Maße von dem Verkaufsangebot der Erben Gebrauch gemacht worden ist, darüber verlautet nichts, und ein großer Teil wird wohl in fremde Hände gelangt sein, da in Ulm sich heute nur Reste befinden. Wie von der 1741 noch zum Verkaufe ausstehenden Sammlung Teile in den Besitz der Stadt Ulm gelangten, darüber hat Dr. Löckle nichts ausfindig machen können; die Ratsprotokolle geben darüber keine Auskunft. Was von der Kunstkammer im städtischen Besitze war, ist von einem Lokal in das andere geschoben worden und weder eine Katalogisierung noch sorgsame Aufbewahrung findet statt. 1826 befinden sich die Reste in der Stadtbibliothek. 1836 wurde das Weickmannische Kabinett, „welches die Weickmannischen Descendenten als ein unveräußerliches Kabinett zur Stadtbibliothek bestimmt hatten", in das Gymnasium überbracht. Dort blieben auch Mineralien und Reliefkarten, als 1855 der Verein für Kunst und Altertum eine Übertragung in das Gewerbemuseum beantragte mit der Begründung, daß die alten Waffen schon stark verrostet seien. Dem Antrage wurde Folge gegeben, doch kamen die Reste dorthin ohne irgend welche Akten und Verzeichnisse. Das ist alles, was, hier in sehr abgekürzter Form, Dr. Löckles Nachforschungen über die Schicksale des einst großen und berühmten Kabinetts ergaben, dessen Mannigfaltigkeit und Reichtum sich schon aus dem mit-

1) Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart. Band 86. (1866.)
2) A. Weyermann, Nachrichten von Ulmischen Gelehrten 1879. S. 216–219.
3) Verzeichnis der Weickmannschen Kunstkammer von 1741. S. 233.

geteilten Titel des Exoticophylacium ergeben. Für die Geschichte der Raritätenkabinette sind Kataloge, wie der Weickmannische von Wichtigkeit, und er mag wegen seiner Vielseitigkeit für die Musealgeschichte hier empfohlen werden. Daß solche Verzeichnisse auch für die Ethnographie von Bedeutung werden können hat z. B. Franz Heger seit seiner Bearbeitung der alten Kataloge der Ambraser Sammlung gezeigt. Was aus den Resten des Weickmannischen Kabinetts und seinem Kataloge sich für die Ethnographie nutzbar machen läßt, will ich jetzt hier zu zeigen versuchen, so verlockend es auch sein mag, auf den in vieler Beziehung anziehenden übrigen Inhalt des alten Verzeichnisses einzugehen. Ich beschränke mich daher auf den Abschnitt „Fremde, Kunst- und Curiose Sachen", der auch die ethnographischen Gegenstände



Fig. 1.

enthält und von denen manche sich mit den heute noch vorhandenen identifizieren lassen. Von manchen ethnographischen Stücken des Verzeichnisses kann man nur sagen, sie sind nicht mehr vorhanden, und das allerwichtigste und interessanteste Stück im heutigen Ulmer Museum kommt in den Weickmannschen Katalogen gar nicht vor, wiewohl kaum ein Zweifel darüber bestehen kann, daß die merkwürdige, aus vorkolumbischer Zeit stammende **Stirnbinde** einst der Weickmannschen Sammlung angehörte, da anderweitig in Ulm Ethnographica für das Museum nicht gesammelt wurden.

I. DIE STIRNBINDE VON DEN ANTILLEN

besteht aus 109 eigentümlich geformten Muschelscheiben. Die mittelste, die dreimal dicker ist als die übrigen, trägt einen stilisierten Tierkopf mit geöffnetem, gezähnten Rachen, der weit nach oben und vorn vorspringt. Das Band ist offenbar unvollständig, da die Zahl der Scheibchen rechts vom Mittelstück 48, links davon 61 beträgt. (Fig. 1 u. 2.)

Die vordere Kante jedes Plättchens wird durch die zwei Ausschnitte in 4 Zonen zerlegt, von denen die zweite, die kürzeste, stark hinter das Niveau der übrigen zurücktritt. Der Rand

der obersten ist durch alternierende Einkerbungen in einer Zickzacklinie ausgeschnitten. Die dritte nach vorn etwas ausgebauchte zeigt eine Längsrille. Die unterste ist glatt, nur nach unten stark abgeschrägt. Die Scheibchen sind fast genau gleich gearbeitet, sodaß die Ausschnitte zwei Reihen tiefer Furchen bilden. Doch ist die Kongruenz in den Zickzacklinien der oberen Zone keine absolute.

Der Kopf des Mittelstücks zeigt einen weit geöffneten mit Zähnen dicht besetzten Rachen. Die Nase ist abgestumpft mit kolbigen Flügeln, zwischen denen 5 Längsfurchen liegen, und nach außen gekehrten Löchern, von denen bogenförmige Rinnen zu den Ohren ziehen. Die Stirn ist stark gewölbt. Die großen Augen waren mit einem schwarzen Kitt gefüllt, der aber nur am linken ganz erhalten ist. Die stark abstehenden Ohren sind seitlich eingekerbt. In den Läppchen ist die Durchlochung durch ebenfalls mit schwarzer Masse gefüllte Grübchen angedeutet.

Das Hinterhaupt ist von einer rechteckigen Furche umzogen.

Zur Aufreihung dienen zwei Schnüre. Die Hauptschnur läuft durch Löcher am obersten Abschnitt der Scheibchen. An der Hinterseite liegt eine Verstärkungsschnur, von der Verbindungsfäden zwischen den einzelnen Plättchen zur Hauptschnur ziehen, sodaß jeder Teil gut in seiner Lage fixiert ist. Diese Verstärkungsschnur war wohl das eigentliche Tragband, da sie in freien Enden ausläuft.



Fig. 2.

Maße:

Länge des ganzen Bandes ohne die Schnurenden 340 mm,
Länge jeder Scheibe 31 mm,
Breite jeder Scheibe 11 mm,
Decke jeder Scheibe 2,5 mm,
Höhe des Mittelstücks 48 mm,
Höhe des Kopfes 25 mm,
Länge des Kopfes bis zur Nasenspitze [30mm,
Breite des Stiels 8 mm,
Obere Kopfbreite hinten 15 mm,
Obere Kopfbreite vorn 13 mm.

In den Verhandlungen des XVI. Amerikanistenkongresses in Wien 1903 p. 313 beschreibt Giglioli: Due rari cimeli precolumbiani dalle Antille des ethnographischen Museums zu Florenz.

Eine dieser Cimelien ist das fast identische Gegenstück zu dem Ulmer Exemplar und wenn Giglioli von ihr sagt (S. 317), es sei ein Unikum, so kann dieser Ausspruch gegenwärtig nicht mehr festgehalten werden.

Giglioli, der schon vor einiger Zeit auf dieses und ein anderes seltenes ethnographisches Stück in Florenz aufmerksam geworden war, glaubte anfangs, es handle sich nur um ein Halsband aus Tridacnascheiben mit groteskem Menschenkopf, erkennt aber und berichtigt in der vorliegenden Abhandlung seinen Irrtum und schreibt nun richtig das Stück der alten Antillenkultur, wahrscheinlich der Insel St. Domingo zu. Das Florentiner Stück (abgebildet a. a. O. Seite 316) ist schon am Ende des 16. oder des 17. Jahrhunderts dorthin gelangt. Es besteht aus 70 weißen, auf eine Schnur aufgereihten Muschelplatten. Wahrscheinlich von Strombus gigas oder Pyrula perversa, aus denen man zur Zeit der Entdeckung der Antillen allerlei Gegenstände fertigte. Die Platten sind 2–3 mm dick und 20–30 mm lang, 10 mm breit. Sie sind untereinander alle gleich und mit Einschnitten versehen. Alle sind auf einer Schnur aufgereiht, von der nicht mit Bestimmtheit gesagt werden kann, daß es sich um die Original-

schnur handele. Ob die Einschnitte in den Platten etwa eine stilisierte menschliche Figur darstellen sollen — diese Frage wirft Giglioli auf.

Inmitten dieses Bandes von Muschelplatten tritt nun ein grotesker Totenkopf hervor, gleichfalls aus Muschelschale geschnitzt, 30 mm hoch, zusammengedrückt. Sehr großer Mund mit einer Doppelreihe von 19 quadratischen Zähnen. Die Nase ist von 3 Längsfurchen durchzogen, wenig hervortretend. Die Stirn ist gut ausgebildet und mit einer von vorn nach hinten über den Schädel gehenden Furche durchzogen. Am Hinterhaupt drei Lappen, die über der Ohröffnung stehen. Zwei tiefe runde Löcher bilden die Augen. In diesen Höhlen fand man noch Spuren eines Kittes, mit dem wahrscheinlich eine verschieden gefärbte Muschelscheibe eingesetzt war. Der Unterkiefer umfaßt die ganze Basis des Kopfes und reicht bis zum Nacken hin.

Es fragt sich nun, welchen Zweck hatte dieser Muschelschmuck, wozu diente er? Giglioli geht bei der Beschreibung seines florentiner Stückes nicht auf die Beantwortung dieser Frage ein, sondern nennt es nur im Verlaufe seiner Arbeit „antica collana cariba. Indessen seiner ganzen Beschaffenheit nach ist das Muschelband wenig dazu geeignet, um als Halsband getragen werden zu können, und es ist nicht schwer zu zeigen, daß diese Auffassung irrtümlich ist. Es handelt sich vielmehr, um dieses vorweg zu nehmen, um ein apotropäisches Stirnband der in die Schlacht ziehenden Krieger.

Unter den archäologischen Überresten von den Antillen sind am zahlreichsten erhalten die sogen. Zemi oder Cemi von recht verschiedener Gestalt. Man gebrauchte den Ausdruck für Götzen, Idole, Symbole, auch für Schädel und Totenknochen, für alles, was mit einer magischen Kraft ausgestattet war. Da findet man hölzerne und häufiger steinerne Figuren, solche aus Gold, Knochen, Muschelschalen von den Antilleninseln Porto Rico, Cuba und Haiti, wo im allgemeinen eine gleiche Kultur herrschte.[1]) Die erhaltenen Gegenstände mit ihrer zum Teil sehr feinen Ausführung stempeln sie zu Zeugnissen einer besonderen, hochentwickelten Kultur, die von derjenigen des benachbaren Festlandes wesentlich verschieden war. Die antillische Kultur muß, nach dem, was die vorliegenden Altertümer beweisen und dem was die früheren spanischen Schriftsteller über sie berichteten, schon zur Zeit der Entdeckung eine verhältnismäßig alte gewesen sein, wenn wir auch über das absolute Alter der vorhandenen Reste keine Nachweise zu geben vermögen.[2])

Die Beweise, daß es sich bei dem Ulmer Stück um ein Stirnband und um kein Halsband handelt, finden wir zunächst in dem nicht seltenen Vorkommen solcher Stirnbänder auf steinernen Zemes, worauf zuerst O. T. Mason hinwies.[3]) Fewkes machte dann an zahlreichen Zemes die gleiche Beobachtung; er fand Stirnbänder von verschiedener Gestaltung an ihnen und bemerkt, daß diese Art der Verzierung ständig vorkomme und sehr charakteristisch sei.[4])

Zu diesen nur mittelbaren Beweisen, daß es sich bei dem Florentiner und Ulmer Stücke um Stirnbänder handele, kommen aber noch unmittelbare. Petrus Martyr beschreibt Amulette der Eingeborenen von Hispaniola, Bildnisse, welche sie Zemis nennen, die jungen Teufeln ähnlich sehen und die sie um die Stirne binden, wenn sie gegen ihre Feinde in den Krieg ziehen und auch Franzisco Lopez de Gomara sagt ganz das Gleiche von den Bewohnern Hispaniolas.[5])

Es haben sich ferner erhalten Zemes aus Muschelschalen geschnitzt, deren Kopf eine sehr große Ähnlichkeit mit den Ulmer und Florentiner Stücken besitzt und durch seine Durch-

1) W. Fewkes, The Aborigines of Porto Rico and neighbouring Islands. 25 Annual Report of Bureau of American Ethnology. 1907. p. 1—220. 2) Vergl. Fewkes a. a. O. p. 91. Eine Zusammenfassung der alten Kultur nach den nicht zahlreichen schriftlichen Quellen aus der Entdeckerzeit (Columbus, Chanca, Ramon Pane, Petrus Martyr, Oviedo, Benzoni usw.) gibt Ling Roth in Journ. Anthropol. Ins. XVI. 247—286 (1887). 3) The Latimer Collection and the Guesde Collection. From the Smithsonian Reports for 1876 and 1884, Washington 1899. p. 383. Fig. 45. 4) W. Fewkes, On Zemes from Santo Domingo. American Anthropologist IV. p. 173 (1891) and Tafel II. Fig. 2. 5) Petrus Martyr Decade I. lib. IX. p. 50—54. Gomara, Historia de las Indias p. 24 der Antwerpener Ausgabe. Beide Zitate nach Fewkes Americ. Anthropol. N. S. V. p. 688.

bohrung beweist, daß sie an einer Schnur als Amulett getragen wurden. Dahin gehört das hier (Fig. 3) abgebildete Stück, welches aus der Sammlung des Erzbischofs Meriño stammt und sich jetzt in der Smithsonian Collection befindet. Der weite Mund mit den quadratischen Zähnen, die großen Augenhöhlen, in denen einst Einsätze sich befanden, die Durchbohrung am Halse zum Durchziehen einer Schnur kennzeichnen diese Schnitzerei aus Muschelschale, von der Fewkes sagt, daß es sich dabei augenscheinlich um eines jener Amulette handele, welche die Krieger um die Stirne banden, wenn sie in den Krieg zogen.[1])

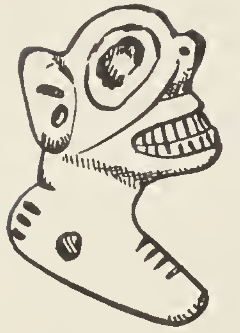


Fig. 3.

Nach dem hier Beigebrachten wird es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß in dem Florentiner, wie in dem Ulmer Stücke es sich um apotropäische Stirnbinden handelt, welche die Krieger auf den Antillen um das Haupt banden, wenn sie in den Krieg zogen.

II. OBJEKTE AUS AFRIKA.

Haumesser. Unter den afrikanischen erhaltenen Gegenständen läßt sich ein schönes Haumesser (Fig. 4) sicher auf die alte Weickmannsche Sammlung zurückführen. Es heißt in dem Exoticophyllacium: „Ein afrikanisches Gewehr oder Hauer, dessen Knopf, so von Rochenfell, wie auch das Handgefäß, mit Gold beschlagen, die Scheid gleichfalls mit Rochenfell beschlagen, welches Gewehr der große und mächtige Herr in Afrika Johann Claes von Fietu selber an seinem Leibe getragen und dasselbige Herrn Johann Abraham Haintzel, vornehmem Patricio Augustano, so sich auf seiner vieljährigen Reyß nach selbigen Landen bei diesem Herrn aufgehalten, als er wiederum aus dem Lande zoge, zu einer sondern hohen Gnade verehrt worden."

Ehe wir auf diese Waffe hier eingehen, erscheint es am Platze zu zeigen, wie im 16. Jahrhundert derlei ethnographische Gegenstände in das Innere von Deutschland gelangten. In der obigen Katalogangabe findet sich die Angabe, daß ein Augsburger Patrizier, J. A. Haintzel das Haumesser von seinen vieljährigen afrikanischen Reisen mitgebracht habe. Nach einer

1) W. Fewkes, 25 Annual Report Bureau of Amer. Anthropology p. 193, Tafel 87, Fig. f.



Fig. 4.

Mitteilung, die ich Herrn Stadtarchivar Dr. Pius Dirr in Augsburg verdanke, ist dieser Haintzel dort am 29. Januar 1662 gestorben, seine afrikanischen Reisen dürften daher in die Mitte des 17. Jahrhunderts fallen, was mit der Zeit des ersten Weickmannschen Katalogs stimmt. Die damaligen Beziehungen Augsburgs mit den von Haintzel besuchten afrikanischen Ländern waren jedoch keine unmittelbaren. Darüber äußert sich Herr Dr. Dirr brieflich folgendermaßen: „Nahe liegt, daß die Verbindungen durch die Vermittlung niederländischer Handelshäuser bestanden. Mit Amsterdam und mit den Holländern sind die Augsburger Kaufhäuser immer in regem Verkehr gewesen. Die Augsburger Kaufmannssöhne und jungen Kaufleute haben im 17. und 18. Jahrhundert nach vollendeter Lehre bei niederländischen, später auch französischen und Hamburger Firmen gearbeitet. Wenn also ein Augsburger eine Überseereise in fremde Erdteile machte, so läßt sich das durch die Verbindung der Augsburger mit seefahrenden Nationen, namentlich den Holländern, erklären."

Der Ursprung des von Haintzel mitgebrachten Haumessers läßt sich nicht bestimmen. Wir können annehmen, daß auch sonstige afrikanische im Weickmannschen Kataloge angeführte Stücke auf Haintzel und Augsburg zurückgehen und das dient als Fingerzeig, daß wiederholt „Gabonsche Spieße" zum Kriegsgebrauch und der Elefantenjagd angeführt werden und endlich ein leider nicht mehr vorhandenes „Opferbrett von erhabenen und wunderseltzamen und abscheulichen Teufels-Bildern geschnitten, welches der König zu Haarder, so des größten Königs von Benin Vasall ist, sammt den größten Offizieren und Naturelen derselbigen Provinz bey ihrer Götter Opffer oder Fetisie zu gebrauchen und darauf zu opffern pflegen und dieses Opfferbrett von dem jetzt regierenden König zu Haarder selbsten infestiert und von ihme gebraucht worden."

Der König von Haarder, der noch wiederholt im Weickmannschen Katalog vorkommt, führt uns nun weiter auf die Spur nach der Herkunft der afrikanischen Gegenstände, die unzweifelhaft von der Guineaküste stammen. In Haarder haben wir sicher das Königreich Arder zu erkennen. Nach Dapper[1]) begann Arder vier Meilen von Popo (Togogebiet), erstreckte sich östlich bis zu dem Dorfe Aqua. Noch weiter östlich, jenseits des Rio Lagos, lag das Königreich Benin. Nach Dappers Karte bei Seite 382 erstreckte sich damals Benin westlich bis fast an den Rio Volta, so daß innerhalb seiner Grenzen noch Arder lag, dessen König bei Weickmann als der Vasall von Benin erscheint. Gerade im 17. Jahrhundert trieben aber die Holländer einen ausgedehnten Handel nach Arder[2]), holten von dort Sklaven, führten Kauris ein, doch war die Handelssprache noch portugiesisch. Daß dort auch der Augsburger Haintzel die Gegenstände für das Weickmannsche Kabinett erwarb, wird nach allem Mitgeteilten sehr wahrscheinlich. Wir haben also in ihnen Stücke der alten Beninkultur zu sehen.

Das Ulmer Haumesser hat eine sichelförmig gebogene nach unten zu sich allmählich verbreiternde Klinge mit abgerundetem Ende, die der Länge nach durch eine flache Leiste in einen schmälern vorderen und breiteren hinteren Abschnitt geteilt ist. In der oberen Hälfte zeigt sie zwei tiefe Längsrillen, in der unteren des Vorderteils drei Durchlochungen. Zwischen diesen und der vorderen Rille drei runde Aushöhlungen. Der Griff besteht aus zwei kolbigen Vorrichtungen getrennt durch eine mit Messingband umkleidete Einschnürung. Das Ganze krönt ein mit einem Haarbüschel verzierter Messingknopf. Beide Kolben des Griffes sind ebenso wie die Scheide mit Rochenhaut bekleidet.

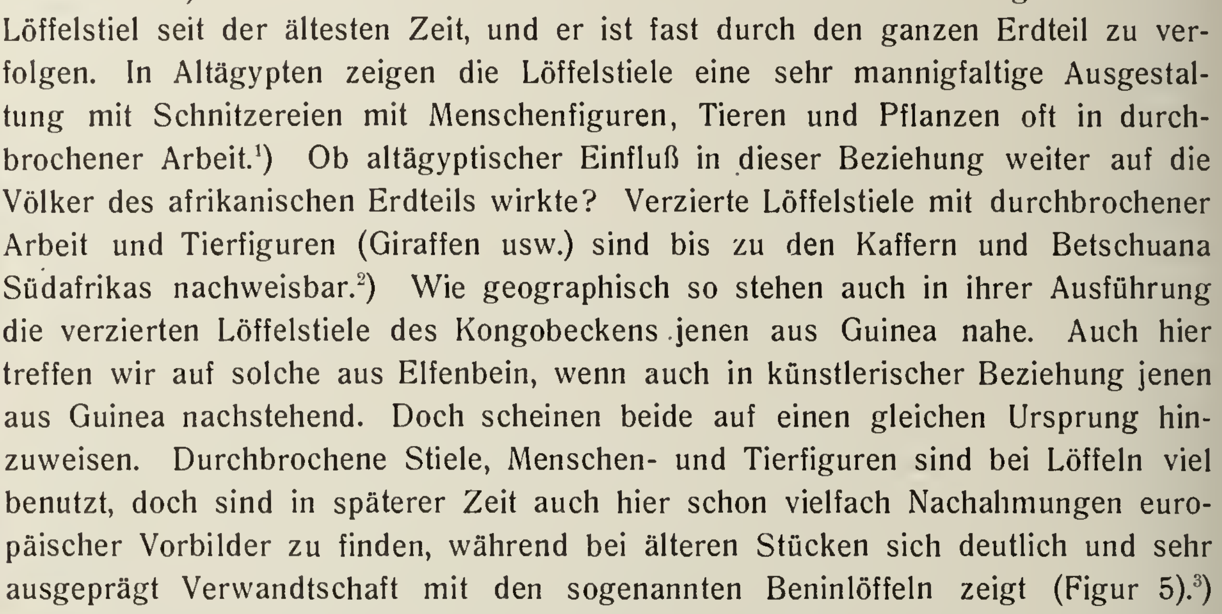
Maße:
Gesamtlänge 72,7 mm,
Griff 22,6 mm,
Länge der Klinge 51 mm,
Größe Breite 67 mm,
Breite am Griff 39 mm.

1) O. Dapper, Umständliche Beschreibung von Africa. Amsterdam bei Jacob von Mours 1670. S. 340.
2) Dapper S. 482.

LÖFFEL AUS BENIN.

Über diese Löffel sind wir völlig im klaren. Es sind jetzt fünf Stück vorhanden, in den Weickmannschen Verzeichnissen steht aber nur „ein indianischer Löffel von Helfenbein an dessen Stihl unterschiedliche Figuren von Thieren geschnitten.“ Ich kenne solche Löffel aus den Museen in Dresden, Wien, München, London, Braunschweig usw. Sie sind meisterhaft geschnitzt und viel feiner in der Ausführung als die großen beschnitzten Elefantenzähne, von denen wir sicher wissen, daß sie aus Benin stammen und daß dort die großen hohlen Bronzeköpfe ihnen als Ständer dienten.

Die kunstvolle Ausgestaltung von Löffelstielen ist eine naheliegende Sache. Der täglich in der Hand gehaltene Gebrauchsgegenstand verlockt zu seiner Ausschmückung, die sich in ihrer Art der Form des Stiels anpaßt und von selbst ergibt, daher auch bei europäischen Völkern (Renaissancezeit) und Asiaten sich findet. Auch Afrika kennt den geschmückten Löffelstiel seit der ältesten Zeit, und er ist fast durch den ganzen Erdteil zu verfolgen. In Altägypten zeigen die Löffelstiele eine sehr mannigfaltige Ausgestaltung mit Schnitzereien mit Menschenfiguren, Tieren und Pflanzen oft in durchbrochener Arbeit.[1]) Ob altägyptischer Einfluß in dieser Beziehung weiter auf die Völker des afrikanischen Erdteils wirkte? Verzierte Löffelstiele mit durchbrochener Arbeit und Tierfiguren (Giraffen usw.) sind bis zu den Kaffern und Betschuana Südafrikas nachweisbar.[2]) Wie geographisch so stehen auch in ihrer Ausführung die verzierten Löffelstiele des Kongobeckens jenen aus Guinea nahe. Auch hier treffen wir auf solche aus Elfenbein, wenn auch in künstlerischer Beziehung jenen aus Guinea nachstehend. Doch scheinen beide auf einen gleichen Ursprung hinzuweisen. Durchbrochene Stiele, Menschen- und Tierfiguren sind bei Löffeln viel benutzt, doch sind in späterer Zeit auch hier schon vielfach Nachahmungen europäischer Vorbilder zu finden, während bei älteren Stücken sich deutlich und sehr ausgeprägt Verwandtschaft mit den sogenannten Beninlöffeln zeigt (Figur 5).[3])



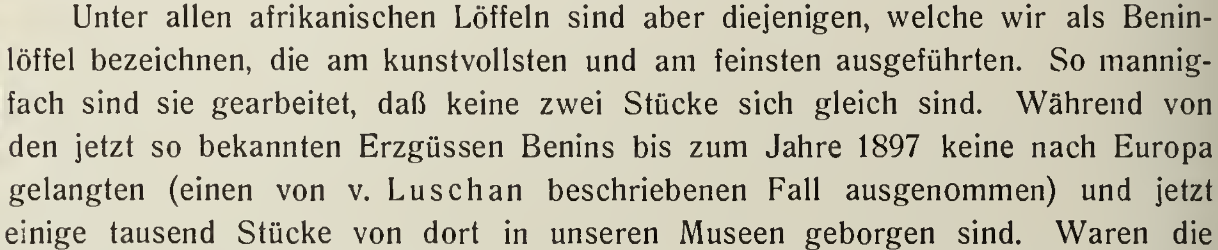


Fig. 5.

Unter allen afrikanischen Löffeln sind aber diejenigen, welche wir als Beninlöffel bezeichnen, die am kunstvollsten und am feinsten ausgeführten. So mannigfach sind sie gearbeitet, daß keine zwei Stücke sich gleich sind. Während von den jetzt so bekannten Erzgüssen Benins bis zum Jahre 1897 keine nach Europa gelangten (einen von v. Luschan beschriebenen Fall ausgenommen) und jetzt einige tausend Stücke von dort in unseren Museen geborgen sind. Waren die von Guinea stammenden und jetzt auch der Beninkunst zugeschriebenen Elfenbeinschnitzereien (figurenreiche becherförmige Schalen, Blashörner, Löffel usw.) seit ein paar Jahrhunderten reichlich in den Kunstkabinetten und Raritätenkammern vertreten, wo man sie allmählich nicht mehr nach ihrem Ursprunge zu deuten vermochte und als gotisch, romanisch usw. bezeichnete. Diesen auffallenden Unterschied zwischen dem Fehlen der Erzbildarbeiten und dem häufigen Vorkommen der Elfenbeinschnitzereien hat F. von Luschan zu erklären versucht[4]): „Man könnte auf die Vermutung kommen, daß im alten Benin es den Elfenbeinschnitzern gestattet war, auch für Europäer zu arbeiten, während die Erzkünstler ganz allein für den königlichen Palast arbeiten durften. Der Besitz von gegossenen Bildwerken wäre dann ein Privileg des Königs gewesen.“

Die außerordentliche Übereinstimmung der in den verschiedenen europäischen Museen befindlichen Löffel in bezug auf Technik und Motive erhebt es fast zur Gewißheit, daß sie alle aus der gleichen Quelle stammen. Die meisten Exemplare besitzen z. B. ein für den Gebrauch

1) Maspero, Ägyptische Kunstgeschichte. Deutsche Ausgabe 1889. S. 270 mit Abbildungen.

2) G. Fritsch, Die Eingeborenen Südafrikas S. 181. 3) J. D. E. Schmeltz, Album der Ethnographie des Congobeckens. Mit holländischem und englischem Text. Haarlem 1900. Tafel 16. 4) Globus Band 78. S. 307.

ganz unnötiges Anhängsel zwischen Stiel und Löffelblatt, das von Heger „Entenfuß“, nach der Ähnlichkeit mit einem solchen, getauft wurde. Es findet seine Erklärung nur dadurch, daß, nachdem das dünne Löffelblatt aus einem dicken Stücke Elfenbein herausgeschnitzt war, nach dem Stiele zu noch Stoff vorhanden war, den man nicht ungenutzt lassen wollte und als „Entenschnabel“ verwendete. Zum Gebrauche aber waren diese Löffel wenig oder gar nicht geeignet, das beweist einmal ihre Zerbrechlichkeit und dann, daß viele Exemplare auf der Rückseite des Blattes mit einem Kiel versehen sind, der oft am Ende in eine feine Spitze ausläuft, die bei einer Benutzung gestochen haben würde. Daß diese Löffel, nachdem einmal bei den an der Guineaküste ansässigen Europäern Verlangen nach diesen „Kuriositäten“ vorhanden war und sie Ausfuhrartikel wurden, so zu sagen fabrikmäßig hergestellt wurden, erscheint glaublich. Jedenfalls gehören sie in den Bereich der Beninkunst, die noch feinere Elfenbeinschnitzereien als solche Löffel hervorbrachte.[1])



Fig. 6. Fig. 7. Fig. 8.

Die „indianischen Löffel aus Elfenbein“ des Ulmer Museums:

Fig. 6 (D. Nr. 54). Stiel zylindrisch. Auf der Spitze ein hockender Fuchs ohne Schweif. Auf der Vorderseite des Stiels zwei sich um einen Fisch streitende Vögel. Unterer Löffelrand defekt. Größte Länge 270 mm. Grifflänge 133 mm. Größte Breite 55 mm.

Fig. 7 (D. Nr. 51). Stiel im oberen Teil säulenartig geschnitzt, am unteren längs gespalten und scheinbar nach links gedreht. Auf der Spitze ein Vogel (Löffelreiher) mit geöffnetem Schnabel. Größte Länge 279 mm. Griffteil 130 mm. Größte Breite 56 mm.

Fig. 8 (ohne Bezeichnung, wahrsch. D. Nr. 53). Stiel in Form einer kurzen vierkantigen Säule, die von einem gehörnten Tier (Antilope) mit aufgerichtetem Schwanz getragen wird. Dessen Körper quer steht, während der Kopf, ein Blatt im Maule, nach vorn gerichtet ist. Die Säule krönt ein gleiches Tier mit über den Rücken gelegtem Schwanz, dessen Kopf und Körper in der Medianebene liegen. Größte Länge 265 mm. Grifflänge 118 mm. Größte Breite 57 mm.

1) Darüber Read im „Man“ 1910. Nr. 29.

Fig. 9 (D. Nr. 52). Stiel ähnlich gespalten und gedreht wie Fig. 6. Hinten in der Verlängerung der Längsachse eine gezähnte Leiste. Die den Griff krönende Figur ist abgebrochen. Größte Länge 224 mm. Grifflänge 90 mm. Größte Breite 56 mm.

Fig. 10 (D. Nr. 55). Stiel im unteren Teil ähnlich gespalten und gedreht wie Fig. 6 u. 7, ist aber außerdem seitlich durchbohrt. Er läuft in einen Knopf aus, auf dem ein Vogel mit langem krummem Schnabel steht. Größte Länge 260 mm. Grifflänge 120 mm. Größte Breite 54 mm.

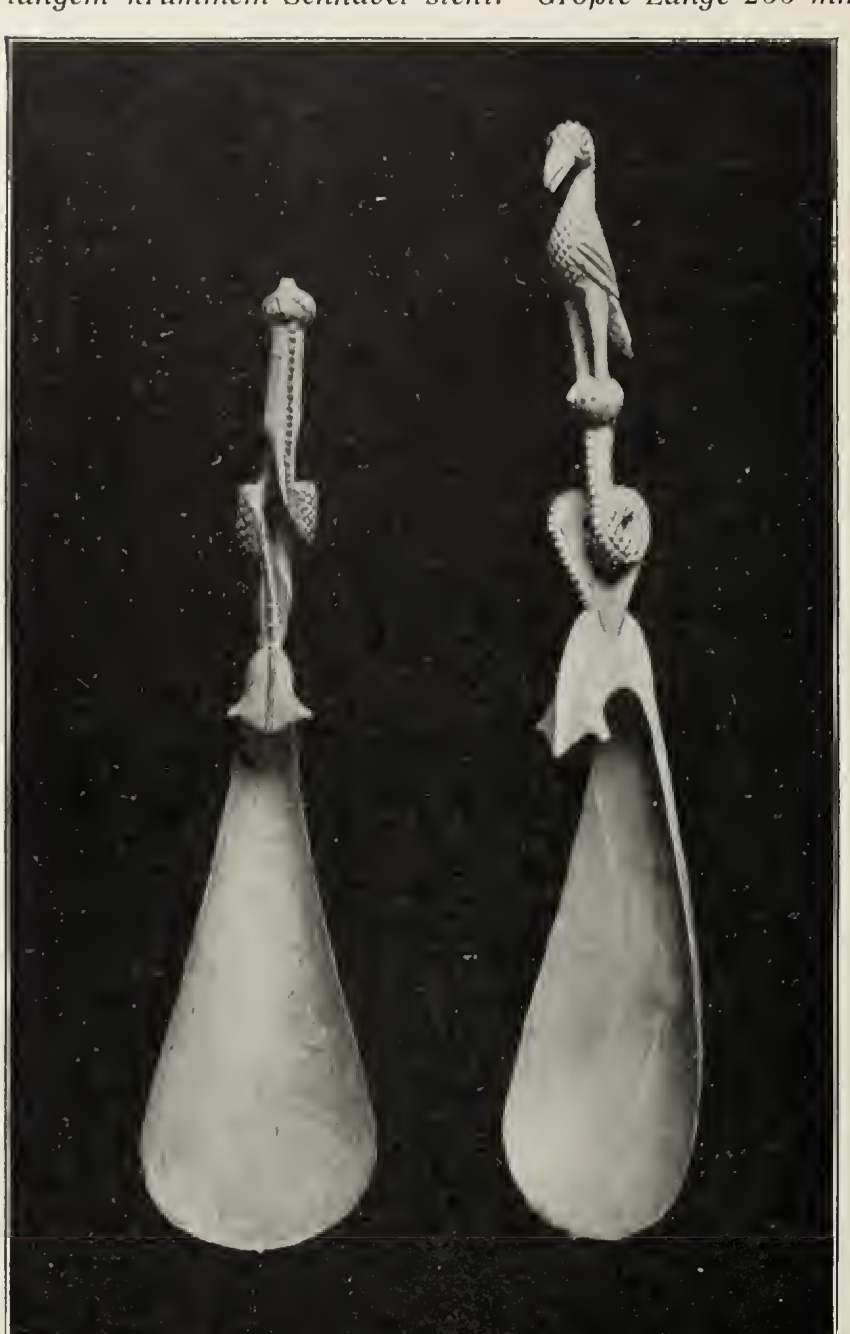


Fig. 9. Fig. 10.

Andere in den Katalogen erwähnte afrikanische Gegenstände, deren Verbleib unbekannt ist sind:

„Ein Rock oder Kleid, wie es die Könige zu Haarder zu tragen pflegen mit gar großen und weiten Ermlen".

„Zwey Arm-Ring aus Eelfenbein geschnitten, von allerhand Krotten und abscheulichen Thieren figuriert, so die Vivalgos oder Edelleut des Königs zu Haarder, zu einer sonderlichen Zierd und Hoffart an ihren Armen zu tragen pflegen".

„Ein acanischer Bogen, dessen Senen von Palmenbast samt etlichen Pfeilen mit widerhacken".

„Ein langer Gabonischer Spieß unten mit einer Glocke, so in Gabon die Hauptleut und Officier in dem Krieg zu führen pflegen, auch gebrauchen sie dieselbige auf ihrer Elephanten-Jagd, dann, so der Elephant die Glocken höret, vermeynt er, es seye ein Büffel, so eine gute Weid genießet, weilen die Nigritier ihren zahmen Büffeln dergleichen Glocken anzuhencken pflegen, damit sie solcher Gestalt die Elephanten zu sich ziehen und in das Gesicht bringen mögen".

„Ein Wurffpfeil in Acania gemacht, mit Rochenfell beschlagen, so auf Aetiopisch Hassagai nennen".

„Eine andere Art von Gabonischen Wurfpfeilen, so sie sowohl in ihren Orlogh und Kriegen als auf der Jagd zu gebrauchen pflegen, mit unterschiedlichen Widerhaken".

RECHTSANSCHAUUNGEN DER EINGEBORENEN AUF UKARRA.

VON

FRANZ PAULSSEN.

EINLEITUNG.

Die Bevölkerung der Insel Ukarra im Viktoria-Nyansa, nördlich Ukerewe und südlich des Äquators gelegen, gehört nach Sprache und der Art ihrer Bekleidung zum Stamm der Wakweia. Nach eigener Angabe ist sie verwandt mit den Waruri und Wajita des nahegelegenen Festlandes. Die Wakarra nennen sich selbst Walegi (Wiregi, Sultanat im Schirati), und es sollen nach einer ihrer Sagen die ersten Bewohner der Insel auf einer aus der Nähe Bukobas durch den Sturm losgerissenen Papyros- oder Rohrinsel angetrieben worden sein. Als bestimmt kann gelten, daß die Wakarra mit ihren Inselnachbarn, den Wakerewe, nicht verwandt sind.

Das Wort lautet in:	Kikarra:	Kikerewe:	Kijita:	Kiruri;	Das Wort lautet in:	Kikarra:	Kikerewe:	Kijita:	Kiruri:
für Vater . . .	*rata*	*tata*	*rata*	*rata*	Großmutter. .	*kaka*	*kuru*	*kaka*	*kaka*
Mutter	*maji*	*mawe*	*maji*	*maji*	Enkel	*michu-kuru*	*misikuru*	—	—
Vaterbruder .	*rata*	*muto* u. *tata*	*rata*	*rata*	älterer Bruder	*mkuru*	*mkuru*	*mkuru*	*mkuru*
Vaterschwester	*senga*	*sengi*	*senga*	*senga*	jüngerer Bruder	*mtoto*	*mtawani*	*mana* u. *mumura*	*mana*
Mutter-schwester	*maji*	*mawe*	*maji*	*maji*	Schwieger-vater	*ratabuko*	*tatazara* u. *ninaka*	*ratabuku*	*simu* und *ratabuku*
Mutterbruder.	*mama*	*rumi*	*mama*	*mama*	Schwieger-mutter	*majibuku*	*masara*	*majibuko*	*mawiara* u. *maji-buko*
Sohn.	*msaza*	*mtawahi*	*msaza*	*msaza*	Geschwister .	*mwana-wasu*	*wata-wani*	*mwana-wasu*	*mwana-wasu*
Tochter	*muasia*	*hara*	*muasia*	*muasia*	Vetter	*mdurume*	*mtawani*	*mdurume*	*mdurume*
Großvater Vaterseite	*miru-gwasu* u. *sasa*	*guku*	*sasa*	*sasa*	Base	*muwara*	*muara*	*muara*	*muara*
Großmutter. .	*kaka*	*kuru*	*kaka*	*kaka*					
Großvater Mutterseite	*miru-gwasu*	*guku*	*sasa*	*sasa*					

Es ist hierbei gleichgültig, ob es sich um Verschwägerte des Mannes oder der Frau handelt.

Die Hauptnahrung der Inselbevölkerung ist Sorghum, Negerhirse, Süßkartoffel und eine kleine Art Erdnüsse, sowie Milch und Fische. Ziegen oder Rinder werden nur zu festlichen Gelegenheiten geschlachtet. Das Fleisch der gefallenen Tiere wird aber auch gegessen. Die Weiber dürfen weder Hühner noch Eier essen, auch ist ihnen der Genuß verschiedener Fischsorten verboten. Für die Männer und die Kinder besteht ein derartiges Verbot nicht.

Die Wakarra bekleiden sich nur mit Fellen. Ein kleines Fell zieht der Mann sich zwischen den Beinen durch und befestigt es durch eine um die Taille gebundene selbstgeflochtene Kordel. Die Weiber legen sich ein großes Ziegen- oder Kalbfall um die Hüften, so daß es den rechten Schenkel ganz bedeckt uud die Fellenden auf dem linken zusammentreffen. Gehalten wird das Fell durch einen um die Taille gebundenen Fellstreifen. Die Wakarra wohnen in großen und hohen Rundhütten mit bis zur Erde reichendem Grasdach. Das Vieh teilt die Wohnstätte mit den Menschen; auch die Lebensmittelvorräte müssen in der Hütte noch Platz finden. Auf der Insel, die ungefähr 80 qkm groß ist, wohnen in 5200 Hütten sicherlich

25000 Menschen, mithin auf jedem Quadratkilometer über 310. Jedes Fleckchen der zum Teil aus Felsen bestehenden Insel ist deshalb zum Anbau von Lebensmitteln benutzt. Die Bachläufe sind durch Steindämme reguliert, und mangels ausreichender Weide ist die Bevölkerung schon lange zur Stallfütterung übergegangen. Die Armen holen das Gras von dem nahen Ukerewe und tauschen es gegen Lebensmittel ein. Den lange nicht mehr jungfräulichen Boden düngt man, um ihn ertragreicher zu machen; auch Menschendung wird dazu verwandt. Die Grenzen zum Nachbaracker sind durch Steine, Bäume oder Sträucher genau bezeichnet. Das Laub der Bäume Mukomakoma, Mkobekobe und Mirumba wird allein oder mit Gras verfüttert, das Laub der Bäume Msambya und Masira als Streu verwandt. Aus der Rinde des Mirumba werden Stricke und Schnüre gedreht. Die Misambya werden so kultiviert, daß sie das zum Bauen benötigte Stangenholz liefern, wie die Weiden in Deutschland.

Die Wakarra kennen das Zahlensystem bis 5. Sie zählen $5+1$, $5+2$, $5+3$, $5+4$, zwei Hände; dann fangen sie wieder mit 1 an, zählen bis $5+4$ und fahren fort: 2×2 Hände ($= 20$), worauf sie wieder von vorne anfangen und bis 3×2 ($= 30$) usw. zählen.

I. FAMILIEN- UND PERSONENRECHT.

Die Ehe der Wakarra ist monogamisch und ihr Familienleben sehr gut. Der Mann teilt mit seinem Weibe Tisch und Bett; auch die Kinder essen, solange sie einen eigenen Hausstand noch nicht gegründet haben, zusammen mit den Eltern. Ehebruch kommt nur äußerst selten vor. Es heißt, daß jeder, der die eheliche Treue bricht, bald stirbt. Die Familien sind sehr kinderreich; sechs Kinder in einer Familie sind nichts Seltenes. Eine Frau, die nicht gebärt, wird von der Insel verjagt; dasselbe geschieht mit Mädchen, die schwanger werden. Abtreibung der Leibesfrucht kommt auf der Insel sehr selten vor; eigentlich nur, wenn die Eheleute kurz vor der Trennung stehen.

Die Kinder folgen beim Tode des Vaters, solange sie klein sind, der Mutter, später einem Vatersbruder, nach eigener Wahl. Die Hinterlassenschaft der Mutter erben die Kinder zu gleichen Teilen. Die Söhne bekommen aber ein größeres Stück des etwa vorhandenen Ackerlandes als die Töchter. Sind Kinder nicht vorhanden, so erben die Brüder der Verstorbenen. Der Vater wird von seinen Brüdern und Schwestern beerbt, jedoch erben die Brüder etwas mehr als die Schwestern. Dafür geben die Brüder des Verstorbenen etwas an dessen Kinder in Gestalt eines Geschenkes ab.

Dem fast patriarchalischen Verhältnis, welches zwischen den Familienmitgliedern herrscht, entsprechend, hat der Familienvater als solcher kein Recht über die Person eines Familienmitgliedes soweit, daß er seine Frau oder seine Kinder töten, verkaufen oder verpfänden kann. Cousinehen sind gestattet. Nähere Verwandte gehen aber eine Ehe nicht ein. Die Jünglinge heiraten, sobald die Schamhaare zu wachsen anfangen, und die Mädchen werden häufig, wenn auch kurz, vor der ersten Menstruation geheiratet. Bis zur Beendigung der ersten Reinigung bleibt das Mädchen in der Hütte seiner Eltern, reibt sich — wie alle anderen vor der Heirat stehenden Mädchen — den ganzen Körper mit Öl und dem Mehl eines aus der Landschaft Majisa geholten roten Steines ein, und darf das Elternhaus nur in Begleitung eines Elternteils verlassen. Vor der Heirat wird das Mädchen von seiner Mutter unterrichtet. Die ihm dabei in die Ehe mitgegebenen Anstandsregeln sind sehr drastisch: „Jede Frau erhält von ihrem Manne Schläge; du darfst aber, wenn du auch geschlagen wirst, nicht schreien, auch darfst du niemals als Gegenwehr das Glied deines Mannes fassen und reißen. — Wenn ein anderer Mann dich zu verführen sucht, so darfst du nicht darauf eingehen; du darfst deinem Manne aber auch nichts von der Sache sagen, da dadurch nur Streit entsteht. — Schickt ein Mann eine andere Frau zu dir und läßt dich bitten, ihn zu besuchen, so leiste der Aufforderung keine Folge; schickt er aber nochmals zu dir, so gehe zu ihm und sage ihm selbst, daß du mit ihm nicht geschlechtlich verkehren darfst."

Für den Sohn wirbt zuerst sein Vater, und nachdem dieser die Einwilligung des Brautvaters erhalten hat, holt sich auch seine Mutter das Einverständnis der Brauteltern zur beabsichtigten Heirat ihres Sohnes. Das sofort zu zahlende Heiratsgut ist sehr gering: zwei Hacken, höchstens noch eine Ziege dazu. Am bestimmten Tage geht der Bräutigam mit Freunden und Verwandten, um sich seine junge Frau zu holen. Der Brautvater ladet die Erschienenen alle zu einem kleinen Essen ein. Während des Imbisses und noch etwas danach wird gesungen. Nachher bringen der Bräutigam und seine Begleiter die junge Braut unter Singen in die vom Bräutigam errichtete Hütte. Hiermit ist das Zeremoniell der Hochzeit erfüllt. Sogenannte wilde Ehen kommen auf Ukarra kaum vor.

Beim Tode des Vaters erteilt ein Bruder oder eine Schwester des Verstorbenen die Heiratserlaubnis, erhält auch den Kaufpreis. Mit der über sie getroffenen Entscheidung muß die Frau einverstanden sein.

Als Aussteuer bringt sie eine große, flache, aus Gras oder Schilf hergestellte Schüssel (Wanne) mit, worin Reis, Hirse oder Mehl geschüttet und durch Blasen von der Spreu oder Fremdkörpern gereinigt wird. Auch erhält die junge Frau bei Bedarf Hirse, Fische usw. aus den Vorräten ihrer Eltern, ohne daß sie besonders darum zu bitten braucht. Das von der Frau eventuell mitgebrachte, aus der Erbschaft ihrer Mutter stammende Vermögen bleibt ihr Eigentum. In der Ehe herrscht Gütertrennung. Die Nachzucht gehört dem Eigentümer des Muttertieres. Die Erträgnisse der Felder sind, soweit sie im gemeinsamen Hausstand nicht verbraucht werden, Eigentum des Mannes, der das Feld mit seiner Frau zusammen bestellt, Samen gibt und das Ackergerät liefert.

Die Kinder gehören dem Ehemann. Der Mkarra geht eine Ehe mit einer Frau, die außerehelich geboren hat, nicht ein. Bei der Geburt eines Kindes sind nur Frauen zugegen. Während der ersten zwei Tage nach der Geburt darf kein Mann, auch nicht der eigene, die Mutter sehen. Am dritten Tage ist ein kleines Essen, ohne Pombebier, das auf Ukarra unbekannt ist. Bei dieser Gelegenheit erhält das Kind den Namen eines Vorfahren oder eines Freundes der Familie. Das Kind wechselt den Namen nicht. Nur wenn es einige Tage nach der Namengebung schreit, ist es mit dem erhaltenen Namen nicht zufrieden, und es bekommt einen anderen Namen. Kindesmord und Abtreibung sind im allgemeinen nicht üblich. Nur Zwillinge werden gleich nach ihrer Geburt in ein Tongefäß gelegt und in einem dazu bestimmten Tal ausgesetzt. Kinder, denen die oberen Schneidezähne zuerst wachsen, müssen, sobald diese Tatsache allgemein bekannt wird, getötet werden, da sie sonst der Dorfgemeinschaft Unglück bringen würden. Im übrigen findet aber eine Aussetzung oder Tötung von Alten, Schwachen, Wahnsinnigen oder Gebrechlichen nicht statt. Leprakranke dürfen nicht heiraten, sie müssen allein wohnen und dürfen nicht in der Nähe anderer Menschen sterben. Kurz vor ihrem Tode werden sie zu einem Berge gebracht, sie erhalten Speise und ein einfaches Hüttchen und werden ihrem Schicksal überlassen. Der an Lepra Verstorbene wird nicht beerdigt, sondern vorsichtig wird das Fell, mit dem er bekleidet war, angefaßt und die Leiche in eine Grube geworfen. Ohne daß sie sich irgendwelchen Formalitäten zu unterziehen brauchen, gilt das Mädchen und auch der Mann als erwachsen, sobald die Schamhaare wachsen bzw. die Menses eintreten. Eine Beschneidung erfolgt nicht, im Gegensatz zu den Wakwaiastämmen.

Auf Keuschheit des Mädchens wird jetzt kein Wert gelegt. Früher wird das aber wohl der Fall gewesen sein, denn noch jetzt werden die Mädchen, die schwanger werden, von der Insel verjagt, und der Schwängerer bzw. dessen Vater muß ein Rind als Strafe zahlen, das von den Dorfbewohnern gemeinschaftlich gegessen wird.

Die Witwe bleibt noch vier Tage nach dem Tode des Mannes in dessen Hause. Während der Zeit haben seine Verwandten die Totenklage beendigt. Will ein Bruder des Toten seine Witwe heiraten, so wird diese am fünften Tage gefragt; willigt sie ein, so folgt sie ihrem neuen Ehemann, der eventuell seine alte Frau vorher zu ihren Eltern zurückgeschickt hat.

Willigt die Witwe in die neue Ehe nicht ein, so nimmt sie ihr Eigentum und kehrt zu ihren Eltern zurück. Die Witwenehe unterscheidet sich von der Ehe eines Mädchens nur dadurch, daß der Ehemann allein und nicht mit Freunden und Verwandten die Frau aus dem Elternhause abholt. Die Kinder, auch die kurz nach dem Tode des früheren Mannes nachgeborenen, gelten als vom Verstorbenen gezeugt. Wird das Kind aber sieben bis acht Monate nachgeboren, und hat der Verstorbene auch nicht gesagt, daß seine Frau schwanger sei, so gilt der neue Mann als Schwängerer und das Kind ist sein Eigentum. Der Witwer hat das Recht, aber nicht die Pflicht, eine der Schwestern der verstorbenen Frau zu heiraten, falls die Kinder noch klein sind. Heiratet er in einem solchen Falle eine Fremde, so werden die Kinder der verstorbenen Frau bei den Großeltern mütterlicherseits erzogen, bleiben aber Eigentum ihres Vaters, zu dem sie später auch wieder zurückgebracht werden.

Weder der Mann noch die Frau braucht einen stichhaltigen Grund zur Ehescheidung. Es genügt, daß ein Teil zum anderen sagt: „Du hast zu meinen Freunden gesagt, ich wäre zänkisch und streitsüchtig; du kannst zu deinen Verwandten zurückgehen“, oder: „Ich gehe zu meinen Verwandten zurück“, oder der Mann wirft die von der Frau in die Ehe mitgebrachte flache Grasschüssel vor die Tür und sagt: „Frau, ich will dich nicht mehr, gehe zu deinen Verwandten zurück.“ Die Scheidung ist sofort endgültig. Die Frau kehrt mit ihrem Vermögen zu ihren Eltern zurück und kann sogleich wieder heiraten. Die kleinen Kinder erzieht bis zum zweiten oder dritten Jahre die Mutter. Nachher müssen sie zu ihrem Vater zurückkehren. Will ein halberwachsenes Kind bei der Mutter wohnen, so wird es von den anderen ausgelacht und solange verhöhnt, bis es zu seinem Vater zurückkehrt.

Die Ehescheidung, zu der jeder Teil das Recht hat, ist zwar sogleich endgültig und rechtmäßig, die Geschiedenen können aber formlos sofort wieder heiraten, wodurch die Scheidung ohne neue Aufwendungen rückgängig gemacht wird. Für die Frau besteht keine Wartezeit, sie kann sogleich wieder heiraten. Nur wenn sie hochschwanger ist, muß sie warten, bis sie geboren hat.

Auch der Witwer oder die Witwe können sogleich nach dem Tode des anderen Eheteils eine neue Ehe eingehen. Irgendwelche Verpflichtungen auf Entschädigung oder Rechte hat der Tod nicht im Gefolge.

Wie bereits gesagt, herrscht der Ahnenkult auf Ukarra. Aber nur selten und nur in Krankheits- oder sonstigen Unglücksfällen erinnert sich der Lebende des Verstorbenen. Dort, wo er das Grab vermutet, schlägt er das Gras ab und säubert den Platz. Dann sagt er etwa: „Vater, ich habe jetzt dein Grab in Ordnung gebracht, ich werde heute auch für die Verwandtschaft eine Ziege schlachten, sei mir jetzt nicht mehr böse und laß mein Kind gesund werden.“ Nach Hause zurückgekehrt, schlachtet er die versprochene Ziege, macht dazu einen Hirsebrei und ladet die Verwandten zum Essen in seine Hütte ein. Die Toten werden nackt beerdigt und zwar in schlafender Stellung, mit leicht angezogenen Beinen, der Mann mit dem Kopf auf dem rechten und das Weib mit dem Kopf auf dem linken Arm liegend. Gegenstände irgendwelcher Art werden den Toten nicht mit ins Grab gegeben.

Letztwillige Verfügungen, Adoptionen oder Blutsbrüderschaft gibt's auf Ukarra nicht. Auch haben die Wakarra – im Gegensatz zu allen benachbarten Stämmen, auch im Gegensatz zu den Waruri und Wajita – keine Sklaven.

II. VERMÖGENSRECHT.

Der Grund und Boden gehört nicht dem, der ihn bebaut oder in Bearbeitung genommen hat, sondern jedes Grundstück hat seinen bestimmten Eigentümer. Gegen die Nachbarsgrundstücke durch Fußpfade, Steine und Hecken abgegrenzt, vererbt sich jedes Grundstück auf ein

bestimmtes Mitglied der Familie. Die Grundstücke stehen demnach in Privateigentum. Durch Nichtbebauung kann das Eigentum nicht verloren werden, da kein Stückchen Land, auch nicht das kleinste, brach liegen bleibt. Im Gegenteil, es wird zweimal jährlich bebaut mit Hirse und ununterbrochen mit Zwischenkulturen (Steinnüsse). Der Eigentümer kann sein Land verkaufen, und es werden die daraufstehenden Bäume, die zum Grundstück gehören, alsdann mitverkauft. Vor dem Verkaufe fragt der Verkäufer zuerst seine Verwandtschaft, und nur wenn diese das Land nicht kaufen kann oder will, verkauft er es einem Fremden. Der Kaufpreis – Rinder, Schafe oder Ziegen – wird nicht allein durch die Größe des Landes, sondern auch durch die Bodenqualität bestimmt. Verläßt der Eigentümer sein Land vorübergehend, z. B. um Verwandte zu besuchen bzw. jetzt, um sechs Monate an der Küste zu arbeiten, so verkauft er seinen Acker nur in den seltensten Fällen. Er überläßt ihn seinen Verwandten oder seinem Weibe zum Bebauen und tritt sein Eigentum nach Rückkehr wieder an. Die Früchte gehören dem, der gesäet hat.

Die vorhandenen Brunnen sind Gemeingut. Sonst aber ist alles, was auf dem Grund und Boden des Einzelnen steht, auch dessen Eigentum. Eisen oder ein sonstiges Mineral wird auf Ukarra nicht gewonnen; dementsprechend sind auch die Hacken und Pfeile ganz aus Holz; nur Speerblätter werden aus Ururi und Usinsa eingeführt.

Eine Art Gemeindeland besteht nur während eines Teils des Jahres bezüglich der Weide. Diese wie das Rohr und Schilf des Ufers besteht im Einzelbesitz, und jedes Stück ist abgegrenzt. Während nun die Grenze, solange das Gras hoch ist, ebenso genau beachtet wird wie beim Ackerland, wird aus den einzelnen Parzellen eine große Gemeindeweide, sobald der Einzelbesitzer das Gras usw. abgemäht hat. Nachdem das zum Hausbauen und -decken benötigte Rohr und lange Gras aber eingebracht ist, hat jeder das Recht, sein Vieh aufzutreiben. Dieses bleibt, da es auf der Insel Raubzeug nicht gibt, Tag und Nacht ohne jeglichen Schutz auf der Weide, bis diese ganz kahl ist. Nur weil das Vieh ohne jegliche Wartung gelassen wird und auch mit einer solchen die Grenzen nicht innegehalten werden könnten, ist die Weide zum Gemeinland geworden, sonst muß jeder selbst für sich und sein Haus sorgen. Einem Fremden wird Gastfreundschaft nicht gewährt. Er muß für das ihm gegebene Essen im Felde oder sonstwie arbeiten. Dieser Grundsatz wird in der Bestell- und Erntezeit auch auf Verwandte ausgedehnt.

Der Eigentümer einer beweglichen Sache kann diese, wenn sie gestohlen oder verloren ist, von jedem Besitzer zurückverlangen. Er muß aber die von einem gut- oder schlechtgläubigen Dritten gemachten Aufwendungen ersetzen oder bei einer verlorenen Sache auf Verlangen des Finders einen Finderlohn, der in Hühnern oder kleinen Gebrauchsgegenständen besteht, zahlen. Jagd wird wegen Mangel an Wild auf Ukarra nicht ausgeübt, dagegen liegt Jung und Alt dem Fischfang ob, sowohl mittels Reusen wie Angeln. Die Angeln werden aus alten verbrauchten Speeren von den Wakarra selbst hergerichtet. Diese Angeln werden an verschieden langen Schnüren befestigt. 10 bis 200 solcher Schnüre werden nebeneinander an einen langen Strick gebunden, der durch mehrere Schwimmer aus Holz usw. über Wasser gehalten wird.

Die Bienenschwärme sind Eigentum desjenigen, der sie einfängt, es wird jedoch nur sehr wenig Bienenzucht auf Ukarra getrieben.

Pfand-, Darlehns- und Dienstverträge sind den Wakarra unbekannt. Es werden aber oft Pachtverträge, die ebenso wie Kaufverträge formlos sind, mündlich, doch in Gegenwart von Zeugen abgeschlossen. Der Reiche oder Kranke verpachtet gegen eine bestimmte Abgabe von der Ernte das Land, welches er nicht zu bestellen imstande ist. Alle erwachsenen Personen, mit Ausnahme von Geisteskranken, sind fähig, Verträge zu schließen. Als Tauschmittel ist auch jetzt noch Geld fast ganz ungebräuchlich. Als solches gelten Hühner, Ziegen, Rinder und Gebrauchsgegenstände. Der Austausch erfolgt immer Zug um Zug und stets vor Zeugen. Auch

Geschenke und die notwendigen Gegengeschenke werden nur vor Zeugen gegeben. Mit Übergabe der Sache geht die Gefahr für sie auf den neuen Besitzer über, eine Gewährleistung für Mängel erfolgt nicht. Bei derartigen Vertragsabschlüssen ist natürlich eine Zwangsvollstreckung etwas äußerst Seltenes. Rechte an die Person des Schuldners, seines Leichnams oder seiner Verwandten kann der Gläubiger nie erwerben.

III. STRAFRECHT.

Bei Mord oder Totschlag muß Blutrache genommen werden. Vater und Kinder oder der Ehegatte sind nicht berechtigt, Blutrache auszuüben. Diese richtet sich nur gegen ein weibliches Familienmitglied, wenn die Getötete ein Weib war. Wird die Mutter getötet, so ist ihr Bruder oder einer von dessen Söhnen zur Blutrache verpflichtet. Den Vater rächt ein Kind seiner Schwester, das Kind wird von dem Bruder seiner Mutter gerächt, und der Bruder rächt den Bruder.

Talion ist den Wakarra unbekannt. Ist jemand vorsätzlich oder zufällig schwer verletzt worden, so wird der Täter oder einer seiner Verwandten ergriffen und gebunden in die Hütte des Verletzten gebracht. Er muß den Verletzten pflegen und seine Wartung übernehmen. Der Ausgang der Krankheit, der Heilungsverlauf entscheidet auch über das Schicksal des Gefangenen. Stirbt der Verletzte, so ist der Gefangene der Blutrache verfallen. Tritt aber Heilung ein, so wird der Gefangene entlassen. Nur für den Verlust eines wichtigen Körperteils oder eines Sinnesorgans muß eine Entschädigung gezahlt werden, ehe des Gefangenen Entlassung erfolgt. Dieser wird in der Gefangenschaft sehr schlecht behandelt. Nicht allein, daß er gefesselt ist, er wird auch geschlagen und leidet Hunger. Stirbt er in der Gefangenschaft, so wird aus der Familie des Bluträchers die der Blutrache verfallene. Es wird alsdann am liebsten gesehen, wenn auch der ursprünglich Verletzte stirbt, denn alsdann ist die Blutrache erloschen. Niemals kann die Blutrache — im Gegensatz zu den Waruri — durch Wergeld abgelöst werden.

Ein Asylrecht besteht nicht. Aber der Täter, auch der, der sogleich nach der Tat entflieht und die Insel verläßt, wird nicht verfolgt. Die Blutrache wird an einem auf der Insel zurückgebliebenen Familienmitgliede ausgeübt. Ist die ganze Familie entflohen, so ruht die Blutrache, bis der Täter oder ein Angehöriger seiner Familie nach Ukarra zurückkehrt.

Die Blutrache gilt als erloschen, nachdem ein Mitglied der Familie des Täters ihr zum Opfer gefallen ist. Werden aber dadurch, daß mehrere Verwandte des Getöteten Blutrache nehmen, zwei Mitglieder der Familie des Täters gemordet, so muß von dieser Familie wegen des zuviel Getöteten wiederum Blutrache genommen werden.

Auch bei den anderen den Wakarra bekannten strafbaren Delikten muß der Geschädigte zur Selbsthilfe greifen; der Bestohlene verfolgt den Dieb, Betrüger oder den, der unterschlagen hat, und verlangt das Gestohlene usw. oder dessen Wert zurück und entsprechende Strafe. Die Strafe besteht meistens aus dem Fünffachen des Veruntreuten. Fundunterschlagung wird wie Diebstahl behandelt. Die Körperverletzung wird durch Bezahlung eines Schmerzensgeldes ausgeglichen. Der vorsätzliche Brandstifter haftet für den Schaden. Die Höhe des Schadens wird, wenn sich die Parteien selbst nicht einigen können, von den Alten festgesetzt. Der Schuldner wird von seiner Verwandtschaft gezwungen, seine Schulden zu bezahlen, kann er aber wegen Armut nicht zahlen, so treten seine Brüder für ihn ein.

Der Diebstahlsversuch wird ebenso bestraft wie das vollendete Vergehen.

Raub, Erpressung, Notzucht, Blutschande, widernatürliche Unzucht kommen auf der Insel nicht vor. Selbst alte Leute konnten sich nicht erinnern, daß jemals ein derartiges Delikt begangen worden sei. Wegen Friedensbruchs, versuchten Selbstmords oder ähnlicher Delikte wird der Täter sofort bei passender Gelegenheit wie ein Verrückter behandelt und gefesselt.

Die Wakarra unterscheiden zwischen Arzt *(Mfumo)* und Zauberer *(Mrogi)*. Jedes Dorf hat seine *Mfumo*. Diese wohnen zusammen und erkennen einen als ihren Obern an. Nur dieser darf den Klienten bedienen. Ihre Zaubermittel sind oft wirkliche Arzneien mit schweißtreibender oder die Verdauung regelnder Wirkung. Ihre Haupttätigkeit besteht aber darin, aus Hirse, den Eingeweiden eines Ziegenbocks oder gestampftem Gras, worauf Wasser gegossen wird, den Verursacher einer Krankheit, eines Todesfalls, also den Zauberer zu ermitteln, oder auch durch Auflegen eines heißen Eisens auf das nackte Bein festzustellen, wer ein Eigentumsdelikt ausgeführt hat. Die Entscheidung des Mfumo wird nicht angefochten, der als Dieb bezeichnete bezahlt seine Buße. Die Blutrache ist beendigt, wenn der vom Mfumo als schuldig bezeichnete ihr erlegen ist. Der Mfuma erhält für Auskunft und seine Zaubermittel Ziegen, Hacken, Rinder oder Hühner als Entschädigung. Sie vererben ihre Kenntnisse auf ihre Kinder, falls diese klug genug sind, sonst auf einen ihrer Neffen. Auch eine Strafe für Mein- oder Falscheid gab es nicht.

IV. PROZESSRECHT.

Die Wakarra haben, da sie einen Begriff für Zeit kaum kennen, keine Fristen. Recht wird von den Dorfältesten gesprochen, und zwar abgabenfrei. Die Zahl der Richter ist nicht bestimmt, ihre Entscheidung ist sogleich rechtskräftig, eine zweite Instanz gibt es nicht. Die Parteien erscheinen freiwillig vor Gericht, und der Dieb usw. wird, falls er sich mit dem Bestohlenen nicht einigen kann, von diesem vorgeführt. Die Richter vernehmen Zeugen, die von den Parteien angebracht werden müssen. Die Zeugen leisten keinen Eid, wohl aber ist der Parteieid – fast immer durch den Beklagten zu leisten – bekannt, ebenfalls kann der Angeklagte einen Eid leisten. Der Eid wird dadurch geleistet, daß der Schwörende etwas Sand mit der linken Hand aufhebt, unter das rechte Bein in die rechte Hand legt, aus dieser ißt und dabei sagt, daß sein Bauch aufschwellen und platzen solle, wenn er die Unwahrheit gesagt habe, oder daß er unter derselben Schwurformel seine Bekleidung ablegt und wieder anzieht.

Gottesurteile werden von den Dorfältesten nicht angerufen, auch besteht kein anderes Verfahren, um durch Hervorrufen eines zufälligen Umstandes den Täter oder Schuldigen zu ermitteln.

Die Zwangsvollstreckung muß von der obsiegenden Partei selbst ausgeführt werden. Ist der Schuldner arm, so haften seine Brüder für ihn.

Eine Art zweite Instanz gibt es bei Eigentumsdelikten insofern, als der Angeklagte das Urteil des Mfumo anrufen und sich dem Gottesurteil, der Heißeisenprobe, unterwerfen kann.

V. STAATS-, VERWALTUNGS- UND VÖLKERRECHT.

kannten die Wakarra nicht. Angehörige fremder Stämme werden die Insel wohl selten betreten haben, Abgaben sollen von ihnen nicht erhoben worden sein. Ukarra hatte bis vor $8\frac{1}{2}$ Jahren weder einen Sultan noch eine sonstige Staatsgewalt. Die Regierung hat erst einen Sultan und dieser wieder für jedes Dorf einen Manangwa (Bürgermeister) eingesetzt. Der erste Sultan hieß Matete und sein Sohn und Nachfolger heißt Magwewa. Sultan und Manangwa haben aber keine besonderen Rechte, sie sorgen für die Ausführung der Befehle des Bezirksamts und bereiten die Steuereinziehung vor. Hierfür bekommen sie jährlich einen gewissen Prozentsatz der Steuer als Geschenk, und ihre Untergebenen sind verpflichtet, ihre Felder gegen freie Beköstigung zu bestellen, was meistens zwei Tage jährlich in Anspruch nimmt. Weder Sultan noch Manangwa haben als solche Besitztum, sie besitzen nur persönliches Eigentum. Die Regierung wird auch später die Sultanswürde vergeben.

Vor Einsetzung eines Sultans waren alle Wakarra gleich, sie hatten kein Oberhaupt, und doch ist es ihnen gelungen, sich von jeder Fremdherrschaft freizuhalten. Auch die kriegerischen benachbarten Wakerewe haben ihre Gewalt auf Ukarra nicht ausdehnen können. Dieses führen die Wakarra darauf zurück, daß Ukarra unter den Seespiegel verschwindet, wenn sich ihm ein Feind nähert und erst wieder nach dessen Abzug aus den Fluten des Nyansa auftaucht.

KLEINERE MITTEILUNGEN.

DELI.

VON

ALBERT GRÜNWEDEL.

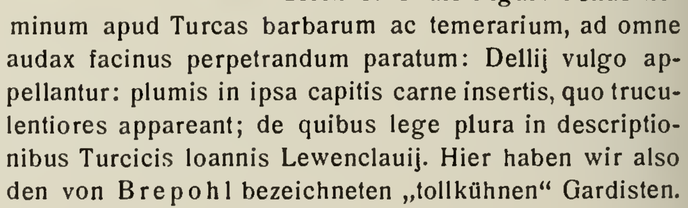
Im orientalischen Archiv, herausgegeben von Hugo Grothe II, Januar 1912, S. 66—69 gibt F. W. Brepohl-Wiesbaden einen Bericht über eine Freudenfeier im türkischen Heerlager zu Ofen am Ende des 16. Jahrhunderts nach Hans Lewenklaw's Neuwe Chronica Türckischer Nation, Frankfurt 1590, S. 118/119 und dessen Annales Sultanorum Otthmanidarum, Frankfurt 1583. In der dort beschriebenen Prozession, deren einzelne Figuren aufgeführt werden „folgten zwei junge Buben, welchen die Haut an der Stirne und an den Schläfen eröffnet und durchlöchert. Und trugen daselbst in die Haut hineingestossene Kranichsfedern". Die anderen Teilnehmer des Aufzugs hatten Keulen, Säbel, Gewehre usw. durch die Bauchhaut gezogen, so daß das Blut herabströmte.



„Diese Leut werden von den Türken Delilar, das ist närrisch und tolle Leut, genannt, weil sie in toller, unsinniger Weiss, sich unerschrocken allerley gefährlicher Sachen dürfen unterwinden". [1])

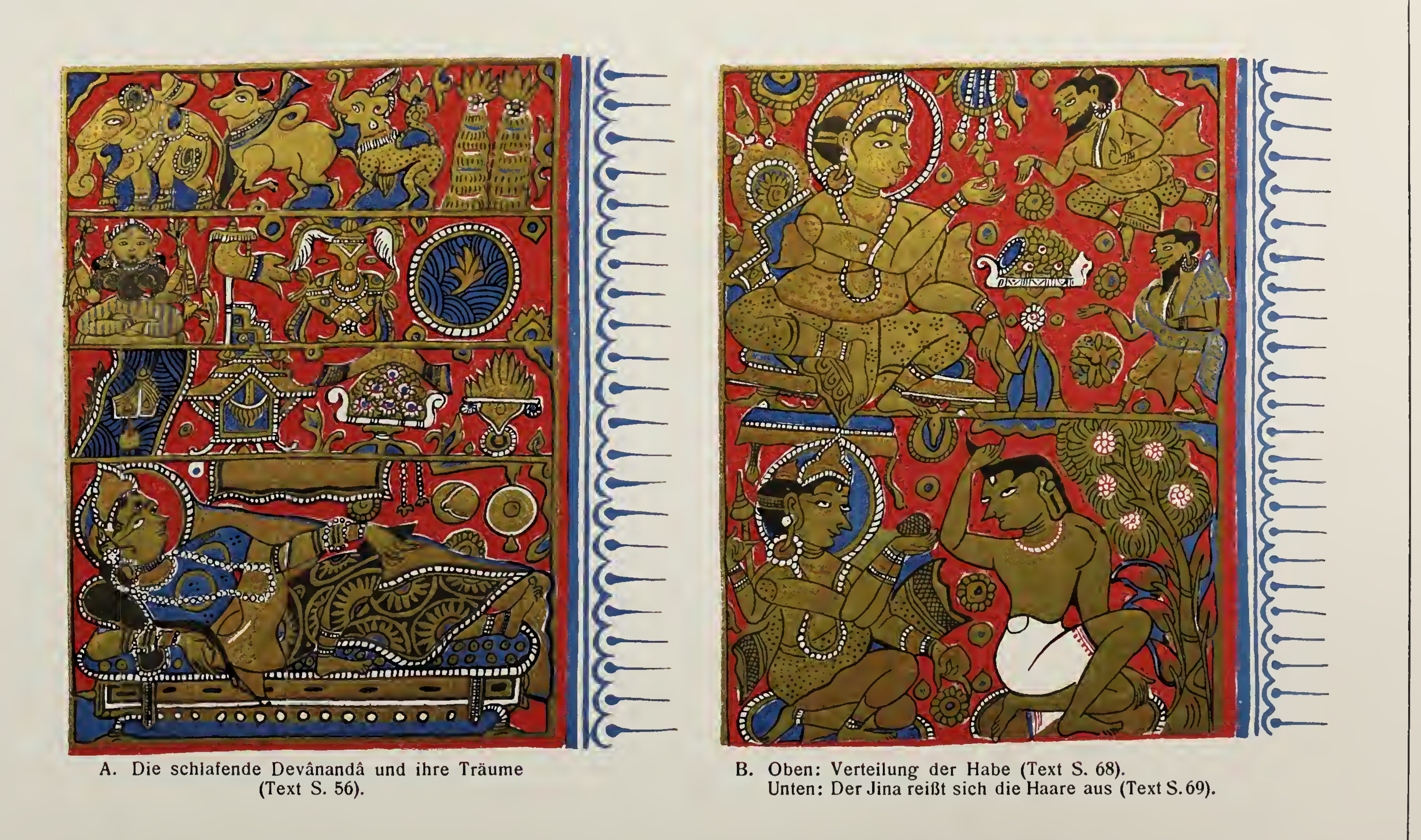
Bezüglich des Wortes *„deli"* bemerkt Brepohl, daß Löwenklaw insofern in einem verzeihlichen Irrtum befangen gewesen sei, denn diese hätten den Namen nicht von der unsinnigen Schaustellung, sondern sie waren „die Wagehälse" der türkischen Armee . . . „Jeder Großvesir hat 400—500 als Leibwache".

Unter Zeichnungen orientalischer Soldaten, die ich mir vor Jahren gemacht habe, fand ich nun die beiliegende Zeichnung. Sie stammt aus einem der schönsten Kupferwerke des angehenden 17. Jahrhunderts: Principum Christianorum Stemmata ab Antonio Albizio nobili Florentino collecta, opera et impens. Dominici Custodis aeri incisa. Augustae Vindelicorum 1610. In Liber 6 des umfangreichen Werkes, welches in Liber 2—7 nur Städtebilder Europas in Großfolio mit kurzem Text enthält, welche Bände übrigens später erschienen sind als Liber 1 (die Stammbäume der Fürsten), findet sich auf Fol. 30 der Editio secunda die Abbildung von Ofen bezw. Buda, citerioris Hungariae caput, regni auita sedes vulgo Ofen; communicavit Georgius Houfnaglius, Anno 1617. Im Vordergrunde der Stadt stehen zwei Figuren: der Pascha von Ofen (seltsamerweise hat seine erhobene linke Hand, mit der er auf seinen Begleiter einredet, sechs Finger) und die Figur eines Soldaten, dessen Abbildung beigegeben ist. Der Mann trägt einen kurzen Ärmelrock mit Litzen nach Husarenart auf der Brust, eine Burka auf dem Rücken, ein kleines Käppchen, enge ungarische (nicht türkische) Hosen, als Waffe eine Spitzhacke (nicht türkisch) und einen großen, krummen Säbel, wie er oft in gleichzeitigen Bildern türkischer Reiter usw. vorkommt. Die Stirnhaut ist gespalten und drei Federn eingesteckt. Bezeichnet ist die Figur: Genus ho-



minum apud Turcas barbarum ac temerarium, ad omne audax facinus perpetrandum paratum: Dellij vulgo appellantur: plumis in ipsa capitis carne insertis, quo truculentiores appareant; de quibus lege plura in descriptionibus Turcicis Ioannis Lewenclauij. Hier haben wir also den von Brepohl bezeichneten „tollkühnen" Gardisten.

1) Vgl. Ch. Samy-Bey Fraschery, Dict. Turc-Français S. 498, B und Historiae Musulmanae Turcarum de monumentis ipsorum excriptae libri XVIII. Opus Jo. Levnclavii Amelburni . . . Francofurti, apud heredes A. Wecheli MDXCI (1591); dort heißt es im Onomasticum alterum s. v. DELI stultus, aut stulte temerarius, qui Graecis ῥιψοκίνδυνοϲ dicitur.



A. Die schlafende Devânandâ und ihre Träume (Text S. 56).

B. Oben: Verteilung der Habe (Text S. 68).
Unten: Der Jina reißt sich die Haare aus (Text S. 69).

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND IV HEFT 2



LEIPZIG UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

1913

DAS BAESSLER-ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE

erscheint in zwanglosen Heften, von denen 6 einen Band von ca. 36 Druckbogen zum Preise von 20 Mark bilden. Einzeln sind die Hefte zu einem je nach dem Umfang bemessenen, etwas erhöhten Preise käuflich.

Das Baessler-Archiv ist bestimmt für Arbeiten aus allen Gebieten der Völkerkunde mit Ausnahme der reinen Linguistik und physischen Anthropologie. Seine Hauptaufgabe ist die wissenschaftliche Beschreibung und Verwertung des in den deutschen Museen aufgespeicherten Materials nach seiner kulturgeschichtlichen und technologischen Bedeutung, doch werden auch soziologische, mythologische, kunst- und religionsgeschichtliche Themata berücksichtigt, soweit sie zur Erklärung von Museumssammlungen beizutragen geeignet sind. Dementsprechend ist eine reichliche Ausstattung mit Abbildungen vorgesehen.

Das Honorar beträgt 80 Mk. für den Bogen von 8 Seiten; außerdem erhalten die Mitarbeiter 50 Sonderabzüge.

Redaktionelle Sendungen, Zuschriften und Anfragen sind zu richten an den Redakteur
Dr. P. EHRENREICH, BERLIN W. 30, LUITPOLDSTRASSE 41 III.

Für umfangreichere wichtige Arbeiten werden nach Bedarf

BEIHEFTE

ausgegeben, die besonderen Vereinbarungen unterliegen, und den Abonnenten zu einem Vorzugspreise geliefert werden.

I. BEIHEFT:

SPRICHWÖRTER UND LIEDER AUS DER GEGEND VON TURFAN

Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste von

ALBERT VON LE COQ

Mit 1 Tafel. [100 S.] 1911. Geheftet M. 9.—, für Abonnenten M. 6.75

II. BEIHEFT:

DIE WAGOGO

Ethnograph. Skizze eines ostafrik. Bantustammes

von HEINRICH CLAUS

Stabsarzt im Infanterie-Regiment Nr. 48, früher i. d. Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika.

Mit 103 Abbild. [IV u. 72 S.] 1911. Geh. M. 8.—, für Abonnenten M. 6.—

III. BEIHEFT:

DIE GOLDGEWICHTE VON ASANTE (WESTAFRIKA)

Eine ethnologische Studie von

RUDOLF ZELLER

Mit 21 Tafeln. [IV u. 77 S.] 1912. Geh. M. 12.—, für Abonnenten M. 9.—

IV. BEIHEFT:

MITTEILUNGEN ÜBER DIE BESIEDELUNG DES KILIMANDSCHARO DURCH DIE DSCHAGGA UND DEREN GESCHICHTE

VON JOH. SCHANZ

[IV u. 56 S.] 1912. Geh. M. 8.—, für Abonn. M. 6.—

V. BEIHEFT:

ORIGINAL ODŽIBWE-TEXTS

With English Translation, Notes and Vocabulary collected and published by

J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG

Conservator at the State Museum of Ethnography, Leiden.



MINIATUREN ZUM JINACARITRA.

VON

WILHELM HÜTTEMANN.

(Hierzu Tafel I.)

Im Berliner Museum für Völkerkunde befindet sich eine Handschrift[1]) des Jinacaritra, des Lebens der Jina, die mit einer großen Anzahl sehr schöner Miniaturen ausgestattet ist; sie ist nicht die einzige der in Berlin befindlichen Bilderhandschriften dieses Textes, vielmehr befindet sich in der kgl. Bibliothek noch ein zweites, mit zahlreichen, sehr schönen, nicht minder interessanten Miniaturen geschmücktes Manuskript (Mss. or. 799), doch ist sie erstens besser erhalten und deshalb leichter zu bearbeiten, und zweitens ließen sich die im Museum befindlichen Skulpturen bei einer Bearbeitung am Platze leichter heranziehen. Immerhin wäre es wünschenswert gewesen, neben Miniaturen der einen Handschrift, auch solche der anderen zu publizieren; doch erlaubte der verfügbare Raum eine allzugroße Zahl von Bildern nicht, und schon mußte manches, was der Publikation wohl wert gewesen wäre, nach vorsichtiger Auswahl ausgeschlossen werden; leider — denn da dieses Gebiet Neuland ist, kam es darauf an, eine möglichst reiche Fülle von Material zugänglich zu machen. —

Der Text erzählt an erster Stelle das Leben des letzten und einzig historischen der vierundzwanzig Tîrthakara, des Vardhamâna, und fügt an diese Biographie in rückwärtiger Reihenfolge und zunehmend radikaler Abkürzung die immerfort den gleichen Inhalt wiederholenden Lebensbeschreibungen der anderen dreiundzwanzig Jina an.

Mahâvîra[2]) nahm vor seiner letzten Wiedergeburt im Schoße der Devânandâ, einer Brahmanenfrau aus dem Jâlaṃdharageschlecht, die Form eines Embryo an; der Gott Śakra bemerkte das und meinte, es sei nicht passend, daß ein solcher Arhant in untergeordneter[3]) Kaste geboren werde; er gab dem Befehlshaber seiner Leibgarde Hariṇegamesi (skt: Harinaigamaiṣin) den Auftrag, einen Tausch mit dem gleichzeitig zustande gekommenen Embryo im Schoße der Königin Triśalâ (prâkt: Tisalâ) aus dem Vasiṣṭhageschlecht, der Gattin des Königs Siddhârtha aus dem Kaśyapageschlecht, vorzunehmen.

Hariṇegamesi macht nun die üblichen Verwandlungen durch, begibt sich auf die Erde, macht vor dem noch embryonalen Mahâvîra seine Verbeugung, versenkt die Devânandâ und ihre Wärterinnen in tiefen Schlaf, nimmt den Embryo heraus, begibt sich zur Triśalâ, versenkt diese und ihre Wärterinnen ebenfalls in tiefen Schlaf und nimmt den Tausch vor, ohne Unheil anzurichten.

In dieser Nacht hatte Triśalâ denselben Traum, den auch schon Devânandâ kurz nach der Empfängnis gehabt hatte; sie sah nämlich im Traum einen Elefanten, einen Stier, einen Löwen, die Göttin Śrî, Kränze, den Mond, die Sonne, eine Fahne, eine Vase, einen Lotusteich, den Ozean, ein Götterhaus, Schmucksachen und ein Opferfeuer.

---

1) IC. 23647. 2) Vgl. auch Bühler, Über die indische Sekte der Jaina S. 19f. 3) Bei den Jaina rangieren die Brahmanen hinter den Kṣattriya.

In froher Stimmung erzählte sie am Morgen dem Gatten ihren Traum, und dieser war nicht minder erfreut; denn er wußte daraus zu deuten, daß ihm ein hübscher, tüchtiger Knabe, ein zukünftiger großer König geboren werde. Aber zur besseren Sicherheit ließ er Traumdeuter bestellen, und diese gaben die Auskunft, daß der erwartete Knabe in der Tat ein Weltbeherrscher, oder aber ein Großkönig in der Welt des Dharma, also ein Beherrscher der Seelen, dereinst sein werde.

Die segensreiche Wirkung des freudigen Ereignisses äußerte sich schon vor der Geburt des Kindes durch zunehmenden Reichtum des königlichen Hauses. Übrigens verhielt sich das Kind schon im Mutterleibe musterhaft, nämlich, um die Mutter nicht zu stören, so ruhig, daß Triśalâ befürchten mußte, es sei abgestorben. Aber der kleine Mahâvîra merkte ihre Angst und tröstete sie durch eine leise Bewegung. Er faßte auch schon vor seiner Geburt den Vorsatz, seine Eltern nicht zu betrüben und deshalb zu ihren Lebzeiten noch nicht Mönch zu werden. Unter solchen Auspizien verlief die Schwangerschaft mustergültig, und die Königin brachte nach Verlauf von neun Monaten und siebeneinhalb Tagen einen gesunden Knaben zur Welt. –

In der Nacht der Geburt ereigneten sich Zeichen und Wunder. Der Himmel strahlte vom Glanz auf- und niedersteigender Götter, und das Weltall dröhnte von dem Durcheinander, welches sie verursachten. Auf den Palast des Siddhârtha regnete es Gold, Silber, Edelsteine, Blumen, Früchte und noch allerhand andere schöne Sachen. Und der König gab am Morgen den Befehl, Vorbereitungen zu einem großen Fest zu treffen. Elf Tage lang wurde gefeiert, zehn Tage lang vor und mit aller Öffentlichkeit, am elften im Familienkreise, und am zwölften Tage erhielt der Knabe den Namen „Vardhamâna“, d. i. „Mehrer“ (des Reichtums).

Als Vardhamâna dreißig Jahre alt geworden und seine Eltern gestorben waren, führte er mit Zustimmung seines älteren Bruders den Vorsatz aus, Mönch zu werden. Er verzichtete auf Reichtümer und weltliche Macht, beschenkte die Armen und ließ sich am zehnten Tage des Mârgaśîrśa, als der Schatten sich nach Osten gedreht hatte, unter begeistertem Zuruf des Volkes durch seine Vaterstadt Kuṇḍapura (Barukund) in den Garten Ṣaṇḍavana hinaustragen. Dort stieg er unter dem heiligen Aśokabaum aus der Sänfte, legte Schmuck und Kleider ab und riß sich mit eigener Hand die Haare aus, d. h. er nahm die Tonsur.

Ein Jahr und einen Monat trug er noch Kleider, dann ging er nackt umher und bettelte seine Nahrung mit der hohlen Hand. Länger als zwölf Jahre lebte er dieses Anagâraleben, ertrug alle Unbilden des Mönchtums ohne Sorge um seinen Körper und befolgte alle Vorschriften des Asketentums; ohne Zorn, ohne Stolz, ohne Falsch, ohne Gier, ruhig und gelassen, frei von Versuchungen und Egoismus und ohne Eigentum hatte er alle irdischen Bande durchschnitten und war von keiner Weltlichkeit befleckt; die Sünde haftete nicht an ihm.

Er war — neben anderen vorzüglichen Eigenschaften – tapfer wie ein Elefant, stark wie ein Stier, schrecklich anzusehen wie ein Löwe, tief wie der Ozean, mild leuchtend wie der Mond, strahlend wie die Sonne, schön wie lauteres Gold, und er leuchtete wie ein Opferfeuer.

Während acht Monaten des Jahres hielt er sich, die Regenzeit ausgenommen, in Dörfern immer nur eine Nacht, in Städten nur fünf Nächte auf, wurde gleichgültig gegenüber den Einflüssen der Außenwelt, verlangte weder nach der Welt noch nach dem Jenseits, wünschte weder Tod noch Leben, kam an das jenseitige Ufer des Saṃsâra[1]) und überwältigte die Neigung zum Karman.

Zwölf Jahre lang hatte er sich der Meditation hingegeben; im zweiten Monat des dreizehnten Jahres erreichte er, als er nach zweieinhalbtägigem Fasten in einem Felde des Haushalters Samâga in der Nähe eines alten Tempels unter einem Sâlabaume in hockender Stellung saß, die höchste Erkenntnis, sodaß ihm auch die geheimsten Vorgänge und Gedanken nicht mehr verborgen blieben; er verbrachte die folgenden Regenzeiten in verschiedenen Städten, die

1) d. i. „des Meeres der Wiedergeburten“.

letzte in der Stadt Pâva (Padraona) im Hause der Schreiber des Königs Hastipâla; dort starb er im Monat Kârttika.

Die Handschrift enthält zweiundvierzig Miniaturen, von denen sich fünfundzwanzig auf das Leben des letzten Jina Vardhamâna oder Mahâvîra beziehen, die übrigen siebzehn Miniaturen beziehen sich auf die angeschlossenen Berichte über die anderen dreiundzwanzig Arhanten; manche dieser Blätter enthalten Doppelbilder, sodaß eine Szene die obere Hälfte, eine andere Szene die untere Hälfte des Raumes einnimmt, so fol. 55, 58, 60, 62, 69; andere wieder fassen vier Jinadarstellungen zusammen.

Die Folge der Miniaturen[1]) ist so:

fol. 1. Mahâvîra.
„ 2. Symbolische Figuren (maṃgala) (Fig. 1).
„ 3. Die schlafende Devânandâ und ihre Träume (Taf. I, a).
„ 6. Ehrenbezeugung durch Śakra.
„ 11. Śakra gibt dem Hariṇegamesi den Auftrag, die Embryonen zu vertauschen.
„ 12. Hariṇegamesi trägt den Embryo des Mahâvîra vom Lager der Devânandâ fort.
„ 14. Er bringt ihn zur Triśalâ (Fig. 3).
„ 15. Triśalâ auf ihrem Lager träumend.
„ 16. Die Träume (Fig. 2).
„ 17. Der Elefant (Ergänzungsblatt).
„ 18. Die Göttin Śrî (Ergänzungsblatt).
„ 20bis. Der König gibt den Dienern einen Befehl (Ergänzungsblatt).
„ 27. Der König bei der Toilette.
„ 29. Siddhârtha und Triśalâ bei der Traumdeutung (Fig. 4).
„ 30. Die Traumdeuter (Fig. 5).
„ 34. Triśalâ in Angst um ihre Leibesfrucht.
„ 35. Triśalâ beruhigt über das Gedeihen desselben.
„ 36. Triśalâ mit dem Kinde, liegend (Fig. 6).
„ 37. Huldigung des neugeborenen Mahâvîra durch Gottheiten (Fig. 7).
„ 42. Mahâvîra verschenkt seine Habe.
„ 43. Er läßt sich mit der Sänfte hinaustragen (Fig. 8).

fol. 44. Er reißt sich die Haare aus (Fig. 9).
„ 45. Er ist gleichgültig gegen Angenehmes und Unangenehmes (Ergänzungsblatt) (Fig. 10).
„ 48. Mahâvîra im viereckigen Samavasaraṇaṃ (Ergänzungsblatt).
„ 50. Mahâvîra (Ergänzungsblatt).
„ 53. Pârśva (Fig. 11).
„ 54 wie 36.
„ 55. Doppelbild; oben: Verteilung der Habe; unten: wie 44 (Tafel Ib).
„ 58. Doppelbild; oben: Jina in der Mondsichel; unten: Jina im runden Samavasaraṇaṃ (Fig. 12).
„ 59a Nemi.
„ 59b wie 54.
„ 60. Doppelbild; oben wie 44; unten wie 43.
„ 61. Jina im runden Samavasaraṇaṃ. Die Jinafigur infolge unvollendeter Restauration unkenntlich (Ergänzungsblatt).
„ 62. Doppelbild, wie 58.
„ 63. Vier Jina.
„ 64. Vier Jina, wie 63.
„ 65a wie 63.
„ 65b wie 63 u. 65a, aber die beiden unteren Jina weiß statt goldfarben.
„ 66 wie 63, 64, 65.
„ 67. Vṛṣabha.
„ 68 wie 36.
„ 69. Doppelbild wie 55.

Die Handschrift ist, soweit die Blätter zum ursprünglichen Bestande gehören, schön und sauber in Gold meist mit rotem, zuweilen aber auch auf blauem, schwarzem oder weißem Hintergrunde ausgeführt; in der Mitte eines jeden Blattes ist ein Loch zum Durchziehen der Schnur, welche die Blätter zusammenhalten sollte, jedoch sind mehrere Blätter, die verloren gegangen waren, von sehr ungeschickter Hand in recht unschöner Weise ergänzt worden.

---

1) Die Vorlagen zu sämtlichen im Verlaufe des Artikels publizirten Miniaturen wurden von Marg. Hüttemann gezeichnet.

Diese Blätter sind auf den ersten Blick kenntlich an dem ungleich verteilten unsauberen Rot des Hintergrundes, die Schrift ist anstatt in Gold gelb ausgeführt, und die gelben Schriftzeichen sind durch das Rot des Grundes zum nicht geringen Teil verdunkelt. Das Mittelzeichen auf jeder Seite — auf den älteren Blättern ist es ein freigelassener viereckiger Raum, der bei blauem, schwarzem und weißem Grund eine rote Kreisfläche trägt — ist durch ein anderes Zeichen markiert und nach rechts verschoben. —

Die Folge der Miniaturen beginnt fol. 1 mit einem Jinabilde, auf das wir später zurückkommen, dann folgt fol. 2 eine Tafel, die ganz besonders charakteristisch ist für die ganze Art der Jainabilder; sie enthält keine Darstellung einer Szene aus der Erzählung selbst, sondern bildet vielmehr eine Illustration zu der einleitenden Gebetsformel:

Oṃ! Namo arihaṃtâṇaṃ namo siddhâṇaṃ namo âyariyâṇaṃ namo uvvajjhayâṇaṃ namo loe savvasâhûṇaṃ!
eso panca-namokkâro savva-pâva-ppaṇâsaṇo |
maṃgalâṇaṃ ca savvesiṃ paḍhamaṃ havai maṃgalaṃ ||.

Übersetzung: Verneigung den Arhanten, Verneigung den Vollendeten, Verneigung den Religionsführern, Verneigung den Religionslehrern, Verneigung allen Heiligen in der Welt!
Diese fünffache Verneigung, die alle Sünden vernichtet, ist von allen Segnungsformeln die erste Segnungsformel.

Symbolische Redeformeln wie diese und wie sie in ähnlicher Weise zu Beginn der kanonischen Texte wiederzukehren pflegen, heißen *maṃgala* „Glücksformeln", und ebenso werden auch die symbolischen Zeichen genannt, die auf diesem Blatte unserer Handschrift dargestellt werden. Der Text sagt weiter nichts über sie, nennt noch nicht einmal ihre Namen, und der Maler bezw. Schreiber kann im Kreise seiner Leser Vertrautheit mit ihnen voraussetzen. Sie mögen oft im Anfange illustrierter Handschriften wiedergekehrt sein; aber sie sind nicht etwa Spezialität der Jaina, sondern gehören ebenso auch den Buddhisten und Brahmânen an.

Das Aupapâtika-sûtra[1]) zählt ihre Benennungen auf als: 1. *sotthiya,* 2. *sirivaccha,* 3. *nandiyâvatta:* 4. *vaddhamaṇaga,* 5. *bhaddâsaṇa,* 6. *kalasa,* 7. *maccha* und 8. *dappaṇâ.* Sie sind dort über dem Aśokabaume bei Campâ gedacht[2]), der in dem Haine steht, welcher das Caitya Pûrṇabhadra umgibt. Die Reihenfolge der Aufzählung stimmt mit der Anordnung in der bildlichen Darstellung unserer Handschrift nicht überein, den Maler werden die Rücksicht auf den verfügbaren Raum und künstlerische Erwägungen geleitet haben.

Die ganze Tafel (siehe Fig. 1) ist in fünf Fächer geteilt, von denen das größere den ganzen mittleren Raum horizontal und quer über die bemalte Fläche einnimmt und in der Mitte nach oben bis zum Rande des Blattes übergreift; es enthält als Hauptfigur die Vase (*kalasa*), daneben die Fische (*maccha*) und die Puderdose (*vaddhamâṇaga*).

In dem untersten Fache befinden sich, jedes wieder in einer Unterabteilung, nebeneinander drei Diagramme, und oben links und rechts neben dem Kopf der Vase der Spiegel (*dappaṇâ*) und der Thron (*bhaddâsaṇa*). Ich folge in der Anordnung dem Aupapâtika, beginne also bei der Besprechnung der Einzelbilder in der Mitte unten mit dem Sotthiyazeichen.

Es ist das bekannte Hakenkreuz, sanskr.: *svastika*, prâkrt.: *sotthiya* oder mit Aup. § 49 *sovatthiya*, das Hemacandra in der Reihe der Attribute der Arhanten aufzählt. In dieser Form wurden beim Opfer die Reiskörner gelegt. In dem Mâraṭṭhidruck des Bâlâvabodha des Kalpasûtra von Râjendra findet sich gleich zu Beginn des Textes der ersten Predigt eine zwei Seiten füllende Illustration, die eine um den Heiligen versammelte Gemeinde darstellt. Der Śramaṇa sitzt auf einem Schemel und hält ein Buch in der linken Hand, aus dem er anscheinend eine Predigt vorliest; vor ihm liegt auf der Erde ein einfaches schräges Kreuz ⋉, weiter vorn streut eine reichgeschmückte weibliche Gestalt aus einem Gefäß Reiskörner auf einen Opfertisch so, daß die Körner die Figur des Hakenkreuzes bilden. Rechts und links vom Prediger ist die Gemeinde versammelt, links, also dem Prediger zur Rechten, die Männer, rechts, also zu seiner Linken, die Weiber, zunächst von ihm, an den Fliegenwedeln und Kahl-

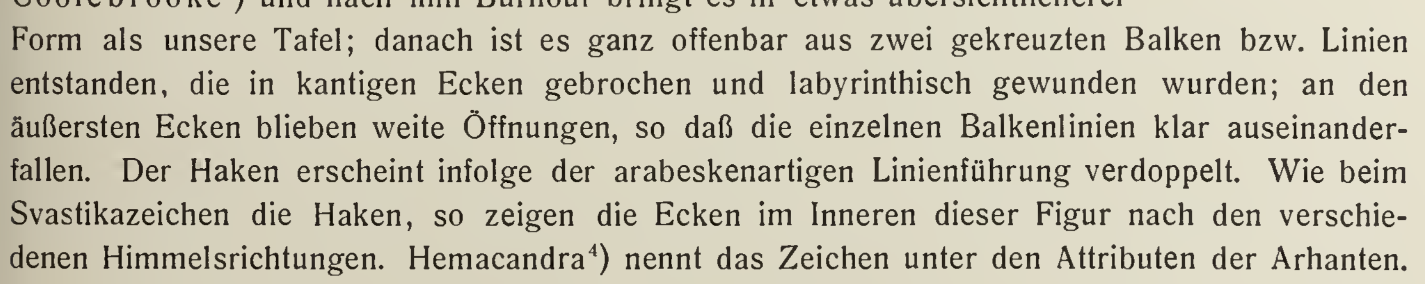
1) Leumann, Abh. f. d. K. d. M. § 10, § 49.
2) Und kehren wieder bei der Wallfahrt des Königs Kûnika. Aup. 49.

köpfen kenntlich, die Kleriker, weiter von ihm entfernt die Laien. Ganz vorn steht ein Knabe, der eine Lotosblume in der Hand hält, der kleine Jina, von dem die Predigt handelt.

Burnouf[1]) erklärt das Svastikazeichen folgendermaßen: „C'est la figure mystique familière à plusieurs sectes indiennes, ... son nom signifie libéralement, signe de bénédiction ou de bon augure.“ . . . Und weiter unten sagt er: „Le signe du Svastika n'est pas moins connu des Brâhmanes que des Buddhistes, et le Râmâyana parle en un endroit de vaisseaux marqués de ce signe fortuné.“ — Wir dürfen nun die Jaina als Eigentümer dieses Zeichens seiner Aufzählung hinzufügen.

Das Svastikazeichen ist eine der symbolischen Zeichnungen, die durch die sogenannten Glückslinien der Hand gebildet werden; die Hand des Kevalin, des Heiligen, der die *kevalisamugghâya*, die Kevaliverzückung erreicht hat, ist damit geschmückt. Im Aupapâtika[2]) heißt es von Mahâvîra, er war *canda-pâṇilehe sûra-paṇilehe disâ-sottiya-pâṇilehe*, d. h. er hatte als Zeichen in seiner Hand den Mond, die Sonne und das nach den Himmelsrichtungen weisende Svastikazeichen. — Es war wie Sonne und Mond, ein Vorzeichen seiner heiligen Bestimmung; die Zukunft war in seine Hand geschrieben.

Auf unserem Bilde ist das Zeichen in Gold auf rotem Grunde gemalt; der Schnittpunkt ist mit einem Viereck von weiß-goldenen Schnüren umgeben, die über die Ecken hinaus verlängert sind und an ihren Enden in goldblättrige Blumen mit roten Staubfäden und blauen Stempeln ausgehen. Diese Schnüre sind analog den Haken des Hakenkreuzes geschwungen, so daß sie eine Art Verdoppelung desselben bilden. Der leere Raum des Faches ist zum Teil mit Blumen ausgefüllt, deren Kelch goldfarben und deren Inneres blau ist.



Rechts daneben das Nandyâvartazeichen ist eine Figur, die ebenfalls ein Hakenkreuz aber in erheblich komplizierteren Linien darstellt. Es ist auf rotem Grunde in Goldfarben gemalt, der schmale Zwischenraum zwischen den äußersten Balken der Haken ist blau ausgefüllt, ihr Schnittpunkt weiß markiert.

Burnouf[1]) sagt dazu: „C'est encore un diagramme de bon augure.“ Coolebrooke[3]) und nach ihm Burnouf bringt es in etwas übersichtlicherer Form als unsere Tafel; danach ist es ganz offenbar aus zwei gekreuzten Balken bzw. Linien entstanden, die in kantigen Ecken gebrochen und labyrinthisch gewunden wurden; an den äußersten Ecken blieben weite Öffnungen, so daß die einzelnen Balkenlinien klar auseinanderfallen. Der Haken erscheint infolge der arabeskenartigen Linienführung verdoppelt. Wie beim Svastikazeichen die Haken, so zeigen die Ecken im Inneren dieser Figur nach den verschiedenen Himmelsrichtungen. Hemacandra[4]) nennt das Zeichen unter den Attributen der Arhanten.

Links neben dem Svastikazeichen wird die untere Ecke des Miniaturbildes durch das Śrîvatsa (*sirivaccha*) -zeichen ausgefüllt. Dort hat es aber nicht mehr die einfachere und ursprüngliche Form ⚘, sondern es ist ausgestaltet und ausgeschmückt, so daß ein reguläres Achteck, von einer achtblättrigen, sehr zart auf dem roten Crund in Gold ausgeführten Lotosblüte ausgefüllt, daraus geworden ist. Die trennenden linienschmalen Zwischenräume zwischen Blütenstempel und einzelnen Blättern scheinen vom roten Grunde ausgespart zu sein; doch ist bei Besprechuung der Technik dieser Malerei darüber noch einiges zu sagen. Das Achteck selbst wird durch eine weiße Schnur und schwarze feine Innenzeichnung markiert; an jeder Ecke befindet sich eine runde goldene Troddel. Oben und unten werden die leeren Flächen durch runde blumenartige Ornamente durchbrochen.

Dieses Zeichen trägt der Kevalin auf der Brust; er ist nach dem Aup.[5]) „*sirivacch'ankiyavacche*“, d. h. er hat eine Brust, die mit dem Śrîvatsazeichen geschmückt ist. Hemacandra zählt es unter den Attributen der Arhanten auf.

In dem mittleren Fach sehen wir links ein kunstvoll gearbeitetes Gefäß, dessen breiter

1) Le lotus de la bonne loi p. 625. 2) Leumann § 16. 3) As. Res. IX p. 308. 4) Boethlingk u. Rieu p. 8, 52, 54. 5) Aup. § 16.

Fuß sich nach oben stark verjüngt und an den Rändern Lilienstengel mit gold-blauen Blüten emporwachsen läßt; von dem schmalen, mit einem kreisförmigen Perlenschnurornament geschmückten Fußgelenk wird eine stufenförmig nach oben in die Breite ausladende Schale getragen, die sich von der Mitte der ganzen Figur an nach oben wieder etwas verjüngt und mit roten Ketten- und weißen Schnurornamenten geschmückt ist. Darauf ruht ein merkwürdig geformter, dreispitziger Deckel mit hohem galgenförmigem Griff, dessen Querbalken nach beiden Seiten flaggenartig gewunden ist.

Dieses Gefäß ist das Vaddhamâṇaga (*vardhamâna*) des Aupapâtika-sûtra[1]); Hemacandra[2]) nennt es „*śâlâjiro vardhamânaḥ śarâvaḥ*", was Boethlingk als „irdener Deckel" erklärt.

Burnouf (Lotus) sagt über Vardhamâna: C'est là encore une sorte de diagramme mystique également familier aux Brâhmanes et aux Buddhistes. Son nom signifie „le prospère" ou celui qui fait prospérer; mais je n'en connais pas la figure .... Dans l'énumération du Mahâvaṃsa à laquelle j'empruntais tout à l'heure le nom de Nandyâvarta, paraît aussi le Vaḍḍhamâṇa que Mahânâma commente ainsi: *alaṃkâratchunnam*, „des ornements et des poudres odoriférantes et que Turnour ne traduit pas distinctement" (Mahâvaṃsa I chap. p. XI p. 70). Und weiter: „On trouve fréquemment dans les cavernes buddhiques de l'ouest de l'Inde trois signes ainsi figurés: , qui paraissent au commencement et à la fin des inscriptions, comme l'établit le colonel Sykes pour le deuxième et le troisième signe, et rélativement aux inscriptions copiées par lui à Djunir. Il se peut que le premier de ces signes soit la forme abrégée de quelque terme de bon augure, comme *śrî* par exemple. Quant à la figure suivante, on trouvera peut être qu'elle doit être Vardhamâna; je remarquerai seulement sur le second: qu'elle est ancienne et on la remarque fréquemment au revers des médailles de Kadphises et de quelques autres médailles indoscytiques au typ du roi cavalier et vainqueur (Wilson, Ariana antiqua S. 5; Sykes et Prinsep, Spec. of Buddh. Inscript. Journ. As. of Beng. VI p. 1039, 1046; Prinsep, New Varieties of Bactrian Inscript., Journ. As. V 550), et sur la troisième, qu'elle paraît n'être qu'une variante de la seconde."

Daraus entnehme ich: dieses Gückszeichen (*maṃgala)* welches „Erfolg", „Sieg" bedeutet, ist ein Gefäß, dessen Deckel seine merkwürdige dreispitzige Form erhalten hat nach der dreizackigen Form jenes auf Münzen und Inschriften gefundenen mystischen Zeichens mit drei nach oben gerichteten Zacken; es ist bestimmt als Inhalt, „*alaṃkâra-cchuṇṇa*" = *âlaṃkâra-cûrṇa*, jedoch nicht „Schmuck und Puder", sondern „zum Schmücken dienenden Puder" aufzunehmen, also eine Puderdose.

Die Aufzählung der Mangala springt nun in die obere Ecke nach rechts hinüber: *bhadd'âsana*, der Thron, dessen Darstellung unverkennbar ist: auf geschweiften Füßen ruhend, die Platten des Untergestells mit einem Muster aus kleinen Vierecken gezeichnet, das auf Einlegearbeit schließen läßt; der Sitz am vorderen Rande ist mit einem Zackenmuster geschmückt, die Lehne geschweift, mit gepolstertem Rückenkissen, das mit einem tapetenartigen Muster von Lotusblumen bestickt ist, ähnlich wie auf der Bettdecke der Devânandâ und der Triśalâ werden die Blumen in der Mitte vom Rand durchschnitten. Vor dem Throne liegt der unentbehrliche Fußteppich mit der Lotusblume in der Mitte, rund, hier blau mit goldfarbener Borte, nur zur Hälfte sichtbar.

Dann folgt als Mittel- und Hauptfigur der Wasserkrug, ein Meisterstück ornamentaler Kunst; zu beiden Seiten die symbolischen Augen, das Zeichen der Ohi, der Fähigkeit, körperliche wie geistige Vorgänge auf unbegrenzte Entfernung wahrzunehmen, eine Eigenschaft, welche Göttern und Arhanten gegeben ist. Das Aupapâtika-sûtra nennt dieses Gefäß mit unserem Text *kalasa*, dann auch *kalasa-bhingara (kalaśa-bhṛṅgara*), Hemacandra[3]) nennt es *bhadra-kumbahḥ pûrṇa-kumbhaḥ*; es ist ein mit geheiligtem Wasser gefüllter Krug, der bei Hema-

1) Leumann, Abh. f. d. K. d. W. Aup. § 10, 49. 2) Boethlingk u. Rieu S. 191, 70. 3) Boethlingk und Rieu S. 131, 61.

candra[1]) auch unter den Attributen der Arhanten aufgezählt, aber an dieser Stelle *ghaṭa* genannt wird. Die Vase ist das Symbol des vollkommensten Wissens, des *kevala-nāṇa-daṃsana*.

Goldfarben und weitbauchig, an beiden Henkeln mit blau-rot-goldenen Bändern mit weißer Schnureinfassung geschmückt, mit Perlenketten in symmetrischer Anordnung behängt, in der Mitte mit einem unterbrochenen Bandornament umgeben, läuft sie nach unten spitz zu und geht dann in einen nach allen Seiten breit ausgreifenden Fuß über, der am Rande wallartig erhöht goldene Schneckenmuscheln trägt, aus deren Gehäusen die Köpfe der Schnecken, der Vase entgegen weit herausgestreckt sind. Auch diese Muscheln (*śanka*) werden von Hemacandra[2]) als Symbole der Arhanten genannt. Der schlanke Hals des Gefäßes wird durch eine Doppelkette von Perlenschnüren, wahrscheinlich dem *dvadaśa-tvardhamâṇâva* des Hemacandra[3]), in deren Zwischenräume rote Kreisfiguren gezeichnet sind, vom Rumpf abgehoben; auf seiner etwas ausladenden Öffnung sitzt der überreich mit Blumen- und Blattornamenten in Gold, Rot, Blau und Weiß geschmückte Verschluß. Zwischen Flaschenhals und den tief herabhängenden Palmblattornamenten zu beiden Seiten des Gefäßes blitzen die beiden symbolischen Augen hervor. Über dem Gefäß deutet ein wellenförmiger Streifen, blau mit Goldrand, den bewölkten Himmel an.

In dem Fach in der linken Ecke oben befindet sich *dappaṇa* (*darpaṇa*), der Spiegel, deren Lichtreflex in der spiegelnden Fläche durch einen blauen Punkt mit goldenem Schein und flammenden Strahlen, ähnlich wie brennende Butterklumpen beim Opferfeuer, markiert wird. Der Spiegel hat die Form eines metallenen Kegels, an dessen Spitze sich vier, nach außen geschweifte Füße aus goldenen Stäben, durch einen Reif zusammengehalten, befinden. Dieser Fuß dient zugleich als Griff. Die Grundfläche des Kegels ist die polierte, blinkende Spiegelfläche.

Die Bedeutung dieses Gegenstandes wird außer Zweifel gestellt durch den Vergleich mit einer anderen bildlichen Darstellung. In der 799 gezeichneten orientalischen Handschrift der Berliner kgl. Bibliothek, welche denselben Text mit ähnlichen Miniaturen wie unsere Handschrift enthält, wird nämlich die Königin Triśalâ dargestellt, wie sie am Morgen nach dem Traume Toilette macht, um zum König zu gehen und ihm ihren Traum zu erzählen. Links auf dem Bilde sehen wir die Königin auf einem thronartigen Sessel sitzend, das Haupt mit blauer Aureole umgeben, mit der linken Hand hält sie sich den Spiegel vor das Gesicht, rechts von ihr drei weibliche Figuren, Dienerinnen, stehen von denen die beiden unteren runde Gegenstände, wohl Früchte oder Schminkdosen in den Händen halten. Augenscheinlich haben sie die Toilette beendet und Triśalâ sieht, ob diese zur Zufriedenheit ausgefallen ist. Der Spiegel, den die Königin in der Hand hält, ist genau derselbe Gegenstand, der auf unserem Bilde in der Reihe der symbolischen Figuren gemalt ist, nur fehlt dort der flammende Reflex, der hier ganz natürlich vorhanden ist, da der Spiegel so niedergestellt ist, daß die schräge Spiegelfläche das Licht fängt.

Im mittleren Fache, rechts von der Vase, finden wir als letztgenanntes Symbol die Fische — in der Aufzählung des Hemacandra sind sie nicht genannt — mit goldfarbenen Bärten an den Mäulern, blauen Köpfen und Leibern, goldenen Schuppen, rotweißen Kiemenflossen und goldenen Seitenflossen. Im Pantheon des Tschangtscha Hutuktu wird von acht Göttinnen gesprochen, deren eine die Göttin der Goldfische ist, skt. *Mangalamaccha*. Dazu sagt eine Anmerkung: die zwei Fische stellen die Flüsse Yamunâ und Gangâ dar. Die dekhanischen Herrscher des indischen Mittelalters nahmen je einen Fisch als Siegeszeichen, wenn sie das Stromgebiet eines der beiden Flüsse beherrschten. Noch heute bilden die zwei Fische das Wappen indischer Städte, z. B. Lakhnau. (Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, Ein Beitrag zur Iconographie des Lamaismus von Professor Eugen Pander. Herausgegeben und mit Inhaltsverzeichnissen versehen von Albert Grünwedel. Veröffentlichungen aus dem kgl. Museum

1) A. a. O. S. 8. 2) A. a. O. S. 8, 55. 3) A. a. O. S. 120, 76.

für Völkerkunde. Berlin 1890 S. 105.) Hier wie bei den Śâlukyafürsten sind die Fische Symbole der Herrschaft.

Fol. 3 (Fig. 2) unserer Handschrift illustriert die Träume der Devânandâ, fol. 16 die der Triśalâ. Die Traumbilder sind beidemal dieselben, da sie sich ja auf denselben Knaben beziehen; auch die bildlichen Darstellungen müssen deshalb bis auf Nebensächliches übereinstimmen. Auf fol. 3 (s. Tafel I, a) sehen wir die mannigfaltigen Figuren in vier übereinanderliegende Fächer geordnet: zu unterst die Devânandâ in vollem Schmuck auf ihrem Lager; der Kopf ist mit einem Diadem gekrönt, die Ohren sind mit Ringen geschmückt, ein weiß-goldener Reif deutet das Aureol an, das ihr als Mutter des Arhant zukommt, die Stirn ist mit dem charakteristischen lotusförmigen Auswuchs[1]) gezeichnet. Eine Perlenkette schlingt sich mehrfach eng um den Hals, darunter ist in schwacher roter Zeichnung noch ein anderes Halsband angedeutet; eine ein-

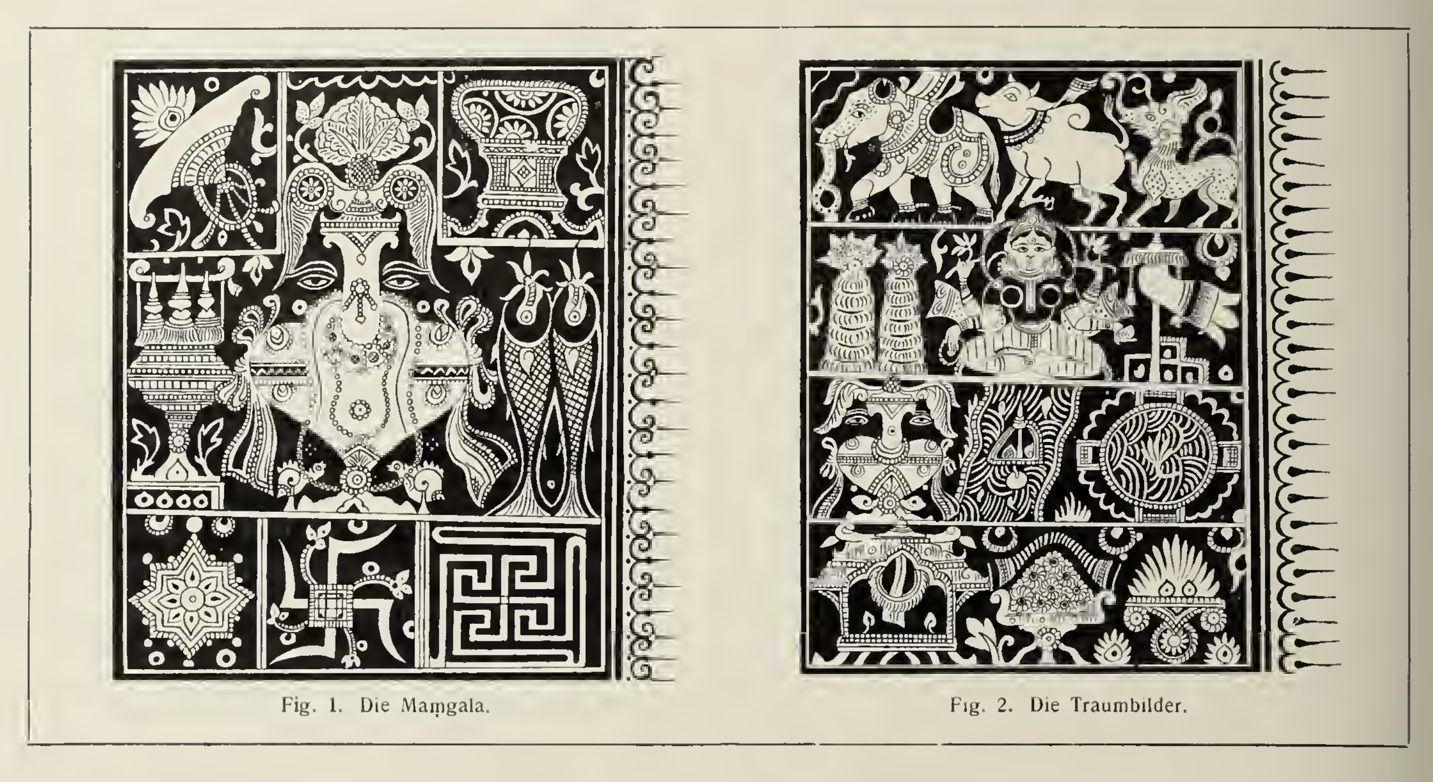


Fig. 1. Die Maṃgala. Fig. 2. Die Traumbilder.

fache lange Perlenkette hängt tief auf die Brust herab. Auch die Arme sind am Knöchelgelenk reich mit Perlenschmuck und anderen Bändern geziert. Der rechte Ellenbogen stützt sich auf das blaue, mit goldenen Blumen bestickte Kopfkissen, und der Arm hält ein schmales Kissen von etwas geschweifter Form. Dieses Kissen, dessen Ränder eine Einfassung von weißem Band haben, war, wie Farbreste zeigen, ursprünglich mattgrün, doch ist die grüne Farbe im Original zum größten Teil abgerieben und der goldene Grund darunter zum Vorschein gekommen. Darunter hängt eine lange schwarze Haarsträhne weit über das Kissen herab. Die Finger der rechten Hand sind leicht ausgestreckt, der Daumen etwas abgespreizt. Der rechte Arm ist leicht ausgestreckt, und die Hand hält einen länglich zugespitzten grünen Gegenstand, die Lotusknospe als Symbol des in der Entwicklung begriffenen Jina, die auch auf anderen Bildern der Devânandâ und der Triśalâ wiederkehrt. Das rechte Bein ist mit erhobenem Knie eingezogen, der Fuß auf die Bettkante aufgestützt, das linke ausgestreckt, so daß der Fuß unter der Decke hervorragt; auch die Füße tragen breite Bänder, wie die Handknöchel, breite, goldene Ringe mit roter Zeichnung und weißen Rändern, die wohl Perlenbesatz, vorstellen. Der Oberkörper ist mit einer kurzen, kurzärmeligen, enganliegenden Jacke aus blauem Stoff mit einem Muster aus je vier eng zusammenstehenden Punkten bekleidet, die auf der Schulter eine viereckige Goldstickerei sehen läßt; die stark hervortretenden Brüste sind durch Kreislinien markiert. Das Kleid, das auch die untere Hälfte

1) *tilaka* bei Hem. a. a. O. S. 119.

des Oberkörpers umschließt, ist goldfarben mit rotem Punktmuster. Die schwarze Decke ist ebenso gemustert wie das Rückenkissen des Throns (Fig. 1), und es fällt auf, daß hier wie dort die Muster an den Rändern einfach durchgeschnitten sind; die Decke liegt in ziemlich ungeschickt gezeichneten Falten über dem Unterkörper der weiblichen Gestalt. Die Seitenpolster – oder ist es ein Moskitoschleier, der abgestreift wurde? – sind goldfarben, rotgemustert mit blauem Saum, die Polsterkissen sind blau, mit goldenen Blumen bestickt.

Das Untergestell des Bettes ist eine niedrige Kline auf vier geschweiften Füßen; die Leisten und Füße sind goldfarben mit roter bzw. schwarzer Zeichnung, die Ecken sind durch schwarze, viereckige Felder mit weißen Bändern und goldenen Innenvierecken abgehoben; unter den Leisten goldrote Frandjen mit weißen Troddeln. Das Bett steht auf einer blauen Unterlage. Darüber sehen wir den unteren Teil einer Punkha, goldfarben, rotgemustert und weiß umrandet, an der rechten Ecke eine goldene Troddel, weiter rechts daneben zwei weiße Schnüre zum Ziehen der Punkha, dann noch weiter rechts den Mond und die Sonne, Bilder ihres Traumes. Die freien Stellen des roten Hintergrundes sind durch Blumenornamente, den Blumenregen darstellend, unterbrochen.

In den drei oberen Feldern werden die anderen Traumbilder dargestellt (s. auch S. 56ff.), ganz oben der Elefant, der Stier, der Löwe und die Kränze. Die Tiere sind im Zustande der Bewegung dargestellt: der Elefant schreitend, mit herabhängendem, unten gebogenem Rüssel, goldfarben wie alle Figuren aber den Rüssel rot punktiert, mit langen Stoßzähnen, weit heraushängender Zunge, geschwärzten Füßen, weißem Zaumzeug und Gelenkspangen, blauem Sattel und Stirnkappe; bei ihm wie bei den anderen Tieren sind die Zwischenräume zwischen den Gliedern blau ausgemalt. Der trabende Stier hat schwarze Hörner und blau und weiße Halsriemen. Der Löwe ist eine Phantasiegestalt, die in stürmischer Bewegung, spielend, dargestellt ist; die rechte Vordertatze ist hoch erhoben, ein langer Rüssel hoch geschwungen und zum Zeichen der schnellen, flatternden Bewegung verdoppelt, ebenso die Zunge doppelt, um die Bewegung des Züngelns darzustellen, die Mähnenhaare fliegen im Winde, und „er schlägt mit dem Schweif einen furchtbaren Reif“; die Haut ist schwarz gefleckt. Leute, die so ein Tier malen konnten, haben sicherlich nie einen Löwen gesehen. Dann folgen die beiden Kränze auf hohen tönernen Blumengefäßen, die aus acht übereinander gestülpten wulstartigen Aufsätzen bestehen, die Blumen weiß, die Blätter in Gold und Rot, die Gefäße goldfarben, die einzelnen Wülste durch rote oder blaue Linien getrennt.

Im zweiten Felde sehen wir links die Göttin Śrî in hockender Stellung, vierarmig, in den beiden erhobenen Händen je eine Lotusblume mit langem Stiel, in den beiden gesenkten Händen in der Rechten eine Perlenkette, in der Linken ein Salbengefäß haltend; ihr Haupt ist bediademt und von einem Strahlenkreis umgeben (jedoch nur auf dem Bild Fig. 2, fol. 16, das ebenfalls die Träume darstellt), das Symbol der Heiligkeit inmitten der Stirn ist weniger auffallend als bei der Devânandâ nur durch einen kleinen roten Kreis mit rotem Mittelpunkt angedeutet. Sie ist natürlich auch mit reichem Schmuck ausgestattet; eine grüne[1]) Jacke mit kurzen Ärmeln[2]) umschließt den Oberkörper enganliegend bis zur Mitte, die Brüste treten stark hervor, an der Rückseite der Arme sehen wir in Gold mit roten Punkten und mit breiter Kante von Arabesken die Enden eines Schleiers oder eines Tuches, vermutlich wohl eine Art Jacke mit weit herabhängenden, vorn offenen Ärmeln, die nur die Rückseiten der Arme bedecken; der Rock ist enganliegend, goldfarben mit blauen Streifen[3]); zwischen dem engen Bund des Rockes und dem unteren Rand der Jacke bleibt die Mitte des Körpers nackt. Die Göttin sitzt auf einem goldfarbenen Kissen. – Dann die Fahne, die bei Thronstufen aufgepflanzt ist, mit blauen, weißen und roten Streifen über den Zacken, mit Frandjen um die Spitze und zwei herabhängenden Troddelschnüren, das Ende in drei Zacken geteilt, deren mittlere auf fol. 16 eine blauweiße

1) Auf fol. 16 ist sie blau. 2) Auch hier ist die grüne Farbe nur noch spärlich vorhanden. 3) fol. 16 mit roten Streifen.

Quaste trägt. Links davon eine blaugoldene Blume wie eine Schwertlilie. — Es folgt die Vase genau wie in dem Bilde Fig. 1, nur fehlen die Schnecken am Fuße und die langgestielten, nach oben gebogenen Blumen am Kopf. — Der Lotusteich hat blaue, durch schwarze Strichzeichnung stark hervorgehobene Wellen, in der Mitte eine Lotusblume, das Ufer ist ein kreisförmiger weißer Kranz mit goldenem Innenrand. — Der Ozean scheint zwischen zwei Ufern wie ein Fluß dahinzufließen, bei näherer Betrachtung sieht man aber, daß von der klippenförmigen Insel in seiner Mitte nach allen Seiten Brandungen ausgehen, und das stimmt auch mit der Beschreibung im Text überein; da heißt es: „seine erregten Wasser waren in großem Aufruhr, hervorgerufen durch den Strudel Gangâvarta, welcher die Gewalt und Stärke der großen Flüsse erzeugt.“ Von dieser merkwürdigen klippenartigen Insel aber, die auch in dem Bilde fol. 16 (Fig. 2) wiederkehrt, sagt der Text nichts. Wenn wir beide Zeichnungen genau ansehen, finden wir, daß auf beiden in der Mitte der Schaft einer Säule oder der gerade und schlanke Stamm eines Baumes emporragt; an seinem oberen Ende finden wir einen Aufsatz, der sowohl das Kapitell einer einzelstehenden Säule oder auch eine Baumkrone vorstellen kann — für das letztere sprechen die darunter am Boden liegenden Gegenstände, die sehr wohl Früchte sein können.

Von einem solchen Baum und einem Berg im Meere, bei dem ein Strudel den Schiffer ins Verderben zieht, berichtet das Kathâsarit-sâgara in der Geschichte von Śaktideva (Tawney I S. 220). Als Śaktideva mit Satyavrata über den Ozean fuhr, wo die Wunder zuhause sind und die Ungeheuer Inseln gleichen, fragte er den König, der das Schiff steuerte: „Was ist das für ein Gegenstand dort in der See, das aussieht wie ein ungeheurer Berg und wie auf Flügeln aus dem Wasser aufsteigt?“ — Und Satyavrata antwortete: „Das ist ein Feigenbaum und darunter, sagt man, ist ein ungeheurer Strudel, der Schlund des submarinen Feuers.[1]) Wir müssen sehen, die Stelle zu vermeiden; denn wer in diesen Strudel hineingerät, der kehrt nimmer zurück.“ — Es ist zweifellos, daß eine solche Vorstellung in dem Bilde zum Ausdruck gekommen ist.

Unter dieser Zeichnung sehen wir einen großen, dickleibigen Fisch, einen Delphin, schwimmend (fol. 16 hat Raum für mehrere Fische; dieses dickleibige Ungeheuer findet sich auch dort). Das linke Ufer des Ozeans ist mit Schilf bewachsen.

Das Götterhaus ist ähnlich wie die Sänfte, in der Vardhamâna-Mahâvîra sich zum Aśokabaum hinaustragen läßt (Fig. 8, S. 69), mit weißem Gebälk und goldenem Dach mit roten Streifen; ein Kranz hängt vom Gebälk herunter; daneben folgt eine Schale voll Juwelen, darüber ein Schleier, und dann als letztes der Traumbilder ein lampenförmiger Herd oder Altar, auf dem ein Feuer brennt.

Der Untergrund des ganzen Bildes, auch der Textschrift auf dem Blatte ist rot.

Wie schon gesagt, sind dieselben Traumbilder noch einmal auf fol. 16 dargestellt, hier etwas größer, zuweilen detaillierter und mit geringen Abweichungen in Farbe, Details und Anordnung (siehe S. 54, Fig. 2).

Der Text sagt dazu:

jaṃ rayaniṃ ca ṇaṃ samaṇe bhagavaṃ Mahâvîre Devânandâc mâhaṇîe Jâlaṃdhara-sagottâe kucchiṃsi gabbhattâe vakkaṃte, taṃ rayaṇiṃ ca ṇaṃ sâ Devâṇandâ mâhaṇî sayaṇijjaṃsi sutta-jâgarâ ohîramâṇî ime eyârûve orâle kallâṇe sive dhanne maṃgalle sassirîe coddasa mahâsumiṇe pâsittâ ṇaṃ paḍibuddhâ; taṃjahâ

gaya vasaha sîha abhiseya
dâma sasi diṇayaraṃ jhayaṃ kuṃbhaṃ |
paumasara sâgara vimâṇa
bhavaṇa rayaṇ'-uccaya sihiṃ ca ||

Übersetzung: In der Nacht, in welcher der ehrwürdige Asket Mahâvîra im Schoße der Brahmanin Devânandâ aus dem Jalaṃdharageschlecht die Form eines Embryo annahm, erwachte Devânandâ, nachdem sie in

1) Vgl. Hemacandra S. 204, 4: *âurvaḥ saṃvartako 'bdhy-agnir-vâḍavo vaḍavâ-mukhaḥ*, der Rachen des submarinen Höllenfeuers.

dem Zustande zwischen Wachen und Schlafen folgende vierzehn glückverheißenden[1]) großen Traumbilder gesehen hatte:

Elefant, Stier, Löwe, Salbung (der Göttin Śrî)
Kränze, Mond, Sonne, Fahne, Vase |
Lotusteich, Ozean, Götterhaus
Ein Haufen Juwelen und ein Feuer ||

An der Textstelle, wo von dem Traume der Triśalâ die Rede ist, wird eine reichlich ausführliche Beschreibung dieser Traumgestalten gegeben.

tae[2]) *ṇaṃ sâ Tisalâ khattiyâṇî tap-padhamayâe taoya-cauddaṃtaṃ ûsiya-galia-vipula-jalahara-hâra-nikara-khîra-sâgara-sasaṃka-kiraṇa-daga-raya-rayaya-mahâsela-paṃḍurataraṃ samâgaya-mahuyara-sugaṃdha-dâṇa-vâsiya-kapola-mûlaṃ deva-râya-kuṃjara-vara-ppamâṇaṃ picchai sajala-ghaṇa-vipula-jalahara-gajjiya-gambhîra-câru-ghosaṃ ibhaṃ subhaṃ savva-lakkhaṇa-kayaṃbiyaṃ varoruṃ.*

Übersetzung: Da sah Trisalâ im ersten Traume einen schönen, mit allen guten Kennzeichen ausgestatteten Elefanten, mit starken Schenkeln und vier Zähnen, der war weißer als eine Wolke und ein Haufen Perlen, oder das Milchmeer, Mondstrahlen, Wasserschaum oder die Silberberge; seine Schläfen wurden von Bienen umschwärmt, die der duftende Brunstsaft anzog; sein Ebenmaß war vollkommen wie beim Elefanten des Götterkönigs, und er stieß liebliche tiefe Töne aus, wie das Dröhnen einer mächtigen Wasserwolke.

tao puṇo dhavala-kamala-patta-payarâireya-rûva-ppabhaṃ pahâ samudaôvarehiṃ savvao ceva dîvayaṃtaṃ aisiribhara-pillaṇâ-visappaṃta-kaṃta-sohaṃta-câru-kakuhaṃ taṇu-suddha-sukumâla-loma-niddha-cchaviṃ thira-subaddha-maṃsalôvaciya-laṭṭha-suvibhatta-suṃdar'aṃgaṃ picchai ghaṇa-vaṭṭa-laṭṭha- ukkiṭṭha-tupp'agga-tikkha-siṃgaṃ daṃtaṃ sivaṃ samâṇa-sohaṃta-suddha-daṃtaṃ vasahaṃ amiya-guṇa-maṃgala-muhaṃ.

Übersetzung: Dann sah sie einen zahmen, freundlichen Stier, dessen Körper leuchtete wie eine Masse Weißlotusblätter und ringsum in einer Fülle von Licht strahlte, mit schönem Höcker und einem glatten Fell voll reiner, weicher, dünner Haare, mit starken, wohlgefügten, muskulösen und schön verteilten Gliedern, mit harten, gedrehten, schönen, langen, an den Spitzen mit Öl polierten Hörnern und gleichmäßigen reinen Zähnen, der alle Vorzüge als Glückszeichen an sich hatte.

tao puṃo hâra-nikara-khîra-sâgara-sasaṃka-kiraṇa-daga-raya-rayaya-mahâsela-paṇḍur'aṃgaṃ ramaṇijja-picchaṇijjaṃ thira-laṭṭha-pauṭṭha-vaṭṭa-pîvara-susiliṭṭha-tikkha-dâḍhâ-viḍaṃbiya-muhaṃ parikammiya-jacca-kamala-komala-pamâṇa-sohaṃta-laṭṭha-uṭṭhaṃ ratt'uppala-patta-mauya-sukumâla-tâlu-nillâliy'-agga-jîhaṃ mûsâgaya-pavara-kaṇaga-tâviya-âvattâyaṃta-vaṭṭa-taḍi-vimala-sarisa-nayaṇaṃ visâla-pîvara-varoruṃ paḍipuṇṇa-vimala-khaṃdaṃ miu-visaya-suhuma-lakkhaṇa-pasattha-vitthiṇṇa-kesarâḍova-sohiyaṃ ûsiya-sunimmiya-sujâya-apphoḍiya-laṃgûlaṃ somaṃ somâkâraṃ lîlâyaṃtaṃ naha-yalâo uvayamâṇaṃ niyaga-vayaṇaṃ aivayaṃtaṃ picchai sâ gâḍha-tikkh'-agga-nahaṃ sîhaṃ vayaṇa-sirî-pallava-patta-câru-jîhaṃ.

Übersetzung: Weiter sah sie einen hübschen Löwen, der spielend vom Himmel herab gegen ihr Gesicht sprang; der hatte Glieder weiß wie Perlenhaufen oder wie das Milchmeer, wie Mondstrahlen, Wasserschaum oder die Silberberge; er war reizend anzusehen mit seinen starken und schönen Vorderbeinen und seinem gleichmäßig mit runden, lückenlosen, spitzen Zähnen gefüllten Rachen, mit reizenden Lippen, zart wie edler Lotus, die aussahen wie von Künstlerhand geformt, mit einem Gaumen wie Rotlotusblätter, und mit spielend herausgestreckter Zungenspitze; die Augen blitzten und rollten wie lauteres Gold, das geschmolzen aus dem Schmelztiegel fließt; seine Schenkel waren stark und feist, mit vollen, fehlerlosen Schultern, und er war mit einer breiten Mähne geschmückt aus weichem, feinem Haar; sein Schweif war aufgerichtet, seine Krallen stark und scharf, und seine Zunge war herausgestreckt wie ein sprießender Zweig der Schönheit.

tao puṇo puṇṇa-caṃda-vayaṇâ uccâgaya-ṭhâṇa-laṭṭha-saṃṭhiyaṃ pasattha-rûvaṃ supaiṭṭhiya-kaṇagamaya-kumma-savis$_{o}$vamâṇa-calaṇaṃ accunnaya-pîṇa-raiya-maṃsala-unnaya-taṇu-taṃba-niddha-nahaṃ kamala-palâsa-sukumâla-kara-caraṇa-komala-var'-aṃguliṃ kuruviṃdâvatta-vaṭṭâṇupuvva-jaṃghaṃ nigûḍha-jâṇuṃ gaya-vara-kara-sarisa-pîvaroruṃ camîkara-raiya-mehalâ-jutta-kaṃta-vitthiṇṇa-soṇi-cakkhaṃ jacc'-aṃjaṇa-bhamara-jalaya-payara-ujjuya-sama-saṃhiya-taṇuya-âijja-laḍaha-sukumâla-mauya-ramaṇijja-roma-râiṃ nâbhi-maṃḍala-suṃdara-visâla-pasattha-jaghaṇaṃ kara-yala-mâiya-pasattha-tivaliya-majjhaṃ nâṇâ-maṇi-kaṇaga-rayaṇa-vimala-mahâtavaṇijjâbhharaṇa-bhûsaṇa-virâiya-m-aṃg'-uvaṃgiṃ hâra-virâyaṃta-kuṃda-mâla-parinaddha-jalajaliṃta-thaṇa-juyala-vimala-kalasaṃ âiya-pattiya-vibhûsieṇa subhaga-jâl'-ujjaleṇa muttâ-kalâveṇaṃ urattha-dînâra-mâlaya-viraieṇa kaṃtha-maṇi-suttaeṇa ya kuṃḍala-juyal'-ullasaṃta-aṃsovasatta-sobhaṃta-sappabheṇaṃ sobhâ-guṇa-samudaeṇaṃ âṇaṇa-kuḍumbieṇaṃ kamalâmala-visâla-ramaṇijja-loyaṇaṃ kamala-pajjalaṃta-kara-gahiya-mukka-toyaṃ lîlâ-vâya-kaya-pakkhaeṇaṃ suvisada-kasiṇa-ghaṇa-saṇha-laṃbhaṃta-kesa-hatthaṃ pauma-ddaha-kamala- vasiṇiṃ Siriṃ bhagavaiṃ picchai Himavaṃta-sela-sihare disâ-ga'iṃdoru-pîvara-karâbhisiccamâṇiṃ.

Übersetzung: Und weiter sah die Frau mit dem Vollmondantlitz auf dem Felsengipfel des Hemavant die Göttin Śrî, die schönheitberühmte, ruhend auf hohem Throne, sie, die in einem Lotusteiche wohnte,
ihre wohlaufgestützten Füße glichen goldenen Schildkröten,
ihre dünnen, glatten, rotgefärbten Nägel deckten das Fleisch wie Muscheln,

---

1) Es hat keinen Zweck, den sinnlosen Überfluß des Textes an Adjektivattributen nachzuahmen.
2) Zitiert nach Jacobi: The Kalpasûtra of Badrabâhu, in Abh. f. d. K. d. M. p. 42, 33ff.

ihre Hände und Füße waren zart wie Lotusblätter, und weich ihre Finger und Zehen;
die Beine waren mit Kuruvindâvarta geschmückt; die Knie hatten Grübchen;
die feisten Schenkel glichen dem Rüssel des Elefanten;
die lieblichen breiten Hüften waren von einem Gürtel umgeben;
der große, schöne Unterleib war mit einem kreisrunden Nabel geschmückt und mit einem geraden, ununterbrochenen Streifen von weichen, flaumigen Haaren, schwarz wie Collyrium, Bienen oder Wolken;
ihre Mitte [1]) hatte das Maß einer Handfläche und war mit drei Falten geschmückt;
Glied um Glied war mit Schmucksachen aus Gold und Juwelen behängt;
das reine Kelchpaar ihrer Brüste strahlte, umrankt von einem Kranz von Kuṇḍablumen, in dem sich eine glitzernde Perlenschnur befand;
sie trug allerlei glänzenden Schmuck an Hals und Brust aus Smaragden und Perlen;
und ein Paar bis auf die Schultern herabhängende Ohrringe;
aber die Pracht ihres Schmuckes wurde noch übertroffen von der Schönheit ihres Gesichts:
ihre Augen waren groß und rein wie Wasserlilien;
sie sprengte den Saft zweier Lotusblumen um sich, die sie in den Händen hielt, um sich damit zu fächern;
ihr glänzendschwarzes Haar hing in einer Flechte herab. —

tao puṇo sarasa-kusuma-maṃdâra-dâma-ramaṇijja-hhûyaṃ campâsoga-punnâga-nâga-piyaṃgu-sirîsa-muggaraga malliyâ-jâi-jûhiy'-aṃkolla-kojja-koriṃta-patta-damaṇaya-navamâliya-vaula-tilaya-vâsaṃtiya-paum'-uppala-pâḍala-kuṃdâimutta-sahakâra-surabhi-gaṃdhiṃ aṇuvama-maṇoharenaṃ gaṃdheṇaṃ dasa-disâo vi vâsayaṃtaṃ savvouya-surabhi-kusuma-malla-dhavala-vilasaṃta-kaṃta-bahuvanna-bhatti-cittaṃ chappaya-mahuyari-bhamara-gaṇa-gumagumâyaṃta-niliṃta-guṃjaṃta-desa-bhâgaṃ dâmaṃ picchai nabh'-aṃgaṇa-talâo uvayaṃtaṃ.

Übersetzung: Und weiter sah sie vom Himmel her kommen eine reizende aus Mandâvablüten geflochtene Guirlande, die herrlichen Duft der verschiedensten [2]) Blumen ausströmte und nach zehn [3]) Richtungen verbreitete; die war weiß durch Gewinde von duftigen Blumen jeder Jahreszeit, strahlend und bunt im Schmucke vieler Farben; summende Scharen sechsfüßiger, honigschaffender Bienen umschwärmten sie und erfüllten den Raum ringsum mit ihrem Summen. —

sasiṃ ca go-khîra-pheṇa-daga-raya-rayaya-kalasa-paṃḍuraṃ subhaṃ hiyaya-mayaṇa-kaṃtaṃ paḍipuṇṇaṃ timira-nikara-ghaṇa-guhira-vitimira-karaṃ pamâṇa-pakkh'aṃta-râya-lehaṃ kumuya-vaṇa-vibohagaṃ nisâ-sobhagaṃ suparimattha-dappaṇa-talovamaṃ haṃsa-paḍu-vannaṃ joisa-muha-maṃdagaṃ tama-ripuṃ mayaṇa-sarâpûraṃ samudda-daga-pûragaṃ dummaṇaṃ jaṇaṃ jaṇaṃ daiya-vajjiyaṃ pâyaehiṃ sosayaṃtaṃ puṇo somacâru-râvaṃ picchai sâ gayaṇa-maṃḍala-visâla-somacaṃkammamâṇa-tilagaṃ rohiṇi-maṇa-hiyaya-vallahaṃ devî puṇṇa-caṃdaṃ-samullasaṃtaṃ.

Übersetzung: Und den Mond sah die Königin, weiß wie Schaum der Kuhmilch oder Wasserschaum, wie einen silbernen Kelch, den schönen, den des Herzens Liebe begehrt, der als Vollmond die dichte Masse der Finsternis teilt und als Halbmond am Ende der Halbmonate Nachtlotusblüten öffnet, den Schmücker der Nacht, ähnlich der blanken Fläche eines Spiegels, den schwanenweißen, der Sterne Schmuck, des Dunkels Feind, den Köcher von Cupidos Pfeilen, den Füller der Meeresflut [4]), der trübsinnige, vom Liebchen getrennte Leute mit seinen Strahlen quält, den freundlich und mild Aussehenden, den Hauptplaneten in der himmlischen Sphäre, den Herzensgeliebten der Rohiṇi, den prangenden Vollmond.

tao puṇo tama-paḍala-paripphuḍaṃ ceva teyasâ pajjalaṃta-rûvaṃ rattâsoga-pagâsa-kiṃsuya-suya muhaguṃj'addha-râya-sarisaṃ kamala-vaṇâlaṃkaraṇaṃ aṃkaṇaṃ joisassa ambala-tala-païvaṃ hima-paḍala-galaggahaṃ gaha-gaṇoru-nâyagaṃ ratti-viṇâsaṃ uday'-atthamaṇesu muhutta-suha-daṃsaṇaṃ dunnirikkha-rûvaṃ ratti-m-uddhaṃta-duppayâra-ppamaddaṇaṃ sîya-vega-mahaṇaṃ picchai meru-giri-sayaya pariyaṭṭayaṃ visâlaṃ sûraṃ rassî-sahassa-payaliya-ditta-sohaṃ.

Übersetzung: Und weiter sah sie die große Sonne, die Spalterin der Finsternis, die strahlenprangende, leuchtend wie rote Aśokablüten; sie ist der Schmuck der Lotusgruppen und gibt den Sternen ihre Zeichen; die Leuchte des Firmaments ist sie und die Erdroßlerin der Kälte, die stattliche Führerin der Planetenschar, die Vernichterin der Nacht; und nur bei Auf- und Untergang darf man sie ansehen; denn sonst ist ihr Anblick unerträglich. Sie zermalmt lichtscheues Gesindel und zerstört der Kälte Macht; immerzu umkreist sie den Meruberg, mit tausend Strahlen anderes Licht verdunkelnd.

tao puṇo jacca-kaṇaga-laṭṭhi-paiṭṭhiyaṃ samûha-nîla-ratta-pîya-sukkila-sukumâl'-ullasiya-mora-piccha-kaya-muddhayaṃ dhayaṃ ahiya-sassirîyaṃ phâliya-saṃkh-aṃka-kuṃda-daya-raya-rayaya-kalasa-paṃdureṇa mat-thaya-tthena sîheṇa râyamâṇena rûya-mâṇaṃ bhittuṃ gagaṇa-tala-maṇḍalaṃ ceva vavasieṇaṃ picchai siya-mauya-mâruya-layâhaya-kaṃpamâṇaṃ aippamâṇaṃ jaṇa-picchaṇijja-rûvaṃ.

Übersetzung: Und weiter sah sie eine sehr große und prächtige Fahne an einen geraden, goldenen Stab befestigt, mit einem Busch von vielen weichen, wehenden, blau, rot, gelb und weißen Pfauenfedern, glänzend und mit einem glänzenden, silberweißen Löwen als Spitze, die aussah, als ob sie den Himmel spalten wollte; sie wehte freundlich im sanften Winde und war ein stattlicher Anblick für das Volk.

1) *majjha* bedeutet nicht „Taille" sondern den Umkreis um den Nabel und den darunter befindlichen Streifen bis zum Geschlechtsorgan. 2) Es ist wohl zwecklos, die willkürliche Menge der Blumenbenennungen wiederzugeben. 3) Die acht Himmelsrichtungen wie Westen, Nordwesten usw. und Oben und Unten. 4) Mit Beziehung auf Ebbe und Flut.

tao puṇo jacca-kamcaṇ'-ujjalaṃta-rûvaṃ nimmala-jala-punnam uttamaṃ dippamâṇa-sohaṃ kamala-kalâva-parirâyamâṇaṃ paḍipunnaya-savva-maṃgala-bheya-samâgamaṃ pavara-rayaṇa-parâyaṃta-kamala-tthiyam nayaṇa-bhûsaṇa-karaṃ pabhâsamâṇaṃ savvao ceva dîvayaṃtaṃ soma-lacchî-nibhelaṇaṃ savva-pâva-parivajjiyaṃ subhaṃ bhâsuraṃ siri-varaṃ savvouya-surabhi-kusuma-âsatta-malla-dâmaṃ picchai sâ rayaya-punna-kalasaṃ.

Übersetzung: Und weiter sah sie eine gefüllte Vase aus köstlichem [1]) Metall, von lauterem Golde blinkend, voll reinen Wassers, von Schönheit strahlend und mit einem Wasserlilienstrauß prangend, sie vereinigte alle Arten von Glückszeichen und stand auf einem Lotusfuß, der von Juwelen glitzerte; eine Augenweide leuchtete und strahlte sie ringsum; sie war eine Wohnung des Glückes, von allen Fehlern frei, fein, prangend und prächtig, mit einem Kranz von wohlriechenden Blumen aus allen Jahreszeiten behängt.

tao puṇa ravi-kiraṇa-taruṇa-bohiya-sahassapatta-surabhitara-piṃjara-jalaṃ jalacara-pahakara-parihatthaga-maccha-paribhujjamâṇa-jala-saṃcayaṃ mahaṃtaṃ jalaṃtaṃ iva kamala-kuvalaya-uppala-tâmarasa-puṃḍarîoru-sappamâṇa-siri-samudaeṇaṃ ramaṇijja-rûva-sohaṃ pamuiy'-aṃta-bhamara-gaṇa-matta-mahuyari-gaṇ'-ukkar'-olijjhamâna-kamalaṃ kâyaṃbaga-balâhaya-cakka-kalahaṃsa-sârasa-gavviya-sauṇa-gaṇa-mihuṇa-sevijjamâna-salilaṃ paumini-pattovalagga-jala-biṃdu-nicaya-cittaṃ picchai sâ hiyaya-nayaṇa-kaṃtaṃ paumasaraṃ nâma saraṃ sararuhâbhirâmaṃ.

Übersetzung: Und weiter sah sie einen Lotusteich, der mit Wasserblumen geschmückt war. Sein gelbliches Wasser duftete von Lotusblüten, die im Strahl der Morgensonne aufgeblüht waren; er war reich an allerhand Wassertieren und dicken Fischen, groß und flammend in den Farben der verschiedenartigsten Lotusblumen, reizend war seine Form und Farbe; die Blumen auf ihm wurden umschwärmt von munteren, honigschaffenden Bienen, Paare von Schwänen und anderen Wasservögeln weiten an seinen Ufern, und auf den Blättern der Lotusblumen blitzten die Wassertropfen.

tao puṇo caṃda-kiraṇa-râsi-sarisa-siri-vaccha-sohaṃ caugamaṇa-pavaḍḍhamâṇa-jala-saṃcayaṃ cavala-caṃcal'-uccâya-pamâṇa-kallola-lolaṃta-toyaṃ paḍu-pavaṇâhaya-caliya-cavala-pâgaḍa-taraṃga-raṃgaṃta-bhaṃga-khokhubbhamâṇa-sobhaṃta-nimmala-ukkaḍa-ummî-saha-sambaṃdha-dhâvamâṇoniyatta-bhâsuratarâbhirâmaṃ mahâmagara-maccha-timi-timiṃgila-niruddha-tilitiliyâbhighâya-kappûra-pheṇa-pasaraṃ mahânaî-turiya-vega-m-âgaya-bhama-gaṃgâvatta-guppamâṇ'-uccalaṃta-pacconiyatta-bhamamâṇa-lola-salilaṃ picchai khîroya-sâyaraṃ saraya-rayaṇikara-soma-vayaṇâ.

Übersetzung: Und weiter sah sie, deren Gesicht lieblich war wie der Vollmond im Herbste, das Milchmeer, an Schönheit gleich der mondstrahlenweißen Brust der Śrî [2]), dessen Wasser nach allen vier Seiten anschwollen, und auf dem immerfort wechselnde, bewegliche, haushohe Wellen tosten; und es war ein herrlicher Anblick, wenn es kräftig an den Uferhang geworfen wurde mit brechenden Wogen und durchsichtiger Brandung. Delphine, Fische und allerlei Seeungeheuer peitschten die Wellen zu kampferweißem Schaum, und sein Wasser war in gewaltigem Aufruhr infolge des Strudels Gangâvarta, von dem die Gewalt und Strömung der großen Flüsse herkommt.

tao puṇo taruṇa-sûra-maṃḍala-sama-ppabhaṃ dippamâṇa-sohaṃ uttama-kaṃcaṇa-mahâmaṇi-samûha-pavara-teya-aṭṭhasahassa-dippaṃta-naha-ppaîvaṃ kaṇaga-payara-lambamâna-muttâ-samujjalaṃ jalaṃta-divva-dâmaṃ îhâmiga-usabha-turaga-nava-magara-vihaga-vâlaga-kinnara-ruru-sarabha-camara-saṃsatta-kuṃjara-vaṇalaya-paumalaya-bhatti cittaṃ gaṃdhavvopavajjamâṇa-saṃpuṇṇa-ghosaṃ niccaṃ sajala-ghaṇa-viula-jalahara-gajjiya-saddâṇunâiṇâ aeva-duṃduhi-mahâraveṇaṃ sayalaṃ avi jîva-loyaṃ pûrayaṃtaṃ kâlâguru-pavara-kuṃdurukka-turukka-ḍajjhaṃta-dhûva-vâs'-aṃga-uttama-maghamaghaṃta-gaṃdh'-uddhuyâbhirâmaṃ niccâloyaṃ seyaṃ seya-ppabhaṃsura-varâbhirâmaṃ picchai sâ sâovabhogaṃ vara-vimâṇa-puṃḍarîyaṃ.

Übersetzung: Und weiter sah sie ein lusterfülltes, wundervolles Götterhaus; leuchtend wie die Morgensonne, war es von blendender Schönheit; seine mit Gold und Edelsteinen eingelegten Zinnen und tausendacht Säulen funkelten wie eine Himmelsleuchte, und an den Goldvorhängen glitzerten Perlen; es war mit einer strahlenden, göttlichen Guirlande behängt und mit Bildern von Wölfen, Stieren, Pferden, Männern, Delphinen, Schlangen, Kinnaras, Hirschen, Yaks, Samsaktas, Elefanten und von Sträuchern und Ranken geschmückt: hier erklang immer die Musik der Gandharva, und immer war die Welt erfüllt von dem Gedröhn der Götterpauken, die den Ton gewaltiger Regenwolken nachahmten, und angenehm war es dort auch infolge der Düfte von schwarzer Aloe, brennendem Weihrauch und anderen Spezereien; es war weiß, glänzte weiß und entzückte die besten der Götter.

tao puṇa pulaga-ver'-iṃdaṇîla-sâsaga-kakkeyaṇa-lohiy'-akkha-maragaya-pavâla-sogaṃdhiya-phaliha-haṃsa-gabbha-aṃjaṇa-caṃdappaha-vara-rayaṇehiṃ mahi-yala-paiṭṭhiyaṃ gagaṇa-maṃḍal'-aṃtaṃ pabhâsayaṃtaṃ tuṃgaṃ meru-giri-sannikâsaṃ picchai sâ rayaṇa-nikara-râsiṃ.

Übersetzung: Und weiter sah sie einen Haufen von Juwelen verschiedenster Art, der sich auf der Erde befand und den Himmel bestrahlte, und so hoch war wie der Meruberg. —

sihiṃ; ca-sâ viul'-ujjala-piṃgala-mahu-ghaya-parisiccamâṇa-niddhûma-dhagadhagâiya-jalaṃta-jâl-'ujjalâbhirâmaṃ taratama-joga-juttehiṃ jâla-payarehiṃ annumannam iva anupaiṇṇaṃ pichai jâl'-ujjalaṇaga aṃbaraṃ va katthai payaṃtaṃ aivega-caṃcalaṃ sihiṃ.

---

1) Text *rayaya*, was hier nicht paßt; s. Jacobi in Sakred books of the East XXII 236 Anm.; die Attribute sind wohl öfter ziemlich gedankenlos zusammengeschrieben. 2) Oder: mit einem mondstrahlenweißen Wirbel geschmückt.

Übersetzung: Und ein Feuer; sie sah ein heftig flackerndes von honiggelber Butter genährtes, rauchloses knisterndes Feuer, das entzückte durch seine leuchtenden Flammen, und einer über den andern sich erhebend, schienen die Flammenhaufen sich gegenseitig zu durchdringen[1]), und ihre Glut kochte den Himmel an einigen Stellen.

Dieser nach Jacobis Ausgabe des Kalpasûtra zitierte Text ist jedoch in der Jina-caritrahandschrift des Berliner Museums für Völkerkunde nicht vollständig erhalten, sondern eine Reihe von Blättern ging verloren und wurde von einer späteren, recht ungeschickten Schreiberhand[2]) ergänzt. Diese Ergänzungsblätter bringen Einzelminiaturen aus der Darstellung der Träume, so fol. 17 den Elefanten und fol. 18 die Göttin Śrî. — Aber was ist aus der graziösen Linienführung, was aus dem Farbenglanz, durch den die älteren Miniaturen so erfreulich wirken, geworden? (vgl. Fig. 10, S. 70) — Stumpf, ohne Glanz und Licht, dazu vielfach unvollkommen geflickt, machen sie einen höchst unsauberen Eindruck. Auch die Auswahl der Vorlagen ist ungeschickt und leichtfertig. Der Elefant (fol. 17) ist infolge der profanen Art seiner Haltung und Ausstaffierung keineswegs geeignet, als Symbol eines Arhant zu dienen; es ist augenscheinlich ein zur Erlustigung der großen Masse, sagen wir ein für den Jahrmarktsbetrieb abgerichtetes Tier, auf einem Schemel mit zwei Beinen balanzierend, die anderen (linken) Beine gehoben, mit dem Rüssel, der auch hier zwecks Andeutung schwingender Bewegung dreifach dargestellt ist, Blumenranken schwingend und zugleich mit einer Kanne jonglierend, auf dem Rücken einen Schellenbaum und eine mit drei Wimpeln geschmückte Flagge. Nicht minder unschön ist die Göttin Śrî dargestellt, die auf einer achtblätterigen Lotusblume sitzt, im karrierten Rock, auf den erhobenen Händen zwei kleine Elefanten balanzierend, in den anderen links eine Perlenkette, rechts einen unkenntlichen Gegenstand haltend.

Das dritte Bild unserer Handschrift (fol. 6) stellt den Gott Śakra dar, vierarmig und in knieender Stellung; die Knie, die mit einer schwarzen, mit dem bereits bekannten Lotusmuster geschmückten Decke bedekt sind, ruhen auf einem blau überzogenen Kissen mit dem ebenfalls schon bekannten Muster von vier Punkten. Dieses Kissen, auf dem der Gott kniet, liegt auf einer Mauer, deren Bedeutung aus dem Text nicht ersichtlich ist. Bekleidet ist der Gott nur mit einer Art Überwurf, der ein Muster von je sieben roten zur Form einer Lotusblume vereinigten Punkten zeigt. Er hat dieses „*eka-śâṭaka-uttarâsaṃga*", dieses, „aus einem Stück bestehende Obergewand" umgeworfen, hat zwei Hände gefaltet und in der rechten der beiden anderen Hände hält er den Elefantenhaken.[3]) Das diademgeschmückte Haupt umgibt ein blaues Aureol mit breitem goldenen Strahlenkranz, der in der Malerei einer Goldschmiedearbeit ähnlich sieht; denn er ist nicht nur ornamental ausgestattet, sondern an den zackenartigen Spitzen der Strahlen scheinen Brillanten oder weiße Perlen angebracht zu sein; daß der Gott allen Schmuck, große Ohrringe und die weit über die Brust herabhängende Perlenkette trägt, ist selbstverständlich. Hinter dem knieenden Gotte steht der Thronsessel[4]), darunter die Fußbank, in ähnlicher Form und Ausstattung wie auf fol. 11; jedoch ist hier (fol. 3) das Bild durch Flickarbeit etwas verdorben; zwischen Thron und Gott schwebt der Sonnenschirm mit blauem Dach und goldroten Frandjen, allerhand Schnüre und Troddeln hängen daraus hervor; der lange Schirmstock ist in der Mitte mit Knopf und Schleife, unten mit einer Tafel, auf der ein Wasservogel abgebildet ist, geschmückt. Über dem Ganzen schwebt das Dach eines Götterhauses (*vimâna*), in dessen Gebälk zwei Elefanten um ein leuchtendes Juwel (*cintâmaṇi*) spielen bzw. es verehren; unter dem Gebälk schaut ein Wolkenornament hervor.

Text: *teṇaṃ kâleṇaṃ teṇaṃ samaeṇaṃ Sakke dev'-iṃde deva-râyâ vajja-pâṇî puraṃdare . . . âlaiya-mâlamauḍe nava-hema-câru-citta-caṃcala-kuṃḍala-vilihijjamâṇa-gaṃḍe . . . . bhâsura-boṃdî palambamâṇa-vaṇamâle sohamme kappe sohamma-vaḍiṃsage vimâṇe suhammâe sabhâe sakkaṃsi sîhaṇaṇaṃsi, se ṇaṃ tattha . . . . viharai.*

imaṃ ca ṇaṃ kevala-kappaṃ Jambuddîvaṃ dîvaṃ viuleṇaṃ ohinâ âbhoemaṇe 2 viharai. tatha ṇaṃ samaṇaṃ bhagavaṃ Mahâvîraṃ Jaṃbuddîve dîve Bhârahe vâse dâhiṇ'-addha-bharahe mâhaṇa-Kuṃḍaggâme

1) Vgl. Jacobi in S. B. of the East XXII p. 238. 2) Siehe weiter unten. 3) *ankuśa.*

4) *sapâda-pîṭhaṃ mṛgêndrâsanam ujjvalaṃ* (Hemacandra, Boethlingk u. Rieu p. 10).

nagare .... Devânandâe mâhanîe .. kucchimsi gabbhattâe vakkamtam pâsai, pâsittâ .... vikasiya-vara-kamala-nayana-vayane payaliya-vara-kadaya-tudiya-keûra mauda-kumdala-hâra-virâyamta-vacche palamba-palamba-mâna-gholamta-bhûsana-dhare .... sîhâsanâo abbhutthei, abbhutthittâ pâya-pidhâo paccoruhai, paccoruhittâ veruliya-varittha-rittha-amjana-niun'-oviya-misimisimta-mani-rayana-mamdiyâo pâuyâo omuyai, omuittâ ega-sâdiyam uttarâsamgam karei, karittâ amjali-mauliy'-agga-hatthe titthagarâbhimuhe satt'attha payâim anugacchai, anugacchittâ vâmam jânum amcei amcittâ dâhinam jânum dharani-talamsi sâhattu tikkhutto muddhânam dharani-talamsi sâhattu tikhutto muddhânam dharani-talamsi nivesei, nivesittâ îsim paccunnamai, pacunna-mittâ kadaga-tudiya-thambhiyâo bhuyâo sâharai sâharittâ karayala-pariggahiyam sirasâ vattam dasa-naham matthae amjalim kattu evam vayâsî: ...

Übersetzung: Zu jener Zeit weilte der Götterfürst Śakra, der Schwinger des Donnerkeils, der Städtezerstörer im Saudharmahimmel, im Götterhaus und saß auf seinem Throne, Śakra ... mit Kranz und Diadem geschmückt, mit Wangen, die von feinen, bunten, schaukelnden Ohrringen aus neuem Gold gekratzt wurden, von herrlicher Gestalt, mit herabhängender Blumenranke.

Und er beobachtete den ganzen Weltteil Jambûdvîpa vermittels der gewaltigen Avadhi (Ohi). Da sah er, wie der Asket, der ehrwürdige Mahâvîra dort im Bhâratalande, im Brahmanenviertel der Stadt Kundagrâma .... im Schoße der Devânandâ die Form eines Embryo annahm. Und der Götterfürst ...., der Augen und Mund hatte wie offene Lotusblüten, mit verschiedenartigen Armbändern, mit Diadem und Ohrringen und mit einer leuchtenden Kette auf der Brust und einem lang herabhängenden Perlenanhänger stand in Hast und Eile von seinem Throne auf, stieg vom Schemel herab, zog seine Schuhe aus, die von einem geschätzten Künstler mit Vaidûrya-, Rista- und Anjanasteinen besetzt und mit blitzenden Juwelen und Edelsteinen geschmückt waren, warf sein Obergewand um, faltete seine Hände in Form einer Knospe, machte sieben oder acht Schritte in der Richtung auf den Tîrthakara, beugte das linke Knie, stützte das rechte Knie auf die Erde, neigte dreimal den Kopf zur Erde und hob ihn nur wenig, näherte seine mit Armbändern beschwerten Arme einander, legte die Handflächen zusammen, so daß die zehn Nägel zusammentrafen, näherte die Hände dem Kopf und sprach: —

Text und Bild stimmen in den meisten Punkten überein, was freilich kein Wunder ist, da hier wie anderwärts sich die Beschreibung mit besonderer Vorliebe an die Schmucksachen hält. Von eigentlichen körperlichen Eigenschaften ist wenig die Rede: Augen und Mund wie offene Lotusblumen — das ist alles; die vier Arme sind im Text nicht erwähnt, aber für den Inder eine selbstverständliche Eigenschaft des Gottes. Die Vorzüge des Götterfürsten drücken sich in seinem Schmuck und seinen Symbolen aus: Thron mit Fußschemel, Sonnenschirm, Donnerkeil. Das, worauf es hier besonders ankommt, ist die Körperhaltung, die Stellung und Gebärde, in welcher der Gott die Gebetsworte spricht; und da stimmen merkwürdigerweise Text und Bild in mehreren Punkten nicht überein: nach dem Texte müßte der Oberkörper tief zur Erde geneigt sein, seine Haltung ist auf dem Bilde jedoch aufgerichtet — und nach dem Texte ist das linke Knie gebeugt und nur das rechte auf dem Boden aufgestützt, so daß die Haltung eine halbknieende ist, auf dem Bilde aber liegt der Gott auf beiden Knien.

Auch die Miniatur fol. 11 beschäftigt sich mit dem Götterfürsten Śakra. Wir erkennen ihn auf den ersten Blick wieder an den vier Armen und dem Elefantenhaken (*ankuśa*) mit goldenem Stab und Spitze, aber mit blauen, stählernen Haken, und an dem blauen Sonnenschirm über seinem Haupt, das von demselben auffallenden blauen Aureol mit dem ornamentalen Strahlenkranz umgeben ist; in den blauen Grund des Aureols ist das Muster aus vier schwarzen Punkten eingezeichnet. In der nach oben gerichteten linken Hand hält er einen Doppeldreizack mit je drei nach oben und unten gerichteten Dornen, den Donnerkeil. In der anderen linken Hand hält er einen Gegenstand, der wohl eine Schnecke[1]) sein kann. Neben ihm auf dem Erdboden steht eine mit Juwelen gefüllte Schale, der *rayan'-ucca* (*ratnôccaya*) des Bildes von den Träumen. Auch der Blumenregen, *bahu-varna-puspa-vrstih*, den Hemacandra[2]) als Attribut der Götter nennt, ist durch einige zwischen den beiden Figuren der Miniatur unregelmäßig von oben nach unten verteilte Blumen angedeutet. Der Gott sitzt mit gespreizten Knien und angezogenen Füßen auf dem Thron, unter dem die Fußschemel stehen. Im Gegensatz zu dem vorigen Bilde[3]) trägt Śakra hier Schuhe an den Füßen, deren Juwelenbesatz in halber Höhe des Fußes deutlich sichtbar ist. Die lang über die Brust herabhängende Perlen- bzw. Juwelenkette ist hier eine Doppelkette, deren Zwischenraum durch Kettenglieder von Gold verbunden sind; der lotusförmige Perlenanhänger auf der Brust tritt klarer hervor, wie überhaupt diese Darstellung noch

1) Oder irgendeine Dose. 2) S. 11. 3) Siehe Textzitat.

etwas bestimmter detailliert ist. Das Haar ist wie auf dem anderen Śakrabilde und bei den meisten männlichen Figuren in einen Knoten geschlungen, der von einem goldenen, zuweilen wie hier mit weißen Steinen geschmückten Bande gehalten wird, und in den ein oben mit Zacken, auf seiner Grifffläche mit rotem Muster geschmückter Kamm gesteckt ist.

Rechts, dem Gotte gegenüber, sehen wir eine zweite männliche Figur mit gehörntem Antilopenkopf, der auch ein Diadem und die bei Männern übliche Haartracht zeigt. Sie wendet sich mit gefalteten Händen dem Śakra zu, um Gehorsam und Ehrerbietung auszudrücken. Das Obergewand, das nur die linke Schulter bedeckt aber weit herunterhängt, ist goldfarben und rotgepunktet, das Untergewand goldfarben mit blauem Punktmuster in Form von runden Blumen. Die Füße sind unbekleidet[1]); der Schmuck ist ähnlich wie bei dem Götterfürsten selbst.

Das ist Hariṇegamesi (Hari-naigamaiṣin), der Befehlshaber der göttlichen Leibgarde und Götterbote, dem Śakra den Befehl erteilt, die Vertauschung der Embryonen durchzuführen.



Fig. 3. Die Vertauschung des Embryos.

Daß auch Hariṇegamesi zu den Göttern gehört, zeigt der über ihm schwebende Sonnenschirm von gleicher Form wie der des Śakra aber anderer Farbe; sein Dach ist rot und mit breiten, goldenen Borten besetzt, so daß nur schmale rote Streifen dazwischen bleiben.

Zwischen beiden Sonnenschirmen am oberen Rande der Miniatur, sowie in beiden Ecken, sind Wolkenornamente, blau mit goldenen Rändern angebracht.

Text: . . . *evaṃ sampehei* (nämlich Śakra), *evaṃ sampehittâ Hariṇegamesiṃ devaṃ saddâvei, Hariṇegamesiṃ devaṃ saddâvettâ evaṃ vayâsî:* . . .

Übersetzung: . . . so überlegt er (nämlich, daß es besser sei, die beiden Embryonen zu vertauschen), ließ den Gott Hariṇegamesi rufen und spricht folgendes zu ihm: . . .

Die beiden Miniaturen fol. 12 und fol. 14 zeigen die Ausführung des Befehls: Hariṇegamesi trägt in sorgfältig erhobenen Händen den Embryo des Mahâvîra vom Lager der Devânandâ fort (fol. 12), und bringt ihn ebenso zum Lager der Triśalâ (Fig. 3); jedesmal befindet sich an der rechten Seite des Bildes Hariṇegamesi, während der ganze untere Teil des Bildes, so daß der Unterkörper des Götterboten noch verdeckt wird, von Lager und Figur der Frau eingenommen wird. Die Figuren der Mütter sind nur in der Armhaltung etwas verschieden, jedoch macht Devânandâ mit dem rechten Arm, dessen Ellenbogen auf das rollenförmige Kopfpolster aufgestützt ist, eine abwehrende Bewegung, während Triśalâ ein längliches, schmales Kissen gewissermaßen zärtlich im Arm hat. Die linke Hand hält die Lotusknospe, das Symbol des werdenden Jina.

Die Kleidung ist beiden gleich: grüne, kurzärmlige kurze Jacke, die jedoch bei der Devânandâ einfarbig, bei der Triśalâ gleichmäßig gepunktet ist, goldfarbener Schleier mit rotem, blütenförmigen Punktmuster und breitem, arabeskenartig gemustertem — das Arabeskenmuster variierend — um die Mitte; Knie und Schenkel von einer Decke mit großblumigem Lotusmuster bedeckt, worüber dann Triśalâ noch eine zweite Decke trägt, die mit goldfarbenen Râjahaṃsavögeln, die Perlenschnüre in den Schnäbeln tragen, bestickt oder durchwebt ist. Über jeder von ihnen schwebt ein prächtig ornamentierter Betthimmel mit Punkha, worauf die Ornamente variieren; unter anderen geringfügigen Verschiedenheiten sehen wir über der Devânandâ einen Opferaltar, auf dessen Mitte ein Butterklumpen brennt — ähnlich wie fol. 15 —, über dem Bette der Triśalâ dagegen in der Mitte des Betthimmels zwei gegenüberstehende Pfauen,

1) Zeichen der Ehrerbietung.

die in den zusammentreffenden Schnäbeln eine Blumenranke[1]) tragen. Unter dem Betthimmel der Triśalâ sehen wir ferner ganz links ein Wolkenornament, und über ihr Bett regnen Blumen herab. Auch die unter der Bettkline befindlichen Gegenstände, Schemel, Schüssel sind nicht die gleichen.

Text: *tae naṃ se Hariṇegamesî pâyattâniyâhivaî deve Sakkeṇaṃ dev'-iṃdeṇaṃ deva-raṇṇâ evaṃ vutte samâṇe .... jeṇ'eva Jambuddîve .... dîve jeṇ'eva Usabhadattassa gihe, jeṇ'eva Devâṇaṇdâ mahaṇî, teṇ eva uvâgacchai, uvâgacchittâ âloe samaṇassa bhagavao Mahâvîrassa paṇâmaṃ karei, 2 ttâ Devâṇaṃdâe mahaṇîe saparijaṇâe osovaṇiṃ dalai, 2 ttâ asubhe poggale avaharai, subhe poggale pakkhivai, 2 ttâ „aṇujâṇau me bhagavaṃ" tti kaṭṭu samaṇaṃ bhagavaṃ Mahâvîraṃ avvâbâhaṃ avvâbâheṇaṃ kara-yala-saṃpudeṇaṃ giṇai, 2 tta jeṇ'eva khattiya-Kuṃḍaggâme nayare, jeṇ'eva Siddhatthassa khattiyassa gihe, jeṇ'eva Tisalâ khattiyâṇî, teṇ'eva uvâgacchai 2 ttâ Tisalâe khattiyâṇîe saparijaṇâe osovaṇiṃ dalai, 2 ttâ asubhe poggale avaharai, 2 ttâ subhe poggale pakkhîvai, 2 ttâ samaṇaṃ Mahâvîraṃ avvâbâhaṃ avvâbâheṇaṃ Tisalâe khattiyaṇîe kucchiṃsi gabbhattâe sâharai; je vi ya ṇaṃ se Tisalâe khattiyâṇîe gabbhe, taṃ pi ya ṇaṃ Devâṇaṃdâe mâhaṇîe Jâlamdhara-sagottâe kucchiṃsi gabbhattâe sâharai, 2 ttâ jâm eva disiṃ pâubhûe, tâm eva disiṃ paḍigae.*

Übersetzung: Als dem Hariṇegamesi, dem göttlichen Befehlshaber der Fußtruppen solches vom Götterfürsten Śakra gesagt wurde ...., begab er sich ins Haus des Ṛṣabhadatta und zur Devânandâ; hier machte er seine Reverenz vor dem ehrwürdigen Asketen Mahâvîra und versenkte die Devânandâ samt ihren Wärterinnen in tiefen Schlaf; dann entfernte er alle unsauberen Stücke und legte saubere Stücke an ihre Stelle und sagte: „Erlaube mir, Ehrwürdiger!" und nahm den ehrwürdigen Mahâvîra auf seine zusammengelegten Hände, ohne ihn zu verletzen; so ging er in das Kṣattriyaviertel der Stadt Kuṇḍagrâma, ins Haus der Siddhârtha und zur Triśalâ, versenkte sie samt den Wärterinnen in tiefen Schlaf, räumte alle unsauberen Stücke fort und legte saubere Stücke dafür hin und fügte den Embryo des ehrwürdigen Asketen Mahâvîra, ohne ihn zu verletzen, in den Schoß der Triśalâ ein; und den Embryo aus der Triśalâ fügte er in den Schoß der Devânandâ aus dem Jâhaṃdarageschlecht. Dann kehrte er zurück, woher er gekommen war.

Diese beiden kritischen Szenen aus der Erzählung wurden in den Miniaturbildern festgehalten.

Fol. 15 zeigt die träumende Triśalâ analog der Devânandâ fol. 3, dargestellt jedoch in dem Raum entsprechender größerer Ausdehnung. Über dem Fußende ihres Lagers die beiden Traumbilder Mond und Sonne; der Blumenregen fällt vom Himmel herab über sie; in der linken Hand hält sie die grüne — die Farbe ist teilweise abgerieben — Lotusknospe; in der Mitte des Betthimmels sehen wir das Bild eines Opferaltars mit darauf brennendem Butterklumpen.

Fol. 20 bis ist ein später zur Ergänzung eines fehlenden hinzugefügtes Blatt; Schrift, Rand- und Mittelzeichen weisen auf einen anderen Schreiber hin und — was auf die jüngere Entstehung dieses Blattes mit Sicherheit hinweist — es fehlt in der Mitte das Loch, durch welches die Schnur zum Zusammenhalten der Blätter gezogen wurde. Das Mittelzeichen, auf anderen Blättern ein einfaches, rotgrundiertes Viereck oder ein blaues Viereck mit roter Kreisfläche, je nach der Färbung des Blattes, ist hier stark nach rechts verschoben. Die Malerei ist recht ungeschickt durchgeführt, die Farben, besonders der blaue Hintergrund weniger leuchtend. Dazu kommt noch, daß die Blätter zusammengestückelt sind. Schrift und Bild sind hier wie auf den anderen Ergänzungsblättern ursprünglich verschiedene Stücke gewesen; das Bild wurde aufgeklebt und dann, um die den alten Blättern angemessene Größe zu erhalten, wurde noch der Rand angefügt.

Links auf seinem Thronsessel sitzt der König Siddhârtha mit angezogenen Knien die Hände erhoben, einen Befehl erteilend, in der linken Hand ein Schwert, Arme und Beine sind erheblich ungraziöser als wir es von anderen Miniaturen gewohnt sind; auch die Zeichnung des Gesichts verrät stümperhafte Nachahmung; das Muster des Beinkleides, die Form des Thronsessels weisen auf spätere Zeit. — Rechts übereinander hocken drei männliche Figuren, Schwerter geschultert; die unterste Figur hält in der rechten Hand einen kleinen runden Schild. Diese Männer sind Leibgardisten des Königs, die mittlere Figur ist der Offizier. Der König gibt ihnen Weisungen bezüglich des bevorstehenden Festes. Sinnlos sind die Gloriolen um diese Polizistenhäupter. Der Maler hat wohl selbst nicht mehr gewußt, was er zu malen hatte.

Fol. 27. Der König Siddhârtha bei der Morgentoilette. Er sitzt auf einem Badeschemel, bis

1) Oder Perlenkette. In der Hamiltonsammlung im Museum für Völkerkunde I c. 24336 ist eine Frau dargestellt, die zwei Pfauen solche aus mehrgliedrigen Strängen bestehenden Ketten überreicht.

auf ein Lendentuch und einigen Schmuck nackt, mit aufgelösten Haaren, die Hände mit nach vorn gewendeten Flächen und ausgestreckten Fingern erhoben; er verrichtet also zugleich eine Andacht. Hinter ihm steht der Bademeister oder vielmehr der Friseur, nach den Haaren des Königs fassend: Das Bad ist vorüber und die Herstellung der Toilette ist schon über das Stadium der Anlegung des ersten Schmuckes hinausgediehen. Zwischen König und Friseur steht ein großes, kelchförmiges Wassergefäß, darauf eine goldene Schale. Der Blumenregen fällt. Darüber wird von zwei schlanken Säulen, Palmenschäften, die sich oben in ein entsprechendes Kapitell verbreitern, das reich ornamentierte Dach getragen, in dessen Mitte zwei rothalsige Pfauen die bekannte Blumenranke in den Schnäbeln tragen. Bad und Toilette werden im Text ausführlich beschrieben; jedoch verbietet sich infolge Raummangels ein Zitat, welches doch nichts wesentlich Neues bringen würde.

Fol. 29 (Fig. 4). Der König und die Königin erwarten die Traumdeuter. – Dieses Bild ist ohne Zuhilfenahme des Textes kaum verständlich. Zwar erkennt man in der Figur links sofort den König wieder, mit allem Schmuck geschmückt und mit den Insignien der königlichen Würde angetan. In der rechten Hand hält er ein geschultertes Schwert als Zeichen, daß eine Staatsaktion bevorsteht; er sitzt mit unbeschuhten Füßen auf dem Throne; die linke Hand ist erhoben, als ob er einen Auftrag geben wolle, Finger und Daumen mit Glöckchen geschmückt. Das Aureol ist zur Hälfte blau, zur andern Hälfte rot. Rechts auf einem etwas weniger prunkvollen Sitze erkennen wir die Königin Triśalâ in besonders prunkvollem Kopfputz; Haltung und Gebärde sind besonders ausdrucksvoll; der linke Arm ist straff nach unten ausgestreckt, die Hand weist mit ausgestrecktem Zeigefinger rückwärts auf etwas kürzlich Vergangenes hin, dessen Erklärung jetzt erwartet wird; die rechte, mit ausgestrecktem Zeigefinger halb erhobene Hand drückt Nachdenken aus. Blumen regnen über beide herab. Zwischen beiden Figuren hängt, sie trennend, ein merkwürdiger, oben flaggenartig gewundener bunter Streifen von der Decke bis zum Thron des Königs herab. Der Text gibt über seine Bedeutung Aufschluß: es ist ein Vorhang, der die beiden Personen trennt.

Text: *appaṇo uttaro-puratthime disî-bhâe aṭṭha bhaddâsaṇâiṃ seya-vattha paccutthuyâiṃ-siddh'atthaya-kaya-kaya-maṃgalovayârâiṃ rayâvei, 2 ttâ appaṇo a-dûra sâmante ṇâṇa-maṇi-rayaṇa-maṃḍiyaṃ ahiya-pecchaṇijjaṃ mah'aggha-vara-paṭṭan'-uggayaṃ saṇha-paṭṭa-bhatti-saya-citta-tâṇaṃ îhâmiya-usabha-turaya-nara-magara-vihaga-vâlaga-kiṇṇara-ruru-sarabha-camara-kuṃjara-vaṇalaya-paumalaya-bhatti-cittaṃ abbhintariyaṃ javaṇiyaṃ aṃchâvei, 2 ttâ nânâ-maṇi-rayaṇa-bhatti-cittaṃ attharaya-miu-masûrag' otthayaṃ seya-vattha-paccutthuyaṃ sumauyaṃ aṃga-suha-pharisagaṃ visiṭṭhaṃ Tisalâe khattiyâṇîe bhaddâsaṇaṃ rayâvei. . . .*

Übersetzung: An der nordöstlichen Seite befahl er acht Sessel, bedeckt mit Tuch und glückbringendem Senf aufzustellen; nicht zu weit und nicht zu nah von seinem Platz ließ er einen Vorhang ziehen, der geschmückt war mit verschiedenartigen Juwelen und Edelsteinen; er war kostbar und sehenswert und in einer berühmten Stadt angefertigt; sein Stoff war mit hundert Mustern bedeckt und mit Bildern von Wölfen, Stieren, Pferden, Männern, Delphinen, Vögeln, Schlangen, Kinnara's, Hirschen, Sarabha's, Yaks, Saṃsakkas, Elefanten, Sträuchern und Ranken geschmückt. Hinter ihm ließ er für Triśalâ einen prächtigen Sessel aufstellen. . . .

Die Königin wohnt also der Beratung mit den Traumdeutern nicht offiziell bei, sondern darf sie nur durch einen Vorhang verborgen belauschen; und der schmale, bunte, herabhängende Gegenstand – er erscheint von der Seite gesehen so schmal – von rotem Tuch mit Goldarabesken – die vom Text genannten Bilder darauf sind nicht angedeutet – und blauem Saum ist dieser Vorhang, die *yavanikâ* (*javaniyâ*).

Fol. 30 (Fig. 5) zeigt uns die Traumdeuter (*suvina-lakkhaṇa-pâḍhayâ* = *svapna-lakṣaṇa-pâṭhakâ*), die sich auf die für sie bereit gestellten Sessel niedergelassen haben. Sie sind Männer in würdigem Alter, der Mann unten rechts hat vollkommen ergrautes Kopf- und Barthaar, bei dem Manne oben links ist der Bart grau, das Haar noch schwarz; die beiden anderen haben ihre schwarze Haarfarbe noch. An den zu lebhafter Gestikulation erhobenen Händen, die, besonders oben rechts, mit reichlich langen Nägeln geschmückt sind, sehen wir, daß sie wichtige Dinge besprechen; auch die ernsthaft gekrausten Stirnen und die bei dem Manne oben rechts nachdenklich nach oben gedrehten Augensterne lassen auf schwere Gedankenarbeit schließen.

Die Häupter sind nicht bediademt, sondern bloß, da es sich ja um Personen untergeordneten Grades handelt; nur die goldenen Kämme ragen hoch aus dem Haarknoten hervor; der alte Herr unten rechts scheint zudem ein Haarnetz zu tragen. Wie die meisten Männer auf diesen Minaturen tragen auch diese Vier Spitzbärte. Die Kleidung ist in Farbe und Muster sehr verschieden, aber alle tragen den über die linke Schulter genommenen Überwurf mit wehenden Enden, die schärpenartig über die Hüften nach beiden Seiten hervorragen. Der Traumdeuter oben rechts hält in der rechten Hand den Hals einer Art Guitarre, auf der er mit der linken Hand zu klimpern scheint, der Mann unten links hält in der linken Hand die symbolische Lotusknospe, die im Aufspringen begriffen ist; das eine Blättchen hat sich schon gelöst, eine Andeutung, daß die Entwicklung des Kindes zum Jina mit dem Ereignis dieser Stunde



Fig. 4. Siddhârtha und Triśalâ bei der Traumdeutung. Fig. 5. Die Traumdeuter.

in ein vorgeschrittenes Stadium übergeht. Besondere Sorgfalt hat der Künstler auf die Haltung der Hände und Finger verwendet, für die er jedesmal neue graziöse Stellungen findet. Daß die Figuren reichen Schmuck tragen, ist schon selbstverständlich.

Sie sind in zwei übereinanderliegende Fächer zu je zweien geordnet, aber natürlich beieinander sitzend gedacht; der Künstler kennt keine Perspektive. Oben sehen wir noch das untere Ende der Punkha mit Schnüren und Ringen, in der linken Ecke ein Wolkenornament, rechts eine reichausgestattete Blumenranke; im unteren Fach sehen wir von der Punkha nur noch die Schnüre, dazwischen und daneben Wolkenornamente; der Blumenregen ist nicht vergessen.

Die Deutung der Träume[1]): in den Traumbüchern werden zweiundvierzig gewöhnliche und dreißig bedeutsame Träume (*mahâ-suminâ*) aufgezählt; die Mütter von Weltbeherrschern oder Arhants sehen vor dem Erwachen vierzehn von diesen dreißig bedeutsamen Träumen, wenn der Embryo sich in ihren Schoß einfügt. – Nun folgt die Aufzählung der oben besprochenen Träume. Die Mütter der Vâsudevas sehen vier, die Mütter der Mandalikas sehen einen von diesen vierzehn Träumen. Die vierzehn Träume der Triśalâ sind also die Kardinalträume, und das erwartete Kind wird entweder ein Beherrscher der Welt oder ein Jina werden.

Der kleine Mahâvîra zeigte sich schon im Mutterleibe als äußerst braves Kind und rührte sich nicht, um seine Mutter nicht zu belästigen, sondern verhielt sich mäuschenstill; dadurch erweckte er aber in der Triśalâ den Glauben, er sei tot, und sie klagte ihr Leid den Palastfrauen. – Diese Szene ist auf fol. 34 dargestellt: Triśalâ in halbkniender Stellung links mit sehr

1) Vgl. Jacobi a. a. O. § 74.

ausdrucksvoller Gebärde der Hände. Die Linke halb erhoben, die Finger gegen die Brust geneigt, die Rechte mit nach unten ausgestrecktem Arm etwas nach rückwärts ausgestreckt, als ob sie sagen wollte: „Nun ist alles vorbei!" Das Haupt ist leicht gesenkt, die ganze Körperhaltung drückt Ergebung in ein trauriges Geschick aus.

Ihr gegenüber, an der rechten Seite des Bildes, übereinander, hocken zwei Frauenfiguren, Weiber aus ihrem Gefolge, die ihr wohl Trost und Mut zusprechen und Verhaltungsratschläge geben. Gebärde und Haltung sind bei beiden gleich, die rechte Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger halb erhoben, den Ellenbogen an die Hüfte geschmiegt, den Unteram schräg aufwärts gerichtet; der linke Ellenbogen ist etwas zurückgenommen, der Unterarm liegt horizontal, die Hand ist im Gelenk aufwärts gebogen, drei Finger sind gekrümmt, der Zeigefinger ausgestreckt. – Alle drei Figuren ruhen auf kleinen runden Teppichen. Der Blumenregen fehlt nicht.

Unter dem Dach bzw. Baldachin sehen wir die Punkha mit Schnüren, ein Wolkenornament und das Ende einer Guirlande herabhängen; das Gebälk des Baldachins zeigt auch hier reiche Ornamente, die aber dieses Mal nicht symmetrisch sind. In der Mitte steht der Opfertisch mit dem flammenden Butterklumpen, links daneben eine achtblättrige Lotusblüte, rechts daneben ein auf einer Spitze stehendes goldenes Viereck mit vier roten Punkten im Innern und je einer Zacke in der Mitte der Seiten, rechts eine Leiste mit dem sonst an dieser Stelle üblichen Ornament. Auf dem Gebälk sitzen zwei Papageienpaare, links stehen die beiden Vögel einander gegenüber und sind mit einer zwischen ihnen liegenden Frucht beschäftigt, rechts marschieren sie hintereinander nach der Mitte zu, und jeder Vogel trägt eine Frucht in seinem Schnabel.

Das ganze Bild[1]) ist sehr schön und leuchtend in den Farben, die mit dem roten Hintergrund stark kontrastieren. In den oberen Ecken sind Wolkenornamente, an den Seiten Blumenranken angebracht.

Text: *tae ṇaṃ samaṇe bhagavaṃ Mahâvîre mâu-aṇukampaṇ'-aṭṭhâe niccale nipphaṇde nireyaṇe allîna-pallîna-gutte yâvi hotthâ. tae ṇaṃ tîse Tisalâe khattiyâṇîe ayam eyârûve jâva samuppajjithâ: 'hade me se gabbhe, maḍe me se gabbhe, cue me se gabbhe, galie me se gabbhe, esa me gabbhe puvviṃ eyai, iyâṇiṃ no eyai' ttikaṭṭu ohaya-maṇa-saṃkappâ ciṃtâ-soga-sâgaraṃ paviṭṭhâ kara-yala palhatta-muhî aṭṭa-jjhâṇovagayâ bhûmi-gaya-diṭṭhiyâ jhiyâi.*

Übersetzung: Da bewegte sich der ehrwürdige Asket Mahâvîra aus Mitleid mit seiner Mutter nicht, rührte sich nicht und zitterte nicht, sondern verhielt sich ruhig, steif und bewegungslos. Da dachte Triśalâ: Die Frucht meines Leibes ist von mir genommen, sie ist gestorben, ist gefallen, ist verloren. Früher bewegte sie sich, und jetzt bewegt sie sich nicht. Niedergeschlagenen Sinnes tauchte sie in ein Meer von Sorgen ein, stützte ihr Haupt in die Hand, und voll schmerzlicher Gedanken blickte sie zur Erde und sann.

Aber der Schmerz dauerte nicht lange. Auf fol. 35 sehen wir die Königin schon wieder von aller Sorge befreit, sie kann den Frauen ihres Gefolges eine freudige Mitteilung machen, ihr Haupt höher tragen, und sie wie auch die beiden Frauengestalten hat in der linken Hand – die Frauen in der rechten – wieder die Lotusknospe, die frühere Bilder zeigten, und die auf der letzten Miniatur fehlte, da der kleine Jina für tot galt. Die Körperhaltung ist im wesentlich dieselbe wie auf der vorigen Miniatur; jedoch steht hinter der Königin auf einem Schemel noch eine Dienerin mit einem Fliegenwedel. Die Ornamente und Arabesken im Gebälk sind wieder regelmäßig, der als Brandopfer dargestellte Butterklumpen flammt hoch auf, und obenauf sitzen zwei Pfauen, deren jeder eine große Guirlande im Schnabel trägt. Auch der Blumenregen fehlt auf dem Bilde nicht.

Text: *tae ṇaṃ samaṇe bhagavaṃ Mahâvîre mâûe eyam eyârûvaṃ ajjhatthiyaṃ patthiyaṃ manogagaṃ saṃkappaṃ samuppannaṃ vijâṇittâ ega-deseṇaṃ eyai. tae ṇaṃ sâ Tisalâ haṭṭha-tuṭṭha jâva hiyayâ evaṃ vayâsî; 'no khalu me gabbhe haḍe jâva no gali' esa me gabbhe, puvviṃ no eyai, iyâṇiṃ eyai'tti kaṭṭu haṭṭha-tuṭṭha jâva haya-hiyayâ evaṃ vâ viharai.*

1) Leider war es mir mangels Raum und Zeit nicht mehr möglich, dieses Bild noch in die Darstellung einzufügen. Es ist besonders interessant dadurch, wie die sorgenvolle Gemütsstimmung der Mutter durch eine gewisse Unruhe in der Anordnung der Ornamente und der ornamentalen Tierfiguren zum Ausdruck gebracht wird. Vgl. darüber auch weiter unten. – Ich hoffe, diese Miniatur an anderer Stelle publizieren zu können.

Übersetzung: Als der ehrwürdige Asket Mahâvîra merkte, daß seine Mutter sich solche Gedanken machte, bewegte er sich ein bischen. Und als Triaśalâ fühlte, daß das Kind sich rührte, freute sie sich sehr und sagte: 'Nein fürwahr, die Frucht meines Leibes ist nicht von mir genommen . . ., sie ist nicht verloren; vorhin bewegte sie sich nicht, und jetzt bewegt sie sich.' Und so war sie wieder vergnügt.

Die Miniatur fol. 36 (Fig. 6) zeigt dann, daß die Schwangerschaftsperiode wirklich gut abgelaufen ist; die junge Mutter liegt auf ihrem Bett und hält den kleinen, nackten Mahâvîra im Arm, ihn zärtlich ansehend. In der linken Hand hält sie die Lotusknospe. Abgesehen von der Kopfhaltung stimmt die Lage des Körpers mit früheren Darstellungen wie fol. 12, 14 und 15 vollkommen überein. Direkte Wiederholungen finden wir fol. 59 und 68, wo dieselbe Geschichte von anderen Jinas erzählt wird, und ebenso fol. 54, nur hält hier die Mutter die Lotusblume in der rechten Hand, während die linke zu sprechender Gebärde geöffnet ist. Auch die Ausstattung der Miniaturen ist auf diesen Bildern im wesentlichen gleich: unter dem Bett die zum Schlafzimmer gehörigen Geräte, vom baldachinartigen Dach herabhängend die Punkha mit Schnüren; dann rechts daneben in einem vierarmigen Halter die Kühlflasche; Wolkenornamente bald über dem Dache (fol. 68), bald darunter in der rechten Ecke (fol. 36, 54), bald in der linken Ecke (fol. 59). Im Dachgebälk sehen wir fol. 36 den Altar mit dem brennenden Butterklumpen, fol. 68 ein Pfauenpaar mit Guirlande, fol. 59 ein spielendes Elefantenpaar und fol. 54 wieder das Elefantenpaar und auf jeder Seite des Daches einen Pfau mit Guirlande. Der Blumenregen findet sich mit Variationen auf jedem dieser Blätter; Farbe und Muster der Kleidung variieren.



Fig. 6. Triśalâ mit dem Kinde. Fig. 7. Die Apotheose.

Eine Art Apotheose der Triśalâ und zugleich des kleinen Mahâvîra zeigt fol. 37 (Fig. 7). In derselben Haltung, die den sitzenden Jina-Darstellungen eigen ist, sitzt die Jinamutter auf einem Schemel, der von Wolken getragen wird, und hält den kleinen Jina, der genau dieselbe Haltung einnimmt, auf den übereinander gelegten Handflächen im Schoße. Der Oberkörper der Triśalâ ist unbekleidet; sie trägt nur die Beinbekleidung, einen beide Hüften überragenden Schleier und Schuhe, aber an Kopf, Rumpf und Gliedern überreichen Schmuck. Der kleine Jina trägt nur eine Halskette mit Anhänger, sonst ist er unbekleidet. Das Aureol der Königin ist äußerst prächtig; über ihrem bediademten Haupte schwebt der blaue Sonnenschirm. Rechts und links von ihr schwebt – mit bloßen Füßen – eine Gottheit als Dienerin, eine Kanne präsentierend. Diadem und Aureol charakterisieren diese Nebenfiguren als Gottheiten. Auch der Blumenregen ist trotz des knappen Raumes angedeutet. Rechts und links neben dem Haupte

der Jinamutter kommen zwei Stiere vom Himmel herab auf sie zu; sie sind mit breiten, prunkvollen, glöckchenklingenden Halsbändern geschmückt, und ihre Schweife wedeln fröhlich in der Luft. In den oberen Ecken sehen wir kräftig durchgeführte Wolkenornamente.

Das Bild hat durchaus feierlichen, erhabenen Charakter; es stellt einen Haupt- und Ruhepunkt im Gang der Erzählung dar; deshalb ist auch das ganze Blatt, ähnlich wie bei der Jina-Darstellung fol. 1 durch prunkvollere Randleisten ausgezeichnet.

Der Text beschäftigt sich weniger mit diesen Hauptpersonen als mit den Göttern und Göttinnen, die ihrer Freude und Verehrung u. a. durch den Blumenregen Ausdruck geben, und die auf der Miniatur nur durch die zwei oben genannten Repräsentantinnen vertreten sind.

Text: *jaṃ rayaṇiṃ ca ṇaṃ samaṇe bhagavaṃ Mahâvîre jâe, taṃ rayaṇiṃ ca ṇaṃ bahûhiṃ devehiṃ devîhi ya uvahaṃtehi ya uppayaṃtehiṃ (dev'ujjoe eggâloe loe deva-sannivâyâ) uppiṃjalamâna-bhûyâ kahakahaga-bhûyâ hotthâ. jam rayaṇiṃ ca ṇaṃ bhagavaṃ Mahâvîre jâe, taṃ rayaṇiṃ ca ṇaṃ bahave Vesamaṇa-kuṃḍa-dhârî tiriya-jaṃbhagâ devâ Siddhattha-râyâ-bhavaṇaṃsi hiraṇṇa-vâsam ca suvaṇṇa-vâsam ca vaira-vâsaṃ ca vattha-vâsaṃ ca âbharana-vâsaṃ ca patta-vâsam ca puppha-vâsaṃ ca phala-vâsaṃ ca bîya-vâsaṃ ca mâlla-vâsaṃ ca gandha-vâsaṃ ca vaṇṇa-vâsaṃ ca cunnâ-vâsaṃ ca vasuhâra-vâsaṃ ca vâsiṃsu.*

Übersetzung: In dieser Nacht, als der ehrwürdige Asket Mahâvîra geboren wurde, war ein herrlicher Glanz, der infolge des Auf- und Niedersteigens von Göttern und Göttinen entstand, und es erhob sich lauter Lärm beim Zusammenströmen der Götter. In dieser Nacht, ... ließen viele Dämonen aus Vaiśramaṇas Dienst, die der Tierwelt angehörten, Schauer von Silber, Gold, Diamanten, Kleidern, Schmuck, Blättern, Blumen, Früchten, Samen, Guirlanden, Parfüms usw. herabregnen.

Mahâvîra ist herangewachsen und seine Eltern sind gestorben; nun steht seinem Entschluß der Welt zu entsagen, kein Hindernis mehr im Wege. Er verschenkt seine Habe.

Fol. 42 zeigt ihn, noch auf dem Throne sitzend, vor ihm auf hohem Fuß eine Schale voll Juwelen, in deren Haufen schon eine Lücke bemerkbar ist; einen dieser Wertgegenstände hält er in der erhobenen Rechten, um ihn den herbeieilenden Leuten zu überreichen. Das nach Geschenken begierige Volk ist auf der Miniatur durch vier Gestalten angedeutet, die in zwei Fächer verteilt sind: unten sehen wir einen alten Mann mit weißem Bart und Haupthaar, einen Stab in der Hand, hinter ihm – auf dem Bilde weiter oben dargestellt; denn Perspektive kennt ja diese Art von Kunst nicht – kommt einer eilends herbeigelaufen, oben stehen hintereinander, aber nebeneinander und bei den erstgenannten Figuren gedacht, zwei andere Männer, von denen der vordere einen Sonnenschirm geschultert trägt; und alle strecken die Hände aus. Im Gebälk des Daches sehen wir den Altar mit dem brennenden Butterklumpen, auf dem Dache zwei Pfauen mit Guirlanden.

Dieselbe Darstellung sehen wir verkleinert und nur mit den beiden Nebenfiguren des unteren Faches auf den Doppelbildern fol. 55 (Taf. 1b) und 69.

Text: *tae ṇaṃ samaṇe bhagavaṃ Mahâvîre teṇam aṇuttareṇam âhohieṇam ṇâṇa-daṃsaṇeṇaṃ appaṇo nikkhamaṇa-kâlaṃ âbhoei, 2 ttâ ciccâ hiraṇṇaṃ, ciccâ suvaṇṇaṃ, ciccâ dhaṇaṃ, ciccâ dhaṇṇam, ciccâ rajjaṃ, ciccâ raṭṭhaṃ, evaṃ balaṃ vâhaṇaṃ kosaṃ koṭṭhâgâraṃ ciccâ, puraṃ ciccâ, aṃteuraṃ ciccâ, jaṇavayaṃ ciccâ dhaṇa-kaṇaga rayaṇa-maṇi-mottiya-saṃkha-sila-ppavâla-ratta-rayaṇa-m-âîyaṃ saṃta-sâra-sâvaejjaṃ vicchaḍḍaittâ viggovaittâ dâṇaṃ dâyârehiṃ paribhaittâ, dânaṃ dâiyâṇaṃ paribhâittâ. . . .*

Übersetzung: Der ehrwürdige Asket Mahâvîra bemerkte vermittels seiner unbegrenzten Erkenntnisfähigkeit, daß die Zeit der Weltentsagung für ihn gekommen war, verzichtete auf Reichtum, Thron, Herrschaft und Serail und verteilte seine Habe an Reiche und Arme.

Fol. 43 (Fig. 8) zeigt, wie er in der Sänfte zu dem Orte hinausgetragen wird, wo er die Cärimonien des Übertritts in das Asketentum vornehmen wird. Vier Diener tragen die Sänfte auf erhobenen Händen fort, zwei Dienerinnen, vor und hinter ihm, sind mit Fliegenwedeln beschäftigt, neben der Sänfte schreiten Musikanten, vorn ein Muschelbläser, hinten ein Paukenschläger. Mahâvîra selbst, noch im königlichen Schmuck, hält die linke Hand mit der Lotusknospe dozierend erhoben, in der rechten hält er einen Lotusstiel.

Dieselbe Darstellung zeigt das Doppelbild fol. 60, auf dem jedoch die Musikanten und der Lotusstiel in der linken Hand des Asketen fehlen. Rechts unten findet sich ein reiches Blumenornament.

Text: *tenaṃ kâleṇaṃ teṇaṃ samaeṇaṃ je se hemantânaṃ paḍhame mâse .... caṃdappi abhâe sîyâe sadeva-manuyâsurae parisâe samaṇugammamâṇa-magge . . . saṃkhiya-cakkiya-naṃgaliya-muha-maṃgaliya-vaddhamâṇa-pusamâṇa-gaṃthiya gaṇehiṃ. . . .*

Übersetzung: Im ersten Wintermonat . . . im Palankin Ćandraprabhâ war er auf seinem Wege begleitet von Göttern, Menschen und Âsuras und von Scharen von Muschelbläsern, Höflingen und allerhand anderem Gefolge. . . . .

Fol. 44. (Fig. 9.) Die Szene unter dem Aśokabaum: Mahâvîra reißt sich mit eigener Hand die Haare aus und vollzieht durch diesen Akt den Austritt aus der Welt und den Eintritt in das Asketentum.

Rechts sehen wir den Baum mit dem schlanken, goldfarbenen, schön mit roten Doppelringen und schwarzen, kreisähnlichen Keimblättern in der Rinde gezeichneten Schaft des



Fig. 8. Der Auszug des Jina. Fig. 9. Die Mönchwerdung.

Stammes, aus dem seitwärts lange Stengel mit lanzettförmigen Blättern emporsprießen. Die Krone mit den prachtvollen, großen, sonnenförmigen Blüten — golden der Stempel, rotumrandet, innen weiß die Staubgefäße, golden[1]) die langen, fingerförmigen Blütenblätter — ist über dem Jina etwas geneigt. Diese graziöse Neigung der Baumkrone sieht hier ganz natürlich aus und könnte durch den Wind verursacht sein; sie ist aber beabsichtigt und symbolisch gemeint: der Baum neigt sich aus Ehrfurcht vor Mahâvîra; es ist die *drumâ-natir,* die Verneigung der Bäume, die Hemacandra[2]) als Attribut der Götter nennt, die aber den Arhants nicht weniger zukommt. In ganz auffallender, künstlerisch aber durchaus minderwertiger Darstellung sehen wir diesen Vorgang auch auf dem folgenden (Ergänzungs-) Blatt (fol. 45). — Links nach der Mitte zu auf einem runden Teppich sitzt Mahâvîra, unbekleidet bis auf ein Hüftentuch, den linken Fuß unter dem rechten Oberschenkel angezogen, den rechten Fuß mit erhobenem Knie aufgestützt, den Oberkörper aufgerichtet und halb nach rückwärts gewendet, der linke Arm langt mit merkwürdiger Biegsamkeit der Gelenke unter dem rechten Knie durch, unter welchem die ganze linke Hand mitsamt dem Knöchelgelenke hervorschaut; die Lage der Hand ist horizontal, der Rücken der Hand nach vorn gewendet, die Finger sind ausgestreckt. Die rechte Hand greift in das Haar und umfaßt die Stirnlocke, um sie auszureißen, das übrige Haar hängt offen bis über die Hüften hinab. Links kniet Śakra verehrend auf einem Knie, auf

1) Auf dem Gold grünlich getönt, wodurch sie reliefartig hervortraten. Die grüne Farbe ist meist abgescheuert; ziemlich erhalten fol. 55. 2) a. a. O. S. 10.

zwei zusammengelegten Händen, die Flächen nach oben, überreicht er einen runden, goldfarbenen, schwarzgestrichelten Körper (*deva-dûsam âdâya*), das zusammengerollte göttliche Kleid, von dem der Text spricht, das Kleid, das der Jina als Asket tragen wird. Die andere linke Hand hält einen Gegenstand, der wahrscheinlich eine Betelbüchse ist; die zweite rechte Hand ist mit abgespreiztem kleinen Finger erhoben. Das Haupt ist bediademt und mit der Gloriole geschmückt, über ihm schwebt der blaue Sonnenschirm. Er kniet auf einem blauen Teppich. – Der obere Rand der Miniatur ist mit einem reichen Wolkenornament geschmückt; ein noch reicher und prachtvoller ausgemaltes Wolkenornament füllt den untersten Teil des Bildes aus; zwischen den golden, rot, blau und schwarz gemalten Wolken der unteren Partie liegen und springen Gazellen. Der Vorgang ist also im Widerspruch mit dem Text auf hohem Bergesgipfel gedacht. – Der Blumenregen fehlt nicht.

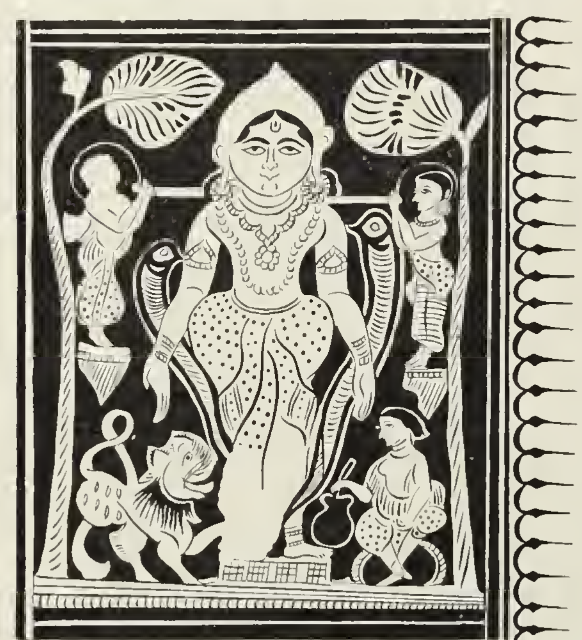


Fig. 10. Der Jina, gleichgültig gegen Angenehmes und Unangenehmes. Ergänzungsblatt.

Dieselbe Darstellung finden wir wiederholt auf den Doppelminiaturen fol. 55, 66 und 69; jedoch fehlt hier wegen Raummangels der untere Wolkenrand und auf fol. 55 und 69 hat Śakra in einer Hand den Elefantenhaken (*ankuśa*) wie fol. 11, auf fol. 60 den Donnerkeil, der als Attribut Śakras schon fol. 11 dargestellt ist.

Text: *tae ṇaṃ samaṇe bhagavaṃ Mahâvîre . . . . . jeṇ'eva nâya-saṃḍa-vaṇe ujjâṇe jeṇ'eva asoga-vara-pâyave, teṇ'eva uvâgacchai, 2 ttâ asoga-vara-pâyavassa ahe sîyaṃ thâvei, 2 ttâ sîyâo paccoruhai, 2 ttâ sayam eva âbharaṇa-mallâlamkâraṃ omuyai, 2 ttâ sayam eva paṃca-muṭṭiyaṃ loyaṃ karei, 2 ttâ chaṭṭhenaṃ bhatteṇaṃ apâṇaeṇaṃ hatth' uttarâhiṃ nakkhatteṇaṃ jogaṃ uvâgaeṇaṃ egaṃ deva-dûsaṃ âdâya ege abîe muṃḍe bhavittâ agârâo aṇagâriyam pavyaie.*

Übersetzung: Da begab sich der ehrwürdige Asket Mahâvîra zum Jnaṭṛ-Park Ṣaṇḍavana und zu dem herrlichen Aśokabaum; unter dem Aśokabaum ließ er die Sänfte halten und stieg aus, legte seinen Schmuck und seine Guirlande ab und riß sich selbst fünfhändevoll das Haar aus, und als der Mond mit dem Gestirn Uttaraphalguni in Verbindung stand, legte er, nachdem er nur die sechste Mahlzeit ohne Wasser zu trinken zu sich genommen hatte, ein göttliches Gewand an [1]), und ganz allein, kein zweiter war zugegen, trat er in die Hauslosigkeit ein.

Hier scheint ein Widerspruch zwischen Text und Bild zu bestehen; die Miniatur zeigt zwei Figuren, den Jina und den Gott, während der Text nachdrücklich versichert, kein Zweiter sei dabei gewesen (*ege abîe* = *ekas a-dvitîyas*); das Kleid, das Mahâvîra als Anagâra anlegt, ist aber *deve* = ein „göttliches", was jedenfalls heißen kann „ein von einem Gotte geschenktes". Da der Gott nicht als Person zählt, ist der Widerspruch nur scheinbar.

Das folgende Blatt 45 (Fig. 10) ist eine ganz schlechte, schmierige und mehrfach unvollkommen geflickte Ergänzung eines verlorenen Blattes. Die Miniatur stellt den Jina dar, wie er in der Periode seines Mönchtums gleichgültig ist gegen alles Angenehme und Unangenehme, was ihm entgegentritt.

In der Mitte des Bildes vor einem blauen Hintergrunde steht der Jina, die Beine geradezu militärisch zusammengenommen, mit übertrieben breiten Hüften, die Arme herabhängend, die Hände nach außen geöffnet, als ob er sagen wollte: „Macht mit mir, was ihr wollt! Ich halt' still." Zwei Schlangen beißen ihn in die Arme, zu seinen Füßen reißt ein Löwe den Rachen auf, gegenüber sitzt eine männliche Figur, die einen Pinsel in einen Topf (Farbentopf?) taucht – was sie vorstellt und tun will, ist mir unklar –, in halber Höhe der beiden dünnstämmigen Bäume, die rechts und links das Bild einfassen und ihre Kronen über Mahâvîra neigen, stehen auf Postamenten zwei männliche Figuren, die hinter dem Nacken des Jina quer hinüber eine Stange halten. Was diese Stange zu bedeuten hat, weiß ich nicht. Die Verneigung der

1) *deva-dûsa* (*dûṣya*), von Śakra überreicht.

Bäume kam schon anderwärts vor. Die beiden Figuren in halber Höhe der Bäume werden der Yakṣa und die Yakṣaṇî sein, die dem Vardhamâna zugeteilt sind; denn nach Burgeß[1]) hat jeder Tîrthaṃkara seinen besonderen Baum sowie einen Yakṣa und eine Yaksaṇî, die zu seinem Dienste bestimmt sind. Der Baum des Vardhamâna-Mahâvîra ist der Sâla-Baum — irgendwelche Übereinstimmung mit der Natur ist von diesem Bilde nicht zu verlangen — und seine Yakṣa heißen Mâtaṃga und Siddhâyikâ.

Eine ähnliche Szene enthält ein Bild im Bâlâvabodha.[2]) Da steht Mahâvîra in der Nähe eines Brunnens unter einem Baum und wird von den verschiedenartigsten Tieren bedrängt: die Schlange beißt ihn ins Bein, der Löwe springt auf ihn zu, der Affe blekt ihn mit den Zähnen an, der Rabe schreit vom Baum herab, ein Riesenaffe streckt die Krallen nach ihm aus,

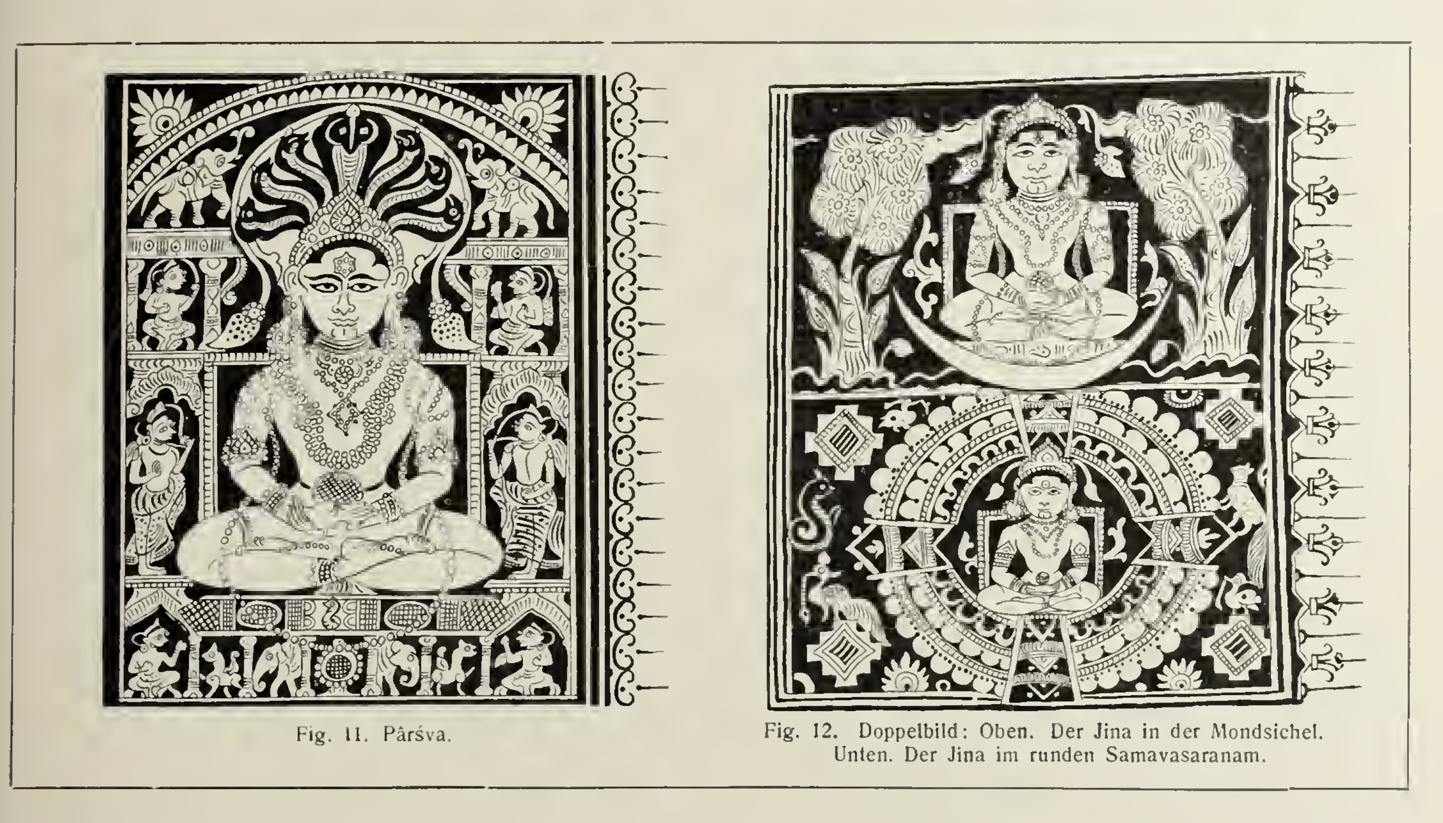


Fig. 11. Pârśva.

Fig. 12. Doppelbild: Oben. Der Jina in der Mondsichel. Unten. Der Jina im runden Samavasaranam.

der Moskito summt heran, der Elefant schwingt seinen Rüssel, der Skorpion sticht ihn in den Fuß — es läßt ihn alles ganz kalt. Er läßt seinen Fliegenwedel fallen und steht mit geschlossenen Augen und einer Gebärde vollster Ergebung ins Schicksal da.

DIE JINA-DARSTELLUNGEN.

Fol. 1, 59, 67. — Unter hohem, von galerieartig übereinander gestellten Figuren gebildetem Bogen sitzt der Jina, würdevoll, nackt his auf das Hüftentuch und die Schuhe, aber mit überreichem Schmuck behängt. Seine Beine sind unter dem Leib angezogen und an den Fußgelenken gekreuzt, die Flächen der Fußsohlen sind aufwärts gekehrt und die Fersen rücklings aneinander gelegt. Die Hände ruhen im Schoß, der Rücken der rechten ist in die Fläche der linken Hand gelegt. Darüber glänzt groß, rund und rot gezeichnet, der Nabel, von dem es im Aupapâtika (16 Leumann) heißt: *„pauma-viyaḍa-nâbhe“ (padma-vikṛta-nâbha),* „ein wie ein Lotus spezialisierter Nabel“ und er, der Jina, ist: *„Gang'âvattaga-payâhiṇ'-âvatta-taranga-bhaṃgura-ravi-kiraṇa-taruṇa-bohiya-akosayaṃta-pauma-gambhîra-vigaḍa-nâbhe“,* d. h. „er hatte einen Nabel, der spezialisiert und tief war, wie die nach rechts gewirbelten Wellen des Gangâvartta und wie eine sonnenstäubchenzarte, aufgeblühte, mit einem Kelch versehene Lotusblüte.“ — Auf der Stirn trägt er den *tilaka,* das lotusförmige Sektenzeichen, auf dem Kopf das goldene, mit feiner Lotuszeichnung ziselierte und von Perlenbändern eingefaßte Diadem, ins Haar hat er

1) IA XIII, S. 276. 2) Bâlâvabodha des Kalpasûtra von Râjendrasûri citra 56.

zwei lange, elegant nach unten gebogene Lotusstengel gesteckt, die freilich den Stielen am Fuße des Aśokabaumes ähnlich sehen; aber was dort ein lanzettförmiges Blatt ist, sieht hier eher wie eine Knospe aus, da am Ansatz ein kleiner, weißer Blätterkreis angesetzt ist; jedoch kann dieses ebensogut ein blütenförmiges Perlenornament sein. Der Schmuck besteht aus schweren, runden, bis auf die Schultern herabhängenden Ohrringen; einer kleinen Perlenkette um den Hals folgt weiter auswärts eine zweite mit Anhänger[1]) auf der Brust, dann eine von den Schultern bis zum Nabel herabhängende Doppelkette mit Ornamenten über den Brustwarzen, dann breite, perlenbesetzte Schulterbänder, die in eine bis über den Rand des Sessels herabhängende Perlenschnur auslaufen, dann über dem Armgelenk breite, perlengefaßte, mit Lotusornament ziselierte Armringe, dann ähnliche Armbänder und Ringe über den Fußknöcheln. – Es ist kein Wunder, daß diese Art Kunst über dem Schmuck das Auge für die Wirklichkeit der Körperformen verloren hat.

Dagegen sind Augenbrauen und Wimpern so fein und zart ausgeführt, daß die einzelnen Härchen unterschieden werden.

Das Rückenkissen ist blau.

Der von kleineren Nebenfiguren gebildete Bogen enthält in der untersten Galerie folgende Figuren von außen nach innen:

Rechts und links je einen Löwen, nach außen schreitend, dann je einen Elefanten, von dem nur Kopf, Schulter und Vorderbeine sichtbar sind, ebenfalls nach außen schreitend, dann, in der Mitte, eine Lotusblume auf geradem Stiel. Die einzelnen Figuren sind durch Palmschaftsäulen voneinander geschieden. An den äußersten Ecken sehen wir je ein Vimâna, in dem eine menschliche resp. göttliche Figur sitzt mit einem Musikinstrument in der Hand.

In der zweiten Galerie steht rechts und links, ebenfalls in einem Vimâna, eine Figur mit Flügeln, also ein *deva,* eine Art Engel, und darüber, wieder im Vimâna, neben dem Haupte des Jina, sitzt je ein Flötenbläser. Darüber wieder, mehr nach der Mitte zu, reiten auf Elefanten zwei Musikanten einander entgegen, und wieder darüber und noch mehr nach der Mitte fliegen Paukenschläger durch die Luft.

Etwas unter ihnen wird der Bogen über dem Haupte des Jina durch den goldenen Sonnenschirm geschlossen.

Dieser komplizierte Bogen stellt die himmlische Musik in recht ausführlicher Weise dar, die auf Skulpturen zuweilen nur durch ein vom Himmel herabgreifendes Händepaar, das Becken zusammenschlägt, angedeutet wird.

Der Bogen wird darüber durch ein goldenes, innen mit Strahlenzacken versehenes Kreissegment mit weißem Innenrand abgerundet. Im freigebliebenen Raum der Ecken brennen Butterklumpen.

In der Thronleiste des fol. 1 sehen wir das Symbol des letzten Jina Vardhamâna oder Mahâvîra, den Löwen.

Dieses Blatt ist als das erste der Handschrift mit schönen Randleisten geschmückt. Rechts übereinander tanzen zwei graziöse Tänzerinnen mit langen Flechten, darunter zu beiden Seiten der Folionummer zwei Papageien (siehe Schlußzeichen). Auch auf der linken Randleiste sind tanzende Mädchen, freilich weniger graziös, dargestellt. Die Kopf- und Fußleiste werden von wandernden Tieren, oben von Elefanten, unten von Râjahaṃsas gebildet (s. Seite 47 und 77).

Der Jina fol. 59 wie auch der fol. 67 gleichen dem Vardhamâna-Bild auf ein Haar, nur sind die Nebenfiguren in den beiden oberen Vimâna nicht Flötenbläser, sondern Beckenschläger. Fol. 59 hat in der Thronleiste die Turbinella-Schnecke; der Jina ist also der zweiundzwanzigste Arhant Nemi. Der Stier in der Thronleiste von fol. 67 charakterisiert diesen Jina als den ersten Arhant Vṛṣabha.

---

1) Wodurch das Śrîvatsa-Zeichen markiert wird.

Auffallend ist an dem Jina-Bild fol. 53 (Fig. 11) der eigentümliche, aus sieben Schlangenhäuptern bestehende Kopfschmuck. Das Bild entspricht sonst in allen Details den oben beschriebenen Jina-Darstellungen, aber aus dem Diadem scheinen sieben, sich hochaufbäumende, schwarze Schlangenleiber emporzuwachsen. Eine in St. Petersburg befindliche Skulptur (Fig. 13) zeigt, wie dieses Schlangendiadem gemeint ist. Da sitzt derselbe Jina auf einem von Löwen getragenen Thronsitz *(siṃh'âsana)* und über seinem Haupte wölbt sich das neunköpfige Schlangen-



Vorderansicht.



Rückenansicht.

Fig. 13. Pârśva. Petersburger Skulptur.

diadem; die Schlangenleiber sind im Vergleich zu der Miniatur weiter hinauf zusammengewachsen und bilden über dem Haupte des Jina, der vollkommen nackt und nur mit Ohrringen geschmückt ist, eine Art Haube. Das ganze Bild ist in einen Bogen gestellt, der von karyatidenartigen Figuren getragen wird: zwei stehende nackte Jinas, deren Postamente von stehenden, nackten Figuren, wahrscheinlich himmlischen Musikern, getragen werden, tragen auf ihren Köpfen Postamente mit je einem sitzenden, nackten Jina, hinter deren Rücken ein ornamentierter Bogen, dessen Mitte eine hohe Spitze trägt, emporwächst. Auswärts des Bogens stehen rechts und links zwei schlanke Pfeiler mit Blattornamenten.

Dieser Pfeilerbogen ist zweifellos das Urbild der bogenförmigen Umrahmung mancher Jinaminiaturen.

Die Rückseite dieser Skulptur zeigt den ganzen Schlangenleib, in dem die neun, vorn sichtbaren Schlangenhäupter zusammengewachsen sind; der lange, dünne Schlangenleib hängt über das Rückgrat herunter. – So werden wir uns auch die Jina-Darstellung der Miniatur aus-

zudenken haben. Daß zwischen beiden Bildern Zusammenhänge bestehen, ist unverkennbar; nicht nur das „Schlangendiadem" weist darauf hin, auch der Auswuchs, den die Skulptur auf der Brust zeigt, das Śrîvatsa-Zeichen, das auf dieser wie den vorher geschilderten Miniaturen in Gestalt des Perlenanhängers jedesmal wiederkehrt; nicht minder auch der aus Figuren gebildete Bogen, der den Jina umrahmt, wenngleich die einzelnen Figuren nicht immer ganz übereinstimmen. Auf der Miniatur sehen wir unter dem Throne (wie fol. 1, 59, 67) Lotus, Elefanten, Löwen, die auf der Skulptur nicht da sind; dann in den Ecken sitzend im Vimâna je einen Musiker – auf der Skulptur die Figuren stehend und ohne Vimâna; darüber auf der Miniatur zwei stehende Engel mit Flügeln *(deva)* – auf der Skulptur zwei nackte, stehende Jina; darüber auf der Miniatur zwei sitzende Musiker – auf der Skulptur zwei sitzende Jina; darüber auf der Miniatur zwei Elefanten – auf der Skulptur setzt hier der Bogen an, und weitere Figuren sind nicht vorhanden.

Das Ergebnis ist: die Skulptur beschränkt sich auch im Beiwerk mehr auf das für die Jainareligion Wesentliche, die Darstellung der Jina; die Miniatur hat allerhand mythologisches Beiwerk herangezogen. Die Skulptur repräsentiert den Standpunkt älterer, einfacherer Kunst, die Miniatur den moderneren ins Nebensächliche sich verlierenden Zug.

Zu bemerken ist noch, daß die Miniatur in der Thronleiste die Schlange, das Symbol des vorletzten Jina Pârśva zeigt.

Von den übrigen Jina sind sechzehn in vier Gruppen zu je vier Figuren auf den fol. 63, 64, 65a und 66 zusammengestellt; sie sind vollkommen gleich und weiter nichts als entsprechende Verkleinerungen des Bildes fol. 1 ohne die Nebenfiguren; ebenso sind auch auf fol. 65 Seite b vier ebensolche Jinas dargestellt, aber während achtzehn von diesen Bildern die Körper der Arhanten in Gold darstellen, sind die Körper der beiden unteren Figuren auf Fol. 65b weiß; diese sind also Darstellungen des achten und neunten Jina Candraprabha, dessen Symbol der Hase, und Savidhi, dessen Symbol der Delphin ist.

In ganz besonderer Umgebung befinden sich die Jina-Bilder fol. 58 und 62, (Fig. 12) deren Mittelfiguren, bis auf geringfügige Verschiedenheiten in der Ausstattung der Diademe, den vorher genannten Bildern entsprechen. Es sind Doppelbilder; die obere Hälfte des Raumes wird auf beiden Blättern von einer Jina-Figur eingenommen, die in einer weißen Mondsichel sitzt; das Rückenkissen des Sitzes ist blau, rechts und links wachsen Rankenornamente heraus; zu beiden Seiten stehen Aśokabäume, die sich neigen, am oberen und am unteren Rande befinden sich schöne Wolkenornamente; Fol. 62 zeigt in der Thronleiste die Turbinella-Schnecke, also ist dieser Jina wieder Nemi, der schon auf einer anderen Miniatur (fol. 59) dargestellt war. Das andere korrespondierende Bild weist kein Symbol auf.

Über diese auffallende Darstellung des in der Mondsichel über die Wolken dahinsegelnden Jina gibt der Text keine Auskunft. Daß der Mond, dessen wohltätiger Einfluß von den Indern bei jeder Gelegenheit gepriesen wird, auch symbolische Bedeutung, etwa der Erlösung, gewinnen konnte, wäre weiter nicht verwunderlich. Einer Mitteilung des Herrn Professor Grünwedel, dem ich überhaupt für weitgehende Anregung zu Dank verpflichtet bin, verdanke auch ich die Mitteilung, daß bei den Manichäern[1]) der Mond als Schiff in der religiösen Vorstellung erscheint, das die Seelen fünfzehn Tage lang führt, um sie dann der Sonne, dem größeren Schiff, abzuladen, das sie „zum Äon des Lebens und der Erlösung führt", und daß Christus nach Mani seinen Sitz in Sonne und Mond habe. Es ist mir aber jetzt nicht möglich, dieser Spur weiter nachzugehen.

Fol. 58 und 62 enthalten ferner je eine Jina-Figur im runden Samavasaraṇa[2]), d. i. umgeben von drei Wällen mit vier Toren (Fig. 12); der innerste Wall besteht nach der Beschreibung aus Juwelen

1) Vgl. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. S. 231, 256. 2) Vgl. Bhandarkar IA 1911 S. 125ff., 153ff.

mit Zinnen von Rubinen, der mittlere aus Gold mit Zinnen von Juwelen, der äußerste von Silber mit Zinnen von Gold. Durch die vier Tore führen je drei Stufen zum Jina-Bilde hinauf. Auf den Miniaturen sind die beiden äußeren Wälle in Gold, der innerste rot- und goldfarben gemalt. Die Stufen sind von außen nach innen blau, gold, rot, nach außen spitzzulaufend, also dreieckig und mit Ornamenten geschmückt. Der Hintergrund der Bilder ist rot, hinter roten Stufen jedoch blau.

Bhandarkar hat am zitierten Orte die Skulptur eines solchen Samavasaraṇa und auf derselben Tafel ein solches Jina-Bild nebeneinander gestellt (Fig. I Abû, Dilvâḍâ, temple of Vimala Śâh, in chamber of the south-west corner of courtyard. Sculpture of Samavasaraṇa. Fig. II: Picture of Samavasaraṇa on a leaf from Jaina M. S.) Danach ist das Bild weiter nichts als die verkleinerte Projektion einer Samavasaraṇa (Fig. I) auf den Erdboden.

Die Miniatur füllt aber den an Seiten und Ecken freibleibenden Raum mit symbolischen Figuren aus. Unten sehen wir die brennenden Butterklumpen, an der rechten und linken Seite auf je einem schrägen, blauen, mit weißer Umfassung und zackigem Goldrand umgebenen Viereck rechts einen der oft dargestellten Wasservögel *(râjahaṃsa)* mit der Guirlande im Schnabel, nach links blickend wieder einen Vogel; an dem Tore rechts sitzt ein Ichneumon, ihm gegenüber am linken Tore ringelt sich die Schlange, schwarz mit goldfarbenem Bauch, während die anderen Tiere goldfarben sind. In den oberen Ecken sind dieselben Vierecke wie unten, links oben wandert noch ein Râjahaṃsa nach rechts hin, rechts ist ein rundliches Ornament, blau mit Goldrand und Blumenornament. — So fol. 62 (Fig. 12).

Auf fol. 58 schreitet an Stelle des Râjahaṃsa auf dem Viereck rechts unten der Löwe, an Stelle des Ichneumon ein Râjahaṃsa, und an Stelle des Râjahaṃsa oben links findet sich ist dasselbe kreisförmige Ornament wie rechts.

Schließlich haben wir noch auf dem Ergänzungsblatt fol. 48, das wie auch die übrigen Ergänzungsblätter wenig schön ist, einen Jina im viereckigen Samavasaraṇaṃ; am unteren Rande sind von links nach rechts Schlange und Schakal (?), Löwe und Schwein, oben Stier (?) und Gazelle, Delphin und Vogel dargestellt. Zwischen je zwei Figuren steht ein Kreuz mit plumpen Balken und blauem Viereck in der Mitte, von den unteren Figuren ist das Schwein schwarz, die übrigen goldfarben; die oberen Figuren, auch die Kreuze, sind weiß bis auf den Delphin, der blau ist.

Daß die Kunst der Malerei bei den Indern schon in alter Zeit eine hohe Blüte erreicht hatte, wird durch die heiligen Schriften der Jaina bezeugt, die mehrfach von überraschender Wirkung hervorragender Gemälde sprechen. In den Avaśyaka-Erzählungen[1]) verliebt sich Pajjuya, der König in Ujjenî, in das Bild der Migavaî, Königin in Kosambî, das ihm der Maler zeigt. In der Geschichte von Naggai[2]) malt die Kaṇayamanjarî eine Pfauenfeder so natürlich auf den Estrich, daß der König Jiyasattu sie aufheben will und sich dabei die Nägel zerbricht. Die auffallendste solcher Angaben findet sich aber im sechsten Anga, Ajjh. 8.[3]) Dort stellt ein Künstler die Theorie auf: „Wenn man von irgendeinem lebenden Wesen nur eine Stelle des Körpers sieht, so kann man hiervon ausgehend die ganze Figur darstellen" — und er führt diese Theorie in der Praxis durch, indem er von der Königstochter Mallî, von der er nur die große Zehe gesehen hat, ein treffend ähnliches Porträt malt.

Diese Äußerungen setzen nicht nur eine hohe Blüte der Kunst im allgemeinen, sondern ganz besonders auch die Fähigkeit porträtähnlicher Darstellung voraus. Davon ist aber bei unseren Miniaturen, so schön sie auch in anderer Hinsicht sind, nichts mehr zu merken. Die Figuren sind stilisiert und stereotyp, die Gesichter sind immer dieselben mit den auffallend spitzen Nasen und den aus dem Nasenflügel ausgeschnittenen Nasenlöchern. Oft ist kaum der männ-

---

1) Avaśyaka-Erzählungen II 8, 4 Leumann S. 15. Charpentier, Paccekabuddha-Geschichten S. 48 f.
2) Jacobi, Ausgew. Erzählungen S. 48. 3) Hüttemann, Die Jnâtâ-Erzählungen S. 33 f.

liche, meistens in recht weichlicher Form gegebene, Körper vom weiblichen zu unterscheiden; dieselben Figuren mit anderen Namensbezeichnungen wiederholen sich immer wieder. Die Darstellung des Körpers ist untergegangen im Ornament. – Wie in den kanonischen Texten dieselben formelhaften Wendungen sich immer wieder bis zum Überdruß wiederholen und die Kraft der Schilderung sich ins Nebensächliche verliert, so verliert sich auch die malerische Kunst ins Gestrüpp des Beiwerks; und da bleibt sie an gewissen, sich immer wieder aufdrängenden Dingen hängen, wiederholt sich, wird schematisch, wird kanonisch. Zweifellos wurden offiziell sanktionierte Sammlungen bestimmter Vorlagen immer wieder benutzt.

Es handelt sich ja bei diesen Buchdarstellungen immer wieder um ähnlich geartete Vorgänge aus der Legende, und es ist weniger wichtig, die Personen darzustellen, als die Heiligkeit der Personen, dann aber auch, wie gerade unser Text beweist, ihre fürstliche Herkunft; durfte doch Vardhamâna nicht einmal von einer Brahmanenmutter geboren werden, sondern es war das Kunststück der Versetzung in den Schoß einer Kṣattriyâṇî zu vollführen, um ihm zu würdiger Abstammung zu verhelfen. Es ergab sich als Symbol der Heiligkeit das Aureol, als Symbol vornehmer und reicher Herkunft der Schmuck, und mit Leichtigkeit konnten dazu mythologische Elemente verschiedenster Art übernommen werden. Wie mörderisch die Manie möglichst reicher Ornamentierung auf die Fähigkeit, den menschlichen Körper darzustellen, gewirkt hat, darauf ist von anderer Seite[1]) schon hingewiesen worden; ebenso auch auf den Einfluß der indischen Weltanschauung, die den Menschen, d. h. das einzelne Individuum nur als Glied einer Reihe von „Einkörperungen“[1]) kannte.

Es ergab sich die Notwendigkeit, die an sich selbst nicht unterscheidbaren Figuren, besonders die der vierundzwanzig Tîrthakaras, kenntlich zu machen, und man fand für jeden ein leicht erkennbares Symbol, das am Körper oder am selten fehlenden Throne gewissermaßen als sein Sigill angebracht wurde, und neben diesen speziellen Symbolen gab es wieder allgemeinere, die wie das Aureol nur allgemein die Heiligkeit bezeichnen; und schließlich wurden spezielle und allgemeinere Symbole verwechselt. So finden wir das Śrîvatsa, das Symbol des zehnten Jina Śîtala, auf jeder der Jina-Miniaturen in Gestalt des Perlenanhängers und auch bei der St. Petersburger Skulptur auf der Mitte der Brust. Dagegen haben die meisten der Jina-Miniaturen da, wo sie in unserer Handschrift gruppenweise zusammengestellt sind, überhaupt kein spezielles Symbol mehr.

Die Schönheit der Miniaturen liegt in den leuchtenden Farben und in den Konturen; Perspektive kennt diese Kunst nicht; Figuren, die hintereinander gedacht sind, stehen übereinander, daher scheint z. B. eine weiter hinten laufende Figur durch die Luft zu fliegen (fol. 42). Gemütsstimmungen werden fast nur durch die Körperhaltung, kaum durch die Gesichtszüge ausgedrückt, und zuweilen muß auch das Beiwerk, muß die Umgebung herhalten. Die sorgenvolle Stimmung der Triśalâ (fol. 34) wird durch Unregelmäßigkeiten im Ornament des Daches, durch unregelmäßige Gruppierung der Vogelornamente und durch das Wandern der ornamentalen Tiere ausgedrückt. Sobald ihr Gemüt wieder beruhigt ist, wird auch die Ordnung und Regelmäßigkeit in den Ornamenten wieder hergestellt.

Die Farben werden scharf nebeneinander gestellt; irgendwelches Ineinanderfließen, zartere Übergänge, Abtönungen gibt es nicht. Strahlende, leuchtende Farben, gold, rot, blau und weiß, zuweilen etwas grün, das aber auf den Bildern meist verschwunden, abgerieben ist, kehren immer wieder. Schwarz wird eigentlich nur – die Symbole Schlange, Schwein, Nashorn ausgenommen – zu dünner Strichzeichnung verwendet. Der ganze Untergrund der Bilder wurde zuerst mit Gold belegt und die übrigen Farben auf die goldene Fläche aufgetragen.

---

1) Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien.

In den amtlichen Berichten aus den Königl. Kunstsammlungen vom Dezember 1909[1]) sind zwei Jina-Skulpturen publiziert, auf deren einer um den ersten Jina die sämtlichen vierundzwanzig Arhanten in verkleinertem Maßstabe gruppiert sind, außerdem stehen zu seinen Füßen zwei durch etwas größere Darstellung hervorgehobene Figuren. In ähnlicher Weise sind auch Text und Miniaturbilder in unserer Handschrift angeordnet. Mahâvîra bildet quantitativ den Mittelpunkt in Text und Bildern, Pârśva, Nemi und Vṛśabha beanspruchen nach ihm am meisten Raum und Prachtaufwand, und sämtliche vierundzwanzig Jina fügen sich, an Figur und Textbehandlung verkleinert, als Beiwerk an. — So haben auch in dieser Hinsicht Skulptur, Anordnung des Textes und Gruppierung der Bilder ihre gegenseitigen Beziehungen.

1) Grünwedel, Jaina-Skulpturen.





DIE HÖLLE UND DIE HÖLLENSTRAFEN NACH DEM VOLKSGLAUBEN AUF BALI.

VON

HENDRIK H. JUYNBOLL.

Die kleine Insel Bali, östlich von Java gelegen, ist der einzige Ort im malayischen Archipel, wo hinduische Kultur und Religion bis jetzt noch fortlebt. Wenn man den starken Einfluß, den der Hinduismus auf das ganze Geistesleben der Balinesen ausübt, ins Auge faßt, könnte man meinen, daß die Anschauungen der Balinesen betreffs der Religion im allgemeinen und betreffs der Hölle und der Strafen, die den Missetätern dort auferlegt werden im besonderen, von den indischen sich nicht weit entfernen werden. Bei gründlicher Forschung zeigt sich aber, daß sich in dieser Hinsicht doch viel Ursprüngliches auf Bali findet, wobei Entlehnung von den Hindus ausgeschlossen ist.

Um dies zu zeigen, ist es nötig, zuerst die Anschauungen der Çiwaïten und Buddhisten betreffs der Hölle zu erforschen. Bekanntlich sind die buddhistischen Darstellungen in Indien, Tibet, China und Japan ursprünglich den Çiwaïten entlehnt. Der Çiwaïsmus war früher auf Java, wie noch jetzt auf Bali, die Hauptreligion.

Wir wollen jetzt kurz mitteilen, wie man sich den Höllenfürsten und dessen Diener im allgemeinen in Süd- und Ost-Asien vorstellt.

I. DER HÖLLENFÜRST UND SEINE TRABANTEN.

Indien. In den Wedas ist Yama[1]) der Gott der Toten, bei dem die Seelen der Verstorbenen sich aufhalten. Er ist der Sohn der Sonne (Wiwaswat), und seine Zwillingschwester heißt Yamī. Sie werden von einzelnen als das erste Menschenpaar betrachtet. Ein Hymnus des Ṛgweda nennt Yama den ersten Menschen, der gestorben und nach der Himmelwelt gegangen ist. Nirgends aber im Ṛgweda wird gesagt, daß Yama die Seelen der Bösen straft. Dennoch wird er hier schon dargestellt mit zwei unersättlichen Hunden mit vier Augen und weiten Nüstern, die den Weg zu seinem Aufenthaltsort bewachen und die Seelen zu möglichster Eile anspornen. Diese Hunde leben unter den Menschen als seine Boten, und er sendet einen Vogel, um den Tod anzukündigen.

In den Epen (Mahābhārata und Rāmāyaṇa) heißt seine Mutter Sañjñā (Gewissen) und sein Bruder Waiswaswata (Manu). Hier ist er nicht nur der Gott der Seelen, sondern auch schon der Richter der Toten. Nach dem Tode geht die Seele nach der Unterwelt, wo Citragupta sein Sündenregister aus dem großen, Agra-sandhānī genannten Register vorliest. Ist die Seele rein, so steigt sie nach dem Aufenthaltsort der Pitṛ (Manes), ist sie aber schuldig, so steigt sie hinab nach einer der 21 Höllen und wird später wieder auf Erden geboren. Yama ist der Regent des Südens. Er wird dargestellt als grünfarbig und mit roten Kleidern. Er reitet auf einem Büffel und ist bewaffnet mit einer schweren Keule und einem Strick, um die bösen Seelen zu binden. Eine derartige Abbildung findet sich in Birdwood, The industrial

1) Dowson, A classical dictionary of Hindu mythology, 373–375. – Coleman, Hindu mythology, 112–115. – Köppen, Die Religion des Buddha, I, 6, 37, 245. – Kern, Het Buddhisme, I, 94, 282, 291, II, 306. – v. Schröder, Indiens Literatur und Cultur, 24, 43, 142, 368, 374. – Léon Féer, L'enfer indien (Journal asiatique, 1893, I), 147.

arts of India, Taf. 13, Fig. 4, und in Coleman, Hindu Mythology, Taf. 22, Fig. 3. Er wird hier (Coleman 113) dargestellt als 240 Meilen hoch, mit purpurfarbenen Augen. Seine Stimme ist so laut wie der Donner bei dem Weltuntergang; seine Körperhaare sind so lang wie ein Palmbaum; eine Flamme kommt aus seinem Mund hervor, und das Geräusch seines Atems ist stärker als das Brausen eines Sturmes. Sein Diener Citragupta ist fast ebenso schrecklich wie sein Herr. Yama spricht Recht über die zitternden und klagenden Sünder, und verurteilt sie zu ihren Strafen, in seinen verschiedenen Höllen.

Yama wohnt in der Unterwelt in Yamapura. Dort sitzt er in seinem, Kālīcī genannten Palast auf seinem Thron, Wicārabhū. Seine Hauptdiener sind, außer dem Schreiber und Ratsherrn Citragupta, Canda oder Mahācanda und Kālapuruṣa. Seine Boten, Yamudūtas, bringen die Seelen der Toten herein und sein Pförtner heißt Waidhyata. Dieser ist u. a. abgebildet auf den Reliefs des Çiwatempels in Prambanan (Java). Yama hat viele Namen, die seine Aufgabe beschreiben. Er ist Mṛtyu, Kāla und Antaka (Tod), Kṛtānta (der das Ende bringt), Çamana (der Befriedigende), Daṇḍī oder Daṇḍadhara (Stabträger), Bhīmaçāsana (furchtbar in seinen Erlassen), Pāçī (der Strickträger), Pitṛpati (Herr der Manes), Pretarāja (König der Geister), Dharmarāja (König der Gerechtigkeit) usw.

Tibet. Im Lamaismus ist Yama[1]) (tibetisch: gSchin rDsche) einer der vier Geisterkönige, deren Statuen als Schildwachen an den Eingängen der Tempel aufgestellt werden. Er ist der Herr der Toten, der Fürst der Unterwelt, der furchtbare Richter der Verstorbenen, der durch die Höllenstrafen das Gesetz Çākyamunis aufrecht erhält. Er wird immer in schreckenerregender Gestalt, in einem Flammenkreise stehend, mit vielen Schädeln und ähnlichen Symbolen geschmückt, abgebildet. Eine derartige Abbildung findet sich z. B. in Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, S. 166, Fig. 140, wo er mit Gri-gug (krummes Messer) und Schädelschale ausgerüstet ist, sowie ebenda S. 168, Fig. 142, wo er gehörnt dargestellt ist. Eigentümlich ist die tibetische Anschauung, daß Yama selbst ein Verdammter ist, der alle vierundzwanzig Stunden einmal geschmolzenes Metall schlucken muß und daß einmal Mañjuçrī in der furchtbaren Form des Yamāntaka (der dem Yama ein Ende bereitet) einen zu grausamen Yama gebändigt hat. Yama wird auf einem Stiere stehend, seine Keule schwingend, mit der Fangschnur in der linken, oder auch mit Stierkopf, die Schädelschale und das Gri-gug vor der Brust haltend, dargestellt. Die erstere Darstellung ist die alte indische, die letztere mehr die spezifisch tibetanische.

Außer Yama kennen die Tibetaner auch seine Schwester Yamī, welche in der Hölle den Verdammten die Kleider abnimmt, und zwei Gehilfen des Todesgottes, welche wegen der Tierköpfe, die sie tragen, Bulle (tibetisch: Ma-he) und Hirsch (tibetisch: Scha-ba) heißen. Der letztere ersetzt einen älteren pferdeköpfigen Todesboten, der nicht nur in der indischen, sondern auch in der chinesischen und japanischen Mythologie vorkommt.

China. Im Ethnographischen Reichsmuseum in Leiden befindet sich die folgende Gruppe chinesisch-indischer Höllengötter, aus einem Tempel in Amoy:

1. Yama[2]), chinesisch: Tong-gak-ya = Vater der Ostbergspitze (in Shantung: T'ai shan).

2. Die Zivil- und Militärrichter des Höllengottes, der erstere mit einer Schriftrolle, also derselbe, wie Citragupta bei den Indern, der zweite mit einer Keule. Nach de Groot (Les Fêtes annuelles à Emoui, S. 428) soll der eine ein Buch, der andere aber einen Pinsel in der Hand haben, um alle guten und bösen Taten der Menschen aufzuschreiben.

3. Gu-ya (Vater Rind) und Be-ya (Vater Pferd), die beiden Trabanten des Höllengottes, der erstere mit einem Rinder-, der zweite mit einem Pferdekopf. Sie werden auch General

1) Grünwedel, Mythologie des Buddhismus, 101, 105, 166, 169, 170. — Köppen, Religion des Buddha, II, 296, 324. — Waddell, The Lamaism of Tibet, 86, 90, 367.

2) De Groot, Les fêtes annuelles à Emoui, 192, 396, 399, 411, 428, 430, 589, 596, 714.

Rind und General Pferd genannt.[1]) Diese sind offenbar identisch mit Ma-he und Scha-ba bei den Tibetanern (siehe oben).

4. Fu-jen-ma, die Göttin des Blutpfuhls in der Hölle, in den man die in der Unreinheit der Entbindung gestorbenen Frauen wirft. Dies ist also die indische Yamī, Yamas Zwillingsschwester und Gemahlin.

5. Ihre beiden weiblichen Trabanten.

Java. Es gibt auf Java viele Statuen aus Stein, die Yama darstellen, und die in den Katalogen der archäologischen Sammlungen in Batavia (Groeneveldt, Arch. Cat. Bat. Gen. Nr. 208) und Leiden (Juynboll, Cat. Jav. Oudh. S. 26) beschrieben sind. Er wird immer mit der Hand auf die Keule, sein Hauptattribut, sich stützend und bisweilen auch mit einem Schwert in der Hand dargestellt. Sehr zahlreich sind die steinernen Statuen von Rākṣasa oder Tempelhütern, die als seine Diener betrachtet werden.

In der gedruckten altjavanischen Literatur spielt Yama, zumal in der von Prof. Kern herausgegebenen buddhistischen (mahāyānistischen) Legende von Kuñjarakarṇa eine bedeutende Rolle. Der Held dieser Legende geht nach dem Reich von Yama, dem Höllenfürsten, um von diesem zu hören, warum die Bösen in der Hölle gepeinigt werden.

Bali. Hiermit sind wir zu unserem eigentlichen Gegenstand gekommen. Die Frage, wie Yama auf Bali dargestellt wird, kann leider nicht an hölzernen Figuren oder steinernen Statuen demonstriert werden. Diesem Mangel wird aber durch zwei Nachrichten von berufenen Autoren gesteuert. Dr. H. N. van der Tuuk berichtet in seinem Kawi-Balin. Wörterbuch, IV, 464, s. v. Yama: „Yama wird von den Balinesen mit Hauern abgebildet, entweder als Statue in Tempeln oder als Krisgriff *(togog)*, wahrscheinlich weil Yamas Trabanten yakṣas sind.“ Ausführlicher sind die Nachrichten von Friederich in seinem „Voorloopig verslag van het eiland Bali“ (Verh. Bat. Gen. XXII), S. 41: „Yama, der Gott des Todes und der strafenden Gerechtigkeit, wird mit Çiwa (und Kāla) identifiziert; einen besonderen Kultus hat er nicht, aber man verehrt Çiwa auch unter dem Namen Yama. Er heißt sang hyang Dharma (die Gerechtigkeit); und Pretarādja (der Fürst der Verstorbenen). Mit seinen strengen Strafen (z. B. das Kochen einer Seele in einem kupfernen Kessel während tausend Jahre) ist man sehr bekannt. Er wird als Gott, nicht als rākṣasa betrachtet, obgleich er Zähne auf Backen und Stirn hat (ḍangstra, vgl. Gaṇeça), und außerdem die bekannten Hauer der rākṣasa (siyung oder tjaling); sein Attribut ist die *gadā* (Keule).“ Die Balinesen kennen also Yama als Todesgott und Höllenrichter. In der Literatur aber ist Djogor Manik an seine Stelle getreten. Von dieser Person sagt Dr. van der Tuuk (Kawi-Balin. Wörterbuch, IV, 426, s. v. Djogor): „Djogor Manik unterfragt die Seelen, bevor er dieselben zum Guten oder zum Bösen verweist, quält diejenigen, die sich die Zähne nicht haben feilen lassen, indem er dieselben auf Bambus kauen läßt, mit einer Keule schlägt, usw.“

Djogor Manik tritt auf in dem balinesischen Gedicht Drĕman, das von J. de Vroom mit Übersetzung herausgegeben ist (Tijdschr. v. Ind. T. L. en Vk. XXI) unter dem Titel: „Trouwe liefde beloond, een Balineesch verhaal.“ Später publizierte Prof. Kern von diesem Gedicht eine metrische freie Übersetzung (Tijdschr. v. Ned. Indië. Juli 1898) unter dem Titel: „De miskende trouwe gade, Balineesch zededicht.“

In Vers 25 wird erzählt, wie Sang Djogor Manik mit einer Keule den Kopf der Seele von Drĕman spaltet, sodaß das Gehirn herausspritzt. Nachher kommt Sang Tjikrabala, der alles zusammen rafft und alle Teile wieder zusammensetzt, wie es gehört, so daß die Seele wieder lebendig wird. Andere Höllengeister greifen die Seele und schleppen dieselbe, mit starken Stricken gefesselt, nach der Hölle.

---

1) De Groot, Les fêtes annuelles à Emoui, 596 mit Anm. 2. De Groots Identifizierung von Gu-ya mit Mahīṣāsura scheint mir zweifelhaft, seine Identifizierung von Be-ya mit den Kinnaras aber richtig, obgleich man auch an Hayagrīwa denken könnte.

Hier sehen wir also Djogor Manik mit Yamas Attribut, der Keule bewaffnet. Tjikrabala ist korrumpiert aus Indisch Kiṃkarabala. Es ist nicht bestimmt, ob hier von einer oder von mehreren Personen die Rede ist.

Eine andere Stelle, wo ganz gewiß von Tjingkarabala in der Mehrzahl gesprochen wird, ist das balinesische Gedicht Djapatwan, von dem die Leidener Universitätsbibliothek ein Manuskript (cod. 4199[1])) besitzt. Auf S. 20 desselben steht:

Die Seelen der Bösen werden verfolgt von den Tjingkarabala, die dieselben einschließen, mit Stöcken, Hackmessern usw. bewaffnet. Die Seelen schreien und fürchten sich zu zeigen. Furchtbare Tjingkara sitzen dort, mit Hackmessern bewaffnet usw.

Noch ausführlicher ist ein anderes balinesisches Gedicht, das gleichfalls noch nicht herausgegeben ist, Bimaswarga genannt. Auch hiervon besitzt die Leidener Universitätsbibliothek ein Manuskript (cod. 4136.[2])) Auf S. 13 desselben erscheint Djogor Manik mit Tjitragupta, dem Gott, der die Taten der Menschen in Yamas Reich aufschreibt, der uns schon aus indischen Quellen bekannt ist. Außerdem werden hier aber auch Bala Utpāta, Surātma und Gorawikrama genannt. Van der Tuuk erwähnt (Kawi-Balin. Wörterbuch, I, 194, s. v. *utpāta*) den ersteren als einen Hüter der Hölle, den dritten (l. c. IV, 662, s. v. gora) als den *mantri* (Minister) von Yama, und den zweiten (l. c. III, 79, s. v.) als Schreiber von Yama.

II. DIE HÖLLENTIERE.

In der oben erwähnten altjavanischen Legende von Kuñjarakarṇa ist die Rede von Yakṣa-Vögeln, Sisantana genannt, was der Herausgeber für eine Korrumpierung von Skr. Asipatatra hält, sowie von Yakṣa-Hunden mit Riesenköpfen oder Hunden mit Yakṣa-Gesichtern.

Noch mehr Höllentiere sind den Balinesen bekannt. In dem balinesischen Gedicht Rara Wangi (cod. 3948 (1)) der Leidener Universitätsbibliothek.[3]), S. 48, wird erzählt, wie die Seele des Fürsten von Bañdjar von verschiedenen Höllentieren erwartet wird: von dem Hund (Asu) Gaplong, dem Schwein Si Damalung und dem Vogelkönig (Pakṣirādja) sowie von den roten und grünen Buta und dem Buta Kadompol. Letzterer ist nach Dr. van der Tuuk (Kawi-Balin. Wörterbuch, II, 524, s. v. dompol) kurz und dick, mit einem großen Bauch und kurzen Beinen.


Fig. 1. Der Höllenhund (Asu Gaplong).

Der Asu Gaplong wird als ein rotbrauner Hund in menschlicher Gestalt dargestellt. Eine lederne Wayang-Puppe von diesem Tier (Nr. 18 aus dem Legat van der Tuuk) ist in meinem Katalog von Bali und Lombok (Bd. VII des Kataloges des Ethnographischen Reichsmuseums in Leiden, S. 99) folgendermaßen beschrieben: „Der Höllenhund, rotbraun, in menschlicher Gestalt, die beiden formlosen Hinterpfoten auf dem Boden stehend, die eine Vorderpfote mit scharfen Klauen zur Höhe des Kinnes hervorgestreckt. Der Schwanz nach oben eingerollt. Mit großer Frauenbrust. Der Kopf emporgehoben, mit schwarzen Haaren, rotem Auge und roten Lippen, geöffnetem Rachen mit Zähnen und Hauern. Der Gürtel rot und schwarz gefärbt. Die Nase dick und rund." (Siehe Fig. 1.) Wahrscheinlich ist dieser Hund derselbe wie der „swana yakṣa matĕdas rākṣasa" (Yakṣa-Hund mit rākṣasa-Kopf) in der Legende von Kuñjarakarna (S. 62, Ausg. Kern). Nach Dr. van der Tuuk (Kawi-Balin. Wörterbuch, IV, 798, s. v.

1) Dr. H. H. Juynboll, Cat. der Bal. en Sas. Hss. der Leidsche Universiteitsbibliotheek, S. 105.
2) O. c. S. 97. 3) O. c. S. 77.



Fig. 2. Die Strafe einer Frau, die das Weben nicht gelernt hat.

gamplong) kommt in dessen Manuskript dieser Legende sogar der Name Asu Gamplong vor, und ebenso im Mitteljavanischen Gedicht Misa Gagang, 27.[1]) Auch der Hund, der eine Frau bespringt, weil dieselbe in ihrem Leben nicht gelernt hat zu weben (cod. 3390, Taf. 11 der Leidener Universitätsbibliothek, abgebildet bei Nieuwenkamp, Bali en Lombok, S. 57) ist wahrscheinlich der Asu Gaplong. (Siehe Fig. 2.)

Von dem Schwein Si Damalung sagt van der Tuuk (Kawi-Balin. Wörterbuch, II, 520, s. v.): „unter den Ungeheuern, die in der anderen Welt die Seele erwarten." Es kommt vor im oben erwähnten balinesischen Gedicht Bimaswarga, IV, 8, sowie in der altjavanischen Prosaschrift Pulutuk[2]), in der über das Los der Seele (ātma) nach dem Tode und ihre Begegnung mit Sang Hyang Dorakāla die Rede ist. In dem javanischen Gedicht Manik Maya ist Dĕmalung ein Schwein mit tausend Nachkömmlingen, aus dem Schwein Kala Gumarang entstanden. Schließlich spielt Damalung eine Rolle im balinesischen Kalender (palalintangan). Aus einem derartigen Kalender im Ethnographischen Reichsmusenm (Serie 109/1) erfolgt, daß, wer unter diesem Stern geboren wird, bald reich werden wird (siehe meinen Katalog von Bali und Lombok, S. 124).

Der Vogelkönig (Pakṣirādja) kommt auch im balinesischen Gedicht Bimaswarga (IV, 11) vor und ist wohl derselbe wie der „pakṣi yakṣa si Santana ngaranya galak mahĕlar curiga" usw. (yakṣa-Vogel, Santana genannt, wüst, mit Dolchen als Flügeln) in der Legende von Kuñjarakarṇa (S 62, Ausg. Kern).

Außer diesen Tieren findet sich im Bimaswarga (IV, 14) ein gadjarādja (Elefantenkönig), der die Seelen der Verdammten zerstampft.

Ein anderes Höllentier, das uns in der balinesischen Literatur nicht begegnet ist, ist die Ameise Marungus, nach Dr. van der Tuuk (Kawi-Bal. Wdb. IV, 547, s. v.): „eine große kawah (Hölle)-Ameise, für die bei dem ngabèn (Leichenfeier) gewisse bubuh pirata (Brei für die Schatten) unter den Opfern bestimmt ist." Von dieser Ameise besitzt das Ethnographische Reichsmuseum eine lederne Wayang-Puppe (Legat van der Tuuk, Nr. 24), die folgendermaßen in meinem Katalog von Bali und Lombok S. 99 beschrieben ist: „Der Körper schwarz mit vier Pfoten und sehr dickem Schwanz. Der Kopf braun mit flammenähnlichen roten und weißen Haaren, gelbem Haarband, großem rundem, rotem Auge und aufgesperrtem Rachen mit Zähnen und Hauern. Schnell laufend dargestellt, sodaß nur zwei Pfoten den Boden berühren. Die Brauen à jour gearbeitet und schwarz gefärbt." (Siehe Fig. 3.)



Fig. 3. Höllen-Ameise (Marungus).

III. DIE STRAFEN IN DER HÖLLE.

Von den Strafen, die die Bösen in der Hölle zu leiden haben, gibt Coleman (The mythology of the Hindus) einige leider sehr undeutliche Abbildungen (Tafel 28, Fig. 8–23), während er auch im Texte (S. 113) einiges darüber mitteilt.

1) Dr. H. H. Juynboll, Supplement op den Catalogus der Jav. en Mad. Hss. der Leidsche Universiteitsbibliotheek, I, 198–199. 2) O. c. II, 273.

Viel ausführlicher ist Léon Féer in seiner Abhandlung über die indische Hölle (Journal Asiatique 1893, I, S. 133–146). Bei der Analysierung des balin. Gedichtes Bimaswarga werden wir hierauf zurückkommen.

In der altjavanischen Legende von Kuñjarakarṇa (Text S. 62 = Übersetzung S. 25) werden ähnliche Strafen beschrieben: „Der Schädel wird mit einem Beil abgehauen; andere werden mit Ketten gebunden; bei einzelnen wird der anus gespalten; nachher werden sie mit eisernen Keulen geschlagen und ihr Kopf wird gespalten, so daß das Gehirn herausströmt; nachher werden ihnen die Füße zermalmt, Hunderten zugleich; dann werden sie gestochen mit eisernen Spießen, so dick wie ein Pinangbaum und 10 Klafter lang."

Jetzt wollen wir eine Übersicht über den Inhalt des Bimaswarga, von S. 3–19 von Cod. 4136 geben:

Djogor Manik verleiht Audienz. In seinem Gefolge erscheinen Surātma, Gorawikrama und Bala Utpāta. Djogor Manik sagt: „Jüngerer Bruder Surātma, schon warten 8200 Seelen auf der Panangsaran genannten Fläche." Gorawikrama und Bala Utpāta antworten, daß die Seelen schon nach der Kawah agung (großen Hölle) gebracht und in die Gomuka geworfen sind.

Diese Gomuka (Kuhkopf) wird als ein kupferner Kessel dargestellt, in dem die Seelen gekocht werden. In der altjavanischen Literatur wird diese schon erwähnt, z. B. im Sutasoma[1]), einem buddhistischen Gedicht, und im balinesischen Prosawerk Usana bali. Vielleicht ist dieser Name die Ursache, daß einer der Diener Yamas bei den Chinesen und Japanern mit einem Kuhkopf dargestellt wird (siehe oben).

Djogor Manik sendet die Tjikrabala aus, um die Buta aus dem Walde zu holen, die die Seelen quälen sollen. Mit den Buta kommt auch das oben erwähnte Schwein Si Damalung. Die Seelen auf dem Panangsaranfelde fürchten sich und weinen und wehklagen. Die Tjikrabala jagen sie fort und schlagen sie auf den Rücken oder beißen sie.

Die Tjikrabala sagen: „Ihr geht jetzt zum Yamaniloka und werdet dort wegen eurer Sünden gebraten. Wenn ihr Gutes empfinden wollt, so sprecht die Wahrheit." Die Seelen weinen und schreien oder schelten. Der Vogelkönig (Pakṣirādja) sticht ihre Augen aus und auch das Schwein verfolgt die fliehenden Seelen, bis sie in die Hölle fallen.

Die Tjikrabala sagen: „Erduldet die Strafen im Yamaniloka, die nicht leicht sind. Weit ist der Himmel entfernt, und es ist schwer, wieder geboren zu werden" usw. Der Elefantenkönig (Gadjarādja) kommt, verfolgt die Seelen und zerstampft sie, und auch die Vögel verfolgen sie.

Als die Tjikrabala fragen, ob die Seelen ermüdet sind, flehen dieselben, wieder lebendig gemacht zu werden. Die Tjikrabala sagen: „Gut, sucht eure Zuflucht unter den Schwertbäumen, dann werden wir euch wieder lebendig machen."

Beiläufig kann hier bemerkt werden, daß schon auf den Basreliefs des bekannten Boro-Budur-Tempels diese Höllenbäume, deren Blätter aus Schwertern bestehen, abgebildet sind (T. van Erp, Oudheidkundige Aanteekeningen, T. I. T. L. Vk. LIV, S. 451), also wie das Asipatrawana der Inder (L. Féer, L'enfer indien, Journ. Asiat. 1893, S. 115).

Die Schwerter fallen herunter, sobald die Bäume geschüttelt werden und zerschneiden die Seelen.

Der Buta Siyung (mit Hauern) ladet die Seelen ein, sich auf Steine zu setzen, aber sobald sie das tun, klappen diese Steine zusammen, und zwar während tausend Jahre.

Dies ist offenbar der *Sanghāta* der Buddhisten (Féer l. c. 1892, S. 192), was Landresse mit „l'enfer des montagnes comprimées" übersetzt. *Sanghāta* ist aber, wie das Bal. *matakĕp* an dieser Stelle, das Zuklappen.

Der Buta Sisimbar verspricht den Seelen, daß er ihnen den Weg zum Himmel zeigen wird. Als sie aber die Hälfte der Brücke erreicht haben, fallen die Seelen hinunter in das Feuer, wo sie acht Jahre bleiben.

1) Kern, Over de vermenging van Çiwaisme en Buddhisme op Java (Versl. Med. Kon. Akad. v. Wetensch. 1888).

Die Seelen derjenigen, die allen ihren Lüsten fröhnen und die früher, als sie noch lebten, übermütig waren und niemand fürchteten, werden von den Tjikrabala gequält. Ihr Körper wird mit Rotan umwunden und während zweier Jahre an große Kapokbäume gebunden.

Die Seelen der sinnlichen Leute und derjenigen, die das Haus ihrer Verwandten anzünden, werden nicht wenig gequält. Der Buta Dudus zerrt sie und zündet ihren Körper an, während er sagt: „Ihr seid Leute ohne Nachdenken und sehr eifersüchtig. Jetzt empfindet ihr die Folgen."

Nachdem sie angezündet sind, werden sie in die Hölle geworfen, wo sie während vier Jahre brennen. Wieder andere Seelen[1]) werden gequält vom Buta Renteg, der sie fortschleudert und mit einem Schwert zerstückelt, sodaß die Eingeweide heraushängen. Der Buta Renteg sagt: „Ihr werdet diese Strafe während dreier Jahre erdulden. Nachher werdet ihr wieder geboren werden auf der Erde, aber sehr mager infolge meiner Strafen."



Fig. 4. Strafe einer Person, die sich nicht die Nägel geschnitten hat.

Die Seelen der jähzornigen Leute, die alles in ihrem Hause zerbrechen, werden gequält vom Buta Djĕrĕng, der ihren Körper zerreißt und zertrümmert. Der Buta Djĕrĕng sagt: „Ein Jahr lang werdet ihr Pein erdulden und dann wiedergeboren werden, aber ihr werdet an Aussatz leiden infolge meiner Strafen."

Schließlich kommen die Seelen vor Djogor Manik, der entscheidet, ob die Seelen gut oder schlecht sind. Surātma und sein älterer Bruder Gora Wikrama sowie Bala Utpāta umgeben ihn. Eine Seele erscheint, die nicht gequält ist.

Djogor Manik sagt mit schrecklicher Stimme: „Sage mir, weshalb du gestorben bist!" Die Seele antwortet: „Ich bin gestorben, weil meine Krankheit nicht zu heilen war." Auf die Frage, was sie während seines Lebens tat, sagt die Seele: „Meine Arbeit war stechen und töten, warum bin ich nicht gestochen?" Djogor Manik antwortet: „Du bist mutig. Trage Wasser zu den çiwaïtischen und buddhistischen Priestern und zu deiner Mutter." Die Seele antwortet: „Es gibt nichts Feuchtes hier." Djogor Manik sagt: „Große Strafen werden dich treffen. Achtzig Jahre bleibst du im Yamaniloka." Der Buta Dompol bringt ihn nach der Hölle, wo er gebraten wird (Fig. 4).

Wieder kommt eine Seele. Djogor Manik fragt: „Weshalb bist du gestorben und was war deine Arbeit, sage mir das nach Wahrheit." Die Seele antwortet: „Ich bin unschuldig getötet. Meine Arbeit war, mich täglich zu bereichern." Djogor Manik befiehlt ihm, die çiwaïtischen und buddhistischen Priester zu rufen, um zu sehen, ob diese sein Betragen gutheißen. Als sich ergibt, daß diese nichts empfangen haben, sagt Djogor Manik: „Du hast nutzlos Schätze gesammelt, ohne an Gutes oder Böses zu denken." Er wird zehn Monate durch Buta und Preta gebrannt werden. Nachdem er zwei Jahre in der Hölle gewesen ist, wird er wieder neun Jahre auf Erden leben. Surātma schreibt dies auf seinen Kopf.

Jetzt erscheint eine weibliche Seele, die keine lebende Kinder geboren hat. Djogor Manik befiehlt Surātma, sie mit einem Schwert zu durchstechen. Sie wird während 1000 Jahre eine Būtā werden, nachher als Mensch wiedergeboren werden, aber schon nach zwölf Jahren wieder sterben.

Wieder erscheint eine weibliche Seele vor Djogor Manik. Von ihm gefragt, sagt sie, daß sie auf Erden eine Hexe gewesen sei und durch ihre Zauberei 500 Menschen getötet habe. Djogor Manik sagt, sie sei von einem roten Buta besessen. Sie wird zehn Jahre Staub werden, nachher 1000 Jahre ein Erdwurm, dann 200 000 Jahre ein giftiger Pilz und schließlich wiedergeboren werden als Mensch.

1) Welche Seelen dies sind, erhellt nicht, weil das Wort anjĕtik in van der Tuuks Kawi-Bal. Wtb. fehlt.

Jetzt kommt eine männliche Seele vor Djogor Manik. Auf dessen Frage antwortet sie daß sie von dem Vater seiner Frau getötet sei. In seinem Leben war der Mann ein leidenschaftlicher Jäger. Er wird während zwei Jahre vom Buta Moha und während achtzehn Jahre vom Buta Gagăk Sona gestraft, um nachher als Tiger wiedergeboren zu werden.

Eine weibliche Seele erscheint vor Djogor Manik. Sie ist kinderlos geblieben, obgleich sie mit sechs Männern sexuellen Umgang gehabt hat. Ihre Strafe besteht darin, daß sie eine Raupe an die Brust legen und ein Jahr in der Hölle bleiben muß. Dann wird sie wiedergeboren, aber vom Buta Garare gequält werden.

Die folgende Seele ist die eines Ackerbauers, der gestorben ist infolge eines Falles in eine Schlucht. Er sagt, daß er sich auf Erden immer dem Ackerbau ergeben habe. Djogor Manik läßt ihm Gold und Silber geben, um es auf Erden unter die Priester zu verteilen. Es wird sogar für diesen frommen Ackerbauer ein großes Fest gefeiert, bei dem unter Gambang- und Gong-Begleitung die *wajang gĕḍog* und *wajang prawa* (auf Java *wajang purwa,* aus *wajang parwa* korrumpiert) aufgeführt werden, während çiwaïtische und buddhistische Priester Fragmente des Ādiparwan und des Putrūpasadji (ein Buch über Religionszeremonien[1])) rezitieren. Wenn er wieder stirbt, werden Widyādharas und Widyādharīs ihn mit Sänften abholen und zum Himmel führen.

Nach diesem erfreulichen Intermezzo erscheint die Seele einer Frau, die sich auf Erden eines abortus schuldig gemacht hat und infolgedessen gestorben ist. Ihre Strafe ist, daß sie während zehn Jahre an einem Bambus hängt, an dem eine Ratte nagt und der vom Winde geschüttelt wird. Unter diesem Bambus lodert ein großes Feuer, während große Hunde die Seele erwarten. Der Buta Wikalpa martert diese Seele.

Jetzt erscheint vor Djogor Manik eine Seele, die schmutzig gekleidet ist und fortwährend schilt. Sie erklärt, daß sie gelehrte Leute nachahmt. Deshalb wird sie während achtzig Jahre vom Buta Wira besessen.

Die Seele einer Person, die während ihres Lebens immer alle Geschenke verweigert hat, wird vom Buta Marungut so gequält, daß sie im folgenden Leben lahm ist, während der Buta Tĕrung in ihren Körper fährt.

Die Strafe der Seele eines Mannes, der mit einem Blasrohr Tiere getötet hat, ist, daß der Pakṣirādja (Vogelkönig) ihn während eines Jahres straft. Nachher wird er, nachdem er zwanzig Jahre auf Erden gelebt hat, im Kriege getötet werden. Surātma schreibt diese Strafe auf.

Die Seele eines Schweineschlächters wird von Schweinen gemartert und in ein loderndes Feuer geworfen, wo sie während zweihundert Jahre verbleibt. Ein Zimmermann wird während acht Jahre in einen Nachtvogel *(tjakur-tjakur)* verwandelt. Junge und alte Leute, die Früchte der Saguweerpalme gegessen haben, werden von Djogor Manik in die Schlammhölle geworfen, wo sie ein Jahr bleiben sollen.

Die Seelen der Leute, welche Kattun blau gefärbt haben, werden tausend Jahre als Affen im Walde leben. Die Seelen der Straßenräuber werden vom Buta Sarang gequält und von Djogor Manik an Kapokbäumen aufgehängt, und die Diebe von Eiern werden im folgenden Leben einen mit Beulen behafteten Körper haben.

Der Buta Wilis (grüner Buta) straft die Seelen der *balyan* (Zauberärzte), die die Frucht einer schwangeren Frau abgetrieben haben. Nachdem sie in die Hölle gestürzt sind, kommen die ungeborenen Kinder, um sie zu quälen. Sieben Jahre werden die Seelen der Wollüstigen in der Hölle vom schwarzen Buta gequält.

Die Seelen der Reisdiebe kehren auf die Erde zurück mit einem Körper mit verwirrten Haaren.

Die Diebe von *kapas* (Kattun) werden als Albinos wiedergeboren werden.

---

1) Dr. H. H. Juynboll, Supplement op den Cat. der Jav. en Mad. Hss. der Leidsche Universiteitsbibliotheek II, S. 270—271.

Die Seelen der alten Jungfern werden von einem alten Schwein verfolgt und mit dessen Hauern gestochen. Schließlich fallen sie in die Hölle und bleiben dort sieben Jahre.

Nach dem tiefsten Boden der Hölle werden die Seelen der Hermaphroditen geschickt, wo sie unzählbare Qualen erdulden müssen.

Die Seelen derer, die die Kosten der Leichenverbrennung scheuen, werden *kumandang* (Gespenster), die auf den Wegen heulen, während tausend Jahre. Wer von einer Verfluchung getroffen ist, geht nach dem Boden der Hölle Gomuka.

Zur Abwechslung kommt jetzt die Seele eines braven Menschen, der im Himmel von Widyādhara mit Sänften und von Widyadharī mit allerlei Musikinstrumenten erwartet wird.

Hier endet die eigentliche Beschreibung der Hölle. Im folgenden wird beschrieben, wie Bhīma die Seele seines Vaters Pāṇḍu aus der Hölle befreien will und dabei in Streit gerät mit den Tjikrabala usw.

Wenn man diese Beschreibung der Hölle und der Höllenstrafen mit Léon Féers ausführlicher Abhandlung über „L'enfer indien", zumal mit den brahmanistischen Darstellungen (Journ. Asiatique 1893, I, 112—151) vergleicht, ergeben sich die folgenden Bemerkungen:

1. Im Gegensatz zu den Hindus scheinen die Balinesen nur eine Hölle, zwar mit verschiedenen Abteilungen, zu kennen.

2. Die Strafen sowie die Arten der Verbrechen bei den Balinesen weichen vielfach von den indischen Darstellungen ab. Besonders auffallend ist, daß jedes Verbrechen von einem besonderen Buta mit einem balinesischen (d. h. malayo-polynesischen, nicht indischen) Namen gestraft wird. Diese Darstellung ist also speziell balinesisch.

Im allgemeinen scheinen mir die Abweichungen der balinesischen von den indischen Darstellungen stark genug, um die Herausgabe dieser nur in Handschriften vorkommenden Mitteilungen zu rechtfertigen. Um so mehr dürfte dies der Fall sein, als die balinesische Sprache nur sehr wenigen Sanskritisten geläufig ist.

KOLONIALE PREISAUFGABE.

Herr Eduard Woermann in Hamburg hat dem Professorenrat des Kolonialinstituts in Hamburg 6000 Mark zur Verfügung gestellt als Preis für die beste Bearbeitung der Frage:

„Durch welche praktischen Maßnahmen ist in unseren Kolonien eine Steigerung der Geburtenhäufigkeit und Herabsetzung der Kindersterblichkeit bei der eingeborenen farbigen Bevölkerung — des wirtschaftlich wertvollsten Aktivums unserer Kolonien — zu erreichen?"

In der Arbeit sollen außer den medizinischen auch die religiösen, ethnographischen und wirtschaftlichen Verhältnisse untersucht und dargelegt werden, die von Einfluß auf die Geburtenzahl und Säuglingssterblichkeit bei den Eingeborenen unserer Kolonien sind, ferner sollen praktische Vorschläge zur Steigerung der Geburtenhäufigkeit und Herabsetzung der Kindersterblichkeit bei der eingeborenen farbigen Bevölkerung gemacht werden. Die Untersuchung braucht nicht auf alle Schutzgebiete ausgedehnt zu werden, es werden auch Arbeiten, die sich auf ein Schutzgebiet beschränken, zum Wettbewerb zugelassen.

Die Bewerbungsschriften müssen in deutscher Sprache möglichst mit der Maschine einseitig geschrieben und ohne Namen, jedoch auf der ersten Seite mit einem Kennwort oder Motto versehen, in einem versiegelten weißen Umschlag (innerhalb der Postverpackung) eingeschlossen sein und bis spätestens zum 31. Dezember 1914 einschließlich zur Post geliefert werden unter der Adresse:

PROFESSORENRAT DES KOLONIALINSTITUTS, HAMBURG (PREISAUFGABE)

Außer der Abhandlung muß der innere Umschlag den vollen Namen und die genaue Adresse des Autors enthalten in einem besonderen versiegelten Kuvert, das außen das Kennwort oder Motto trägt.

Der Preis kann auch geteilt werden. Die Entscheidung wird bis zum 1. Oktober 1915 in der Deutschen Kolonialzeitung bekannt gegeben. Die preisgekrönte Schrift geht in das Eigentum des Hamburgischen Kolonialinstituts über, auch hat das Institut das Recht, die übrigen Arbeiten ganz oder im Auszug oder teilweise zu veröffentlichen.

DER PROFESSORENRAT DES HAMBURGISCHEN KOLONIALINSTITUTS
FRANKE, Vorsitzender.

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND IV HEFT 3



LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1913

DAS BAESSLER-ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE

erscheint in zwanglosen Heften, von denen 6 einen Band von ca. 36 Druckbogen zum Preise von 20 Mark bilden. Einzeln sind die Hefte zu einem je nach dem Umfang bemessenen, etwas erhöhten Preise käuflich.

Das Baessler-Archiv ist bestimmt für Arbeiten aus allen Gebieten der Völkerkunde mit Ausnahme der reinen Linguistik und physischen Anthropologie. Seine Hauptaufgabe ist die wissenschaftliche Beschreibung und Verwertung des in den deutschen Museen aufgespeicherten Materials nach seiner kulturgeschichtlichen und technologischen Bedeutung, doch werden auch soziologische, mythologische, kunst- und religionsgeschichtliche Themata berücksichtigt, soweit sie zur Erklärung von Museumssammlungen beizutragen geeignet sind. Dementsprechend ist eine reichliche Ausstattung mit Abbildungen vorgesehen.

Das Honorar beträgt 80 Mk. für den Bogen von 8 Seiten; außerdem erhalten die Mitarbeiter 50 Sonderabzüge.

Redaktionelle Sendungen, Zuschriften und Anfragen sind zu richten an den Redakteur
Dr. P. EHRENREICH, BERLIN W. 30, LUITPOLDSTRASSE 41 III.

Für umfangreichere wichtige Arbeiten werden nach Bedarf

BEIHEFTE

ausgegeben, die besonderen Vereinbarungen unterliegen, und den Abonnenten zu einem Vorzugspreise geliefert werden.

I. BEIHEFT:
SPRICHWÖRTER UND LIEDER AUS DER GEGEND VON TURFAN
Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste von
ALBERT VON LE COQ
Mit 1 Tafel. [100 S.] 1911. Geheftet M. 9.—, für Abonnenten M. 6.75

II. BEIHEFT:
DIE WAGOGO
Ethnograph. Skizze eines ostafrik. Bantustammes
von HEINRICH CLAUS
Stabsarzt im Infanterie-Regiment Nr. 48, früher i. d. Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika.
Mit 103 Abbild. [IV u. 72 S.] 1911. Geh. M. 8.—, für Abonnenten M. 6.—

III. BEIHEFT:
DIE GOLDGEWICHTE VON ASANTE (WESTAFRIKA)
Eine ethnologische Studie von
RUDOLF ZELLER
Mit 21 Tafeln. [IV u. 77 S.] 1912. Geh. M. 12.—, für Abonnenten M. 9.—

IV. BEIHEFT:
MITTEILUNGEN ÜBER DIE BESIEDELUNG DES KILIMANDSCHARO DURCH DIE DSCHAGGA UND DEREN GESCHICHTE
VON JOH. SCHANZ
[IV u. 56 S.] 1912. Geh. M. 8.—, für Abonn. M. 6.—

V. BEIHEFT:
ORIGINAL ODŽIBWE-TEXTS
With English Translation, Notes and Vocabulary collected and published by
J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG
Conservator at the State Museum of Ethnography, Leiden.

BEITRÄGE ZUR VOLKSBESCHREIBUNG DER HEHE.

VON

DR. OTTO DEMPWOLFF,

OBERSTABSARZT A. D. DER KAISERLICHEN SCHUTZTRUPPEN.

EINLEITUNG.

Die Hehe – in amtlicher Schreibung „Wahehe“ – sind ein Volksstamm von etwa 35 000 Köpfen im Inneren von Deutsch-Ostafrika im Bezirk Iringa.

Unter ihnen habe ich während einer fast einjährigen dienstlichen Tätigkeit in den Jahren 1906 und 1907 das vorliegende Material, das zum größten Teil aus Texten in der Hehesprache besteht, gesammelt. In derselben Zeit war der damalige Stationschef, Herr Major Nigmann, mit der Ausarbeitung seines Buches „Die Wahehe. Ihre Geschichte, Kult-, Rechts-, Kriegs- und Jagdgebräuche“ (erschienen bei Mittler u. Sohn, Berlin 1908) beschäftigt, und der damalige Stationsarzt, Herr Stabsarzt Weck, ebenso mit der Erforschung der Heilkunde und Heilkunst dieses Volkes, worüber er einen Aufsatz in dem Deutschen Kolonialblatt 1908, S. 1048 ff. veröffentlicht hat. In einer gewissen Arbeitsteilung wollte ich versuchen, durch Aufzeichnung von Märchen und Liedern in die Folklore der Hehe einzudringen. Hierbei stieß ich anfangs auf die Schwierigkeit, brauchbare Gewährsleute zu finden, die nicht nur erzählen und vorsingen, sondern auch diktieren konnten. Andererseits brachte meine Berufsarbeit es mit sich, daß ich mich mit anderen Seiten des Volkstums abgeben und namentlich auf die sozialpolitischen Verhältnisse eingehen mußte, aber auch hierbei kam ich nur langsam vorwärts, solange ich allein arbeitete. Erst als ich gegen das Ende meiner Anwesenheit im Lande durch das freundliche Entgegenkommen des Pater Superior der katholischen Mission O. S. B. in Tosamaganga, Herrn Severin Hofbauer, die Unterstützung durch seine schreibkundigen Zöglinge erhielt, gelang es mir, brauchbares Material zu beschaffen. Diese zeichneten für mich in ihrer Muttersprache eine Reihe von Märchen und Liedern auf, und gaben dazu mündlich in Suaheli mannigfache Erläuterungen. Nun beschränkte ich mich nicht mehr auf diese Gebiete, sondern veranlaßte sie, auch über andere, ihnen vertraute Themen selbständig aus dem Gedächtnis oder nach den Mitteilungen älterer, schreibensunkundiger Landsleute kleine Aufsätze niederzuschreiben. Meine Versetzung zur Küste im August 1907 machte dieser Sammeltätigkeit ein Ende, so daß ich nur „Beiträge“, keine erschöpfende „Volksbeschreibung“ bieten kann. Auch sind diese Texte zum Teil nur Bruchstücke, zu einem anderen Teil Varianten, und die deutsche Wiedergabe oder die Aufklärung der Bedeutung ist, zumal bei Liedern, nicht immer völlig gelungen. Doch bin ich der Meinung, daß solche Varianten nicht überflüssige Wiederholungen sind, sondern Unterlagen für kritische Prüfung bieten, und daß Bruchstücke und lückenhafte Übersetzungen in Volksbeschreibungen anderer Stämme ihre Ergänzung und Erklärung finden, oft auch als Anknüpfungsmittel für weitere Forschungen dienen können.

Bei der Schreibung der Hehesprache bediene ich mich nur eines Buchstaben, der dem deutschen Alphabet fehlt: *ṅ* für den velaren Nasal, den wir „ng“ in „eng“ „singen“ schreiben. Über die Aussprache der anderen Buchstaben ist hier nur zu bemerken, daß *s* den stimmlosen, *z* den stimmhaften Zischlaut („scharfes“ und „weiches“ *s*) wiedergibt, und daß *w* und *y* die unsilbischen Halbvokale, etwa wie im Englischen, bedeuten.

Für die Verdeutschung der Texte habe ich eine freie Wiedergabe im allgemeinen der ganz wort- und satzgetreuen Übersetzung vorgezogen, zuweilen die wörtliche Übersetzung in runden Klammern beigefügt oder aber erklärende Zusätze in eckige Klammern gesetzt, ebenso durch ein [?] Zweifel an der Richtigkeit des deutschen Ausdrucks gekennzeichnet.

Sowohl bei der Übersetzung als auch bei der Erklärung vieler dunkler Textstellen hat mich Herr P. Severin Hofbauer mündlich und brieflich mit großer Freundlichkeit unterstützt; ich statte ihm für seine mannigfache Hilfe bei dieser Arbeit hiermit auch öffentlich meinen aufrichtigen Dank ab.

Auf die ziemlich zerstreute Literatur über die Hehe[1]) gehe ich nur in gelegentlichen Hinweisen ein, hebe hier aber den die Hehe behandelnden Abschnitt des Werkes von Fülleborn „Das deutsche Njassa-Ruwuma Gebiet“ (Berlin 1906) hervor, in dem die gesamten bis dahin erschienenen Veröffentlichungen verarbeitet sind. Ebenso habe ich mich darauf beschränkt, völkerkundliche Parallelen nur an wenigen Stellen anzumerken, wo sie zum Verständnis der Texte nützlich erscheinen.

Dagegen habe ich sprachwissenschaftlich das vorliegende Material in einem Aufsatz „Das Verbum im Hehe“ (Zeitschrift für Kolonialsprachen II, S. 83 ff. – Berlin 1911/12) verwertet.

Hamburg, im April 1912.

1) Ein ausgiebiger Literaturnachweis findet sich in der Doktordissertation von Ernst Battré: „Die Entwicklung und der Stand der geographischen Forschung über Uhéhe in Deutsch-Ostafrika“. Bei Dr. Hermann Bayer & Söhnen, Langensalza, o. J. (1912).

INHALTSVERZEICHNIS.

I. MATERIELLE KULTUR.

In der Annahme, daß über die materielle Kultur der Hehe bereits reichliches Material, besonders in den Sammlungen der Museen, vorliegt, habe ich diesem Gebiet den geringsten Teil meiner Aufmerksamkeit und Zeit gewidmet. Ich bringe daher nur einige Aufzeichnungen über Beschaffung von Nahrungsmitteln, über Hausbau und über Eisentechnik, endlich über Arbeitstrennung der Geschlechter.

a) ERNÄHRUNG.

Die Hehe sind Hackbauer und Viehhalter, daneben dient Sammeltätigkeit, Jagd und Fischfang zur Beschaffung von Nahrungsmitteln.[1])

Die Feldbestellung geschieht auf zweierlei Art: überall auf Regenfall hin und in dazu geeigneten Tälern auch in der Trockenzeit durch künstliche Ent- und Bewässerung. In der Landschaft Mbigili, südlich von Rugaro, am Fuß des Nyamulenge-Gebirges, sah ich im Oktober 1906 eine Fläche von über 1 km Länge und über 200 m Breite auf diese Weise unter Kultur genommen; kleinere Gärten waren in den Bachtälern des Utshungwegebirges damals häufig vorhanden.

Eine unvollkommene Düngung wurde an manchen Gehöften dadurch geübt, daß der trockene Rindermist auf nahe gelegene Felder getragen und dort größtenteils verbrannt wurde.

Gebaut wurden neben den gewöhnlichen Hirsearten und Bataten überall Mais, der angeblich erst seit etwa 30 Jahren eingeführt war, in einzelnen Landschaften Kartoffeln, die erst durch die Europäer bekannt geworden sind, und im Utshungwegebirge Bergreis; daneben Hülsenfrüchte, Kürbisarten, Tabak und Hanf.

Die Hehe sind mehr Viehhalter als Viehzüchter und haben in ihrer politischen Blütezeit sich das Vieh am liebsten durch Kriegs- d. h. Raubzüge beschafft. Sie halten Rinder, Schafe, Ziegen, vereinzelt Esel und überall Hunde, die auch verzehrt werden.

Über Hackbau und Viehhaltung erhielt ich folgende Schilderung, bei der der Gewährsmann in einer temperamentvollen Art, die für derartige Äußerungen von Eingeborenen charakteristisch ist, abwechselnd von anderen erzählt, von sich selbst spricht und die Form der Anrede gebraucht.

FELDBESTELLUNG UND VIEHHALTUNG.

Text 1. Diktat des Hehe Sale, etwa 20jährig, Iringa, 26. 4. 07.

vakakala neke valime. pevalimite vivyala, pevavyalite, gimela neke vakwamile iṅwale. neke pegametsile gave makomi neke vakatile neke vagaleke tandi, neke pegatuṅwine vidakula. pegakasile, vibeta mumugunda.

Man rodet aus, um dann ackern zu können. Wenn man geackert hat, sät man, wenn man gesät hat, keimt es, und man muß die Rebhühner verscheuchen. Wenn es dann soweit gewachsen ist, daß es seine Höhe erreicht hat, dann muß man jäten und es eine Weile sich selbst überlassen. Wenn es dann reif geworden ist, so ißt man davon. Wenn es welk geworden ist, so wannt[2]) man es auf dem Felde.

1) Eine klare Darlegung der Naturalwirtschaft der Hehe findet sich bei P. Fuchs „Wirtschaftliche Eisenbahn-Erkundungen im mittleren und nördlichen Deutsch-Ostafrika", Beiheft zum „Tropenpflanzer" IX, Nr. 8. Berlin 1907. S. 124 ff.; besonders S. 137–140, aus der Feder von Hauter.

2) Die reifen Hirserispen werden abgeschnitten und in einen Holzmörser getan, durch Stampfen wird die Spreu gelockert; der Inhalt des Mörsers wird in eine Holzmulde oder auf eine flache runde geflochtene Schale „Feiwanne" geschüttet und durch Schwenken im Winde „gewannt", d. h. die Körner werden von der wegfliegenden Spreu gereinigt.

fyagila uluswali, senga tsilaluke, tsikasomole, tsipiluke; pamunyi wutsukame. Fege den Mist aus, die Rinder sollen ins Freie, sie sollen weiden, sie sollen zurückkehren; mittags sollst du sie melken.

neke alalule neke tsivuye. Dann soll er sie austreiben und heimbringen.

leta lulenga, ñalave ñamage. leta kitele, kimemile, wangofyage. litsiva lilonga litike. kemelage imbwa tsutse tsinywe. Bring Wasser, ich will [die Euter] waschen und melken. Bring einen Eimer, dieser ist voll, beeile Dich. Die Milch ist übergelaufen. Rufe die Hunde, sie sollen kommen und [die Milch] auflecken.

wopolile igase ikyavila neke wongelage tsivili swe. neke ulekage itsivili yonge ingwada. Binde das Kalb los, daß es zum zweitenmal den Rest aussauge. Laß auch das große Kalb noch einmal saugen.

nekubite ukavike kwisoli. Dann geh hin und schütte Streu.

ndilalula, tsibita tsikalye. wakwamilila kwiya? Ich treibe sie hinaus, sie gehen fort, um zu fressen. Wo willst Du sie hüten?

nekage tsikwiguta. Alsdann sättigen sie sich.

uvitsaga uluswali, neke ulalule ingwada tsidakule. Häufe den Mist auf, dann treibe die Kälber auf die Weide.

ulimage na fingamba, imidela usukage kwa yuvo. Bestelle den Acker mit Bataten; Setzlinge erbitte von Deiner Mutter.

Die Sammeltätigkeit spielt in der trockenen Jahreszeit, besonders nach Mißernten, eine nicht unbedeutende Rolle und erstreckt sich auf alle genießbaren wilden Früchte und auch auf allerlei Blätter und Kräuter, die als Gemüse verwertet werden.

Über die Ausübung der Jagd bringt Nigmann a. a. O. S. 108 ff. ausführliche Angaben. Die Mitteilungen, die ich über Elefantenjagd erhalten habe, beziehen sich fast ganz auf die dabei üblichen religiösen Gebräuche und folgen daher erst im Abschnitt X, Text 73.

An dieser Stelle füge ich eine Schilderung der verschiedenen Arten des Fischfangs ein. Auch in diesem Text wird mehrfach von Zaubermitteln gesprochen. Dies mag schon hier darauf hindeuten, daß das ganze wirtschaftliche Leben der Hehe von derartigen religiösen Vorstellungen und Handlungen durchsetzt ist, so daß sie auch da zu vermuten sind, wo die Gewährsleute nichts darüber erwähnen, wie dies im ersten Text der Fall ist. Es ist nach meinen Erfahrungen lange nicht so sehr die Scheu, sich dem Europäer zu offenbaren, welche die Eingeborenen zum Schweigen darüber veranlaßt, als wie die Annahme, daß es ganz selbstverständlich sei, in allen, auch den alltäglichen Lebenslagen die übersinnlichen Mächte zu berücksichtigen.

FISCHFANG.

Text 2. Aufzeichnung des Hehe Stanislaus, etwa 20 jährig, Zögling der katholischen Mission O. S. B.; Tosamaganga, 10. 7. 07.

avanu pevilova somba, vakwinula ikilonge na ugali wa kulovela. peilova ilemwa, ibita pilovoko pangi, peivona alofile yimwi, ivila baho kangi. Zum Fischfang nimmt man eine Angel und Brei zum Ködern. Wenn jemand beim Fischen Mißerfolg hat, so sucht er einen anderen Angelplatz auf, wenn er aber merkt, daß er etwas fängt, so fährt er an dem Platze weiter fort.

vanu avamwinga valovela uvambi; ikapa uvambi wolofu, neke palovage uvambi ilopolela. isomba initu tsetsa tsikuvenda uvambi. Einige Leute wenden Gewürm als Köder an; man sammelt viele Regenwürmer und streut beim Fischen die Würmer aus. Die Schwarzfische sind es, welche kommen und den Würmern nachstellen.

avamwinga vilova pakilo. peivona ilova hilo pamunyi, ilova tudodo hela, Andere fischen des Nachts. Wenn sie merken, daß sie am Tage viele, aber nur kleine Fische fangen, so

avamwinga vitava imiṅongo. neke peatafile ikwavikitsa umugoda muṅongo. peavikitse peabite, abite avike mululenga akwihaga pelwikimbila ululenga. pamilao pakukya alave ivona tsingye tsolofu, ihumikitsa pamutanana.

flechten sie Reusen. Dann, wenn man sie geflochten hat, legt man ein Zaubermittel in die Reusen. Wenn man damit fertig ist, geht man ins Wasser und wählt dort eine Stelle, wo das Wasser strömt. In der Frühe, bei Morgengrauen sieht man nach, ob viele hineingegangen sind und schüttet sie auf das Ufer.

vone akali ategwe kihaṅa, isopa. peihela ikihaṅa, isoneka mulugoda paitega ivuyapitsa hilo. kumbele peivona sitsigwila, ihetsa neke akatege kungi.

Falls man einen Korb mitgenommen hat, so legt man sie hinein. Wenn man keinen Korb hat, so putzt man sie an der Fangstelle rein und hängt sie an einem Stock über die Schulter. Wenn man später merkt, daß sie nicht mehr hineinfallen, so nimmt man die Reuse weg und stellt sie anderwärts auf.

na avanu avilova na ifilonge, avamwinga vilovela mugoda. idakula umugoda neke pafunyile mukilonge, ugumwi ifunyila mululenga. wone vakali vavili, umunyamugoda itala mukutsambika ikilonge, umuyagwe atane mukulova. peatatsile umunyamugoda mukulova, umuyagwe ivuya, vasalofili, umwene ivuya natso. pevahele sivagisili migoda mbevali apo vilova.

Und einige von den Leuten, die mit Angeln fischen, ködern mit Zaubermitteln. Man kaut das Mittel und spuckt es teils auf die Angel, teils in das Wasser. Falls ihrer zwei da sind, so beeilt sich der Besitzer des Zaubermittels, die Angel auszuwerfen, damit sein Gefährte am Fischen verhindert werde. Denn wenn der Besitzer des Zaubermittels zuerst zum Fischen kommt, so muß sein Gefährte heimkehren, ohne etwas gefangen zu haben, er selbst kehrt mit der Beute heim. Wenn die, welche die Zaubermittel nicht kennen, alle fort sind, dann fischen jene.

pevilova limugunga itegula nyama ya kulovela. na kutambula kutigila limugunga mwiko, vitigila „litekemwa“, avamwinga vitigila „nzoka inyama nelefu.“

Wenn man Aale fischt, gebraucht man Fleisch als Köder. Dabei darf man nicht das Wort „Aal“ aussprechen, sondern man spricht von dem „Beutestück“ [?] oder von dem „genießbaren Schlangenfleisch“.

avanu vamwinga vilova na mavoko; vasopa umulangali, tsigale. pevibata hilo, petsigalite isomba. neke vanu pevibatage, vibata nzolofu hilo na fihaṅa fimeme.

Manche Leute fischen mit den Händen; sie streuen Euphorbien in das Wasser, so daß [die Fische] sich berauschen. So fangen sie viel, wenn die Fische betäubt sind. Auf diese Weise fängt man viel Fische, ganze Körbe voll.

avamwinga vadinda ululenga, pevilova na uvambi, visulika. neke pevatsambike mululenga, tsikwibatika apamwi tsidatu apamwi tsikwibatika nzolofu. pevilova somba vagihile ukulova pelisota litsuva.

Andere sperren einen Flußlauf ab, wenn sie mit Würmern fischen, und hetzen die Fische hinein. Wenn dann die Fische in den abgesperrten Flußlauf hineingetaucht sind, so fangen sich oftmals drei, zuweilen viele. Bei dieser Art Fischfang beginnt [?] man zu fischen, wenn die Sonne untergeht.

vabena vilova na ṅwaligo; na vilovela na misongo, ululenga pelufupi, ibita akihomanza. pevahomite ivona gwihogoleka, igondama akwibata mavoko gavili.

Die Bena fischen mit Netzen; auch fischen sie mit Holzspeeren, wo das Gewässer seicht ist, da geht man hin und sticht hinein. Wenn man getroffen hat und merkt, daß der Speer festsitzt, so bückt man sich und greift mit beiden Händen zu.

somba vivona nono hilo, pevavike tsikale neke pateleka.

Fische hält man für besonders schmackhaft, wenn man sie zum Dörren hingelegt oder wenn man sie gekocht hat.

Über die Zubereitung der Nahrung habe ich keine Aufzeichnungen gemacht. Es liegt nur ein kurzer Text vor über

FEUERBEREITUNG.

Text 3. Diktat des Hehe Sale; Iringa, 30. 5. 07.

wuyapage ikińinalyo na ulupegeho.	Richte ein Kerbholz und ein Bohrholz her.
tupegehela mwoto lusasa, ikińinalyo mutono.	Wir bohren Feuer mit Sasaholz[1]), das Kerbholz ist vom Tonostrauch.[1])
saka na lisoli na lilobela lyumwenda, pwitulitsage.	Suche auch trocknes Gras und Fetzen von einem Kleide und blase an.

Es handelt sich um die Methode des einfachen Feuerbohrens, bei der ein eingekerbtes weiches Holz als Unterlage dient, in dessen Kerbe ein Stab aus hartem Holz zwischen den flachen Händen gequirlt wird, bis jenes glüht, worauf dann trocknes Gras u. dgl. als Zunder gelegt, und die auf ihn übergehende Glut zur Flamme angeblasen wird; vgl. Weule, „Leitfaden der Völkerkunde". Leipzig und Wien 1912, S. 114–118.

b) UNTERKUNFT.

Die Hehe wohnen in sog. Temben, die oft – vgl. v. Luschans Ausführungen in dem Buch von v. Werther „Die mittleren Hochländer des nördlichen Deutsch-Ostafrika". Berlin 1898, S. 345—349; Stuhlmann, „Handwerk u. Industrie in Ostafrika". Hamburg 1910, S. 10 ff. – beschrieben sind. Ihre Siedelungsform ist meist das Einzelgehöft; zusammenhängende Dörfer, dann mit winkliger, nicht runder Anordnung der Straßenzeilen, sind selten.

Das Modell einer solchen Tembe, hergestellt von dem Hehe Leo, etwa 30 jährig, Zögling und Handwerksgehilfe der katholischen Mission in Tosamaganga, habe ich dem Berliner Völkermuseum eingesandt. Teils zu diesem Modell, teils bei Beobachtungen an Hausbauten habe ich folgende Aufzeichnungen gemacht.

Nach Wahl des Hausplatzes und Ebenung des Bodens wird zuerst der Grundriß abgemessen *kugelelela lutu,* durch Spreizschritte *na magulu,* und zwar drei Spreizen für die Querwände, eine für die Tür. Vgl. Abschnitt VI b.

Dann folgt das Ausheben des Bodens *kuyava lutu,* das Eingraben der Pfosten *kuyavila fipanda,* das Auflegen der Längsbalken in die Gabeln der Pfosten *kwangikila migamba,* das Ausfüllen der Längs- und Querwände mit dünnen Baumstämmen *kusivilila ńanzi na fitutsi,* das Verbinden der letzteren durch eine Querleiste *lusito* aus Bast *milegehi,* das Auflegen der Dachsparren *kwangika nzangiko,* das Decken des Daches mit Stroh *kutima lisoli,* das Aufschütten von Erde auf das Dach *kusila luhanga,* das Bewerfen der Wände mit Lehm *kumata lilongo* und endlich das Abputzen dieses Bewurfes *kuhila na lilongo.*

Der Grundriß wird stets rechtwinklig durch Augenmaß angelegt, an der vorderen und meist auch an der hinteren Längswand *lukanzi* (Plural *ńanzi*) befindet sich ein Eingang *mulyango,* der durch eine Tür *lwitsi* aus Rohrgeflecht derart verschlossen werden kann, daß ein Querriegel *likońgo* mittels Schlaufen *lutsitsi* an die im Innern des Hauses freistehenden Pfosten *fikuvikuvi* angebunden wird. Ein 80 × 40 cm im Rechteck großer, durch einen Stein verschließbarer Ausgang *kilyango* an der Hinterfront oder in der Querwand *kitutsi* dient nur zum Austreten der Wöchnerin, s. Text 23. Ab und zu sind Gucklöcher *inańana* in den Wänden offen gelassen. Innenwände, quer und längs, mit Durchgang *lugolola* und ohne solchen *ludenyo* teilen einzelne Räume *kibupa* ab. Häufig sind rechtwinklig angebaute Seitenflügel *mihago,* die mitunter doppelt, also hufeisenförmig, angelegt und selten noch durch einen Parallelbau zum Hauptgebäude so abgeschlossen werden, daß ein rechtwinkliger Hof entsteht.

Außerhalb des Hauses stehen große zylindrische Vorratskörbe *isagasa* auf Fußgestellen *isanza* mit Spitzdach *kipagalo* und ein Trockenrost *ikimba.*

Das Baumaterial besteht aus Stämmen der Bäume *makwe, mipinati, mipogolo,* aus Zweigen

1) Botanisch mir unbekannt.

von *mideti, mikolema* und aus Bast von *mikwe;* Material zu botanischer Bestimmung habe ich leider zu beschaffen versäumt.

An Hausgerät findet sich gewöhnlich vor: Bettstatt *uhago,* Schemel *kigoda,* Herdsteine *mafiga,* untere und obere Mahlsteine (Läufer) *lwala* und *nyalulilo,* sowie Schärfsteine *nununilo,* Töpfe *kiteleko, kifugulilo,* Milcheimer *kitele,* Körbe *kihaña,* Schüsseln *luhelo,* Kalebassen *kihela,* Mörser *ituli* mit Stampfer *twangilo,* Besen *fyagilo,* Vorratskorb *kisande.*

HAUSBAU.

Text 4. Diktat des Hehe Sale; Iringa, 25. 4. 07.

hagulage apanofu pa kutsenga kai, apaguñumafu, pogola kutsenga apanyalufwadati. tsengage panofu, wivuyapage, pogola kuva ndauli nyumba ya kasesa; ndilave anangifu.

nzengage ikavanofu. ngavanzile ifyalubali. sambi mbite ngadumule ifyalubali neke na amagoda neke sivilile. neke ndumule nzangiko. neke mbite ngadumule ifyamugati. neke mbite ngadumule lupumoni. neke pesivilile ifyamugati, neke nzangikile inzangiko. sigutala umumata nda, mataga peyenzangike inzangiko neke pembite kwilile lupumoni. neke penime lisoli, neke pemate, neke penzutsile, pope twingila.

sambulage yimene, vatse vavunge imangala. apopena na ugimbi munyweletsage wolofu, peviguta avanu, wukemelige.

Wähle zum Hausbau einen schönen Platz auf erhöhter Stelle, vermeide an einem feuchten Platz zu bauen. Baue an einer schönen Stelle und richte sie gut her, daß es nicht so wird wie das Haus des Kassessa[1]); ich habe gesehen, daß es schlecht ist.

Ich will bauen, daß es gut gerät. Ich habe mit den Eckpfosten begonnen. Zuvor bin ich hingegangen und habe für die Eckpfosten die Stämme gefällt, dann habe ich die Zwischenräume mit Hölzern ausgefüllt. Dann habe ich die Dachsparren geschnitten. Dann bin ich hingegangen und habe die Mittelpfosten gefällt. Dann bin ich hingegangen und habe Stroh zum Dach geschnitten. Dann, nachdem ich die Mittelpfosten errichtet hatte, habe ich die Dachsparren aufgelegt. Ich bewerfe nicht sofort mit Lehm, ich bewerfe erst, wenn ich die Sparren gelegt habe und wenn ich auf das Dach klettern kann. Wenn ich dann das Stroh aufs Dach gebreitet und die Wände mit Lehm beworfen und [mit allem zustande] gekommen bin, dann erst ziehen wir ein.

Ich werde eine Ziege schlachten, damit die Leute kommen und den Schellenreigen tanzen. Dann ist es in Ordnung, und ihr sollt viel Bier trinken, bis die Leute satt sind, die du gerufen hast.

c) EISENTECHNIK UND SCHMIEDEHANDWERK.

EISENGEWINNUNG.

Text 5. Aufzeichnung des Hehe Norbert Mufano, etwa 22 jährig, seit 1897 Zögling und jetzt Hilfslehrer der katholischen Mission O. S. B., nach Angaben des Hehe Mufuambo, etwa 50 jährig; Irole bei Rugaro, 18. 7. 07.

vahehe mbevali vaponzi vilonga: nguluvi yavigise kuponda. na vanu va idaha vapondige ndahihi. na dade wa uyu mufwambo apondige ndahihi, na kukwe ali muponzi, na dade wa kukwe ali muponzi, sungwe kilamuko kyavo vaponzi mbevali. sivautseli vanu va idaha, vagitige ndauli pakuponda.

Alle Heheschmiede sagen: Gott sei es, der sie schmieden gelehrt habe. Und die früheren Geschlechter haben ebenso geschmiedet, wie jetzt. Auch der Vater von diesem Mufuambo hat ebenso geschmiedet, und sein Großvater war ein Schmied, und sein Urgroßvater war ein Schmied, bis hinauf zu ihrem Ursprung waren sie alle Schmiede. Sie haben es von keinen anderen Leuten früherer Zeiten erlernt, und sie haben es immer auf gleiche Art beim Schmieden gemacht.

1) Die Ruine dieses verunglückten Hauses wurde mir am 17. 7. 07 am Wege von Iringa nach Irole gezeigt.

vaponzi si volofu vipitula muhanga guve kyuma nda. vangi vautsele kuponda kyuma hela, muhanga sivagutseli.

Nicht viele Schmiede wandeln Erz in Eisen um. Einige verstehen nur Eisen zu schmieden, Erz [zu verarbeiten] verstehen sie nicht.

mufwambo muhanga itsolaga kumbigili. muhanga pevitsola muhanga, vitola mbandi tsa mubiki mutamba.

Mufuambo holt das Erz aus Mbigili. Wenn man das Erz holt, so benutzt man Rindenstücke vom Tambabaum [als Schaufeln].

vinegela luhanga pamwi na lulenga, vitotsa pa mutanana, lulenga lukwinula luhanga mbeluli na muhanga gukwikala panyi, kwakuva mutsito, luhanga lwibita pamwi na lulenga.

Man schöpft den Flußsand zusammen mit dem Wasser und schüttet ihn ans Ufer. Das Wasser wäscht den ganzen Sand fort, und das Erz bleibt auf dem Boden liegen, weil es schwer ist; der Sand läuft zusammen mit dem Wasser ab.

vakutsa vileta pa luvanda lwa kutelekela muhanga. luvanda lwa kupondela lungi, lwa kunyanyila muhanga luvanda lungi.

Dann kommt man und trägt das Erz zur Werkstatt. Die Werkstätte zum Schmieden ist eine andere, als die Werkstätte zum Schmelzen des Erzes.

peviteleka muhanga vidumula makala, mibiki ya mikelala. pevasitsile kunyanya makala, vitola lilongo lya mukigulu, vikanda, vileta pakikotso, vivumba mukikotso, vivelengà livulunge, vivika pakikotso, vivumba ndauli kitsilo kikomi hilo. na litsilo lila sivinyanya nda, vivika lidodi ndahihi. na mambo vikimilila mukikotso, mubiki musekele na mutabagila na mutokoli, mibiki gidatu na mambo tsidatu. na litsilo lila vitumbula mulubali neke pevavike mifuva mwevatumbwe.

Um nun das Erz zu schmelzen, fällt man Kelalabäume zur Holzkohle. Wenn sie die Holzkohle fertig gebrannt haben, holen sie Lehm von einem Termitenhügel[1]), kneten ihn, bringen ihn zur Feuerstelle, formen ihn auf der Feuerstelle, sie feuchten den Tonballen an, legen ihn auf der Feuerstelle hin und formen ihn wie einen sehr großen Krug. Und dieses große Tongefäß brennen sie nicht, sie errichten es aus Lehm, frisch, wie er ist. Auch errichten sie Stützen an den Ecken des Ofens, je einen Stamm vom Sekele, vom Tabagila und vom Tokoliholz, drei Stützen und drei Holzarten. Und diesen Hochofen durchbohren sie an den Ecken, um die Blasebälge in die Löcher stecken zu können.

mifuva pevanu volofu giva gimutanda, na vanu vanyakufuguta viva makyumi gavili, eneuli ikyumi na munana, eneuli makyumi gadatu.

An Blasebälgen sind sechs da, falls genügend Leute vorhanden sind. Denn an Bläsern sind zwanzig oder achtzehn oder dreißig da.

na pevisaka kufuguta muhanga, vitola ṅolo nitu ya kutambikila na litsiva na vuse.

Und wenn sie das Erz mit den Blasebälgen bearbeiten wollen, nehmen sie ein schwarzes Schaf und Milch und Mehl und opfern diese Dinge.

neke vatole mugoda vageleke mwikala, lingi vageleke vafunike pakyanya. visopa mugoda, neke valeta makala vasope panyi na vitsola muhanga mudodo mudodo visopeletsa. na mugoda gwa kyuma litava „nzoka", gugo gwipitula muhanga guve kyuma. na muhanga pesivasopiti mugoda, kyuma sikihumanda, luva luhanga hela.

Und sie nehmen ein Zaubermittel und legen es in die Kohlen hinein, ein anderes legen sie oben hinauf. Sie schütten das Zaubermittel hinein, dann holen sie die Kohlen und schütten sie hinein, dann bringen sie das Erz und schütten es in kleinen Mengen hinzu. Und der Name des Eisenzaubermittels ist „Schlange", dieses wandelt das Erz in Eisen um. Und wenn man das Zaubermittel nicht hineinschüttet, so kommt das Erz nicht als Eisen heraus, es wird nur zu taubem Gestein.

---

1) Daß sich der Lehm von Termitenhügeln, zu Bauwerken verwandt, als besonders widerstandsfähig gegen Witterungseinflüsse erweist, ist auch von Europäern erprobt.

pevivanga kufuguta muhanga, vivuyapa finu fya kufugutila mbefili. neke vavange kufuguta pakilo hilo; pevifuguta pamunyi, vilonga kyuma sikihumanda, kwakuva kiwelu muno. vanu vifuguta sungwe kukye. vakwimba pevifuguta muhanga, peviponda sivakwimba nda.

Wenn sie das Erz zu blasen beginnen, bereiten sie alles zum Blasen vor. Und zwar dürfen sie nur in dunkler Nacht zu blasen anfangen; wenn sie am Tage blasen, so kommt, wie sie sagen, kein Eisen heraus, weil es zu hell geworden ist. Die Leute blasen bis zum Tagesgrauen. Man singt beim Blasen des Erzes[1]), beim Schmieden singt man nicht.

muhanga gula pekihuma kyuma, lwipya hilo, vivona nda lulenga. neke pevavulage kitsilo, kisigale kyuma, neke pevakwangule mahoma vatage.

Wenn dieses Erz als Eisen herauskommt, ist es glühend heiß und sieht aus wie Wasser. Auch wenn sie den Ofen abbrechen, bleibt Eisen zurück; das klauben sie aus und werfen die Schlacken weg.

pevasitsile kupitula muhanga guve kyuma, neke pevaponda, migoha na magimilo, vega, nyengo, mbefili finu fya vahehe fihuma mumuhanga fyuma mbefili fya uhehe.

Wenn die Umwandlung des Erzes zu Eisen fertig ist, dann, wenn man schmiedet, so entstehen die Speere und Hacken, Beile, Haumesser, kurz alle eisernen Gebrauchsgegenstände der Hehe aus diesem Erze.

vaponzi va muvuhehe sivavutseli kuponda huti na tupa sivavutseli nda. huti na tupa vagwalige pevihoma inyi. avidaha sivali vatsivutseli huti na tupa; migoha vafyulige na maganga pevapondite. vahehe, peyanangike huti, ipo sivivuyapa kuponda nda.

Die Schmiede im Hehelande verstehen es nicht, Gewehre und Feilen zu schmieden. Gewehre und Feilen haben sie erbeutet, wenn sie in fremdem Land Raubzüge machten. Die Vorfahren haben von Gewehren und Feilen nichts gewußt; die Speere haben sie mit Steinen geschärft, wenn sie geschmiedet waren. Die Hehe können auch jetzt noch nicht durch Schmiedekunst ein Gewehr reparieren, wenn es beschädigt ist.

na munu yakutsa kuponza ligimilo, akwinula lifungu, vilima mugunda, swela lifungu lisitsile. munyavega ndahiho, munyamugoha ndahiho: lifungu lyavo kulima. lino mafungu vitola mapesa, munyamagimilo gataye itola mene.

Und jemand, der kommt, um eine Hacke schmieden zu lassen, bringt eine Bezahlung, oder man bestellt das Feld des Schmiedes, dann ist kein Lohn zu zahlen. Wer eine Axt oder einen Speer haben will, macht es ebenso; ihre Bezahlung ist Feldarbeit. Jetzt nimmt man zur Bezahlung Geld; wer vier Hacken haben will, zahlt eine Ziege.

na pidaha pelutsa luvanda, ikemela vanu va inyi iyo mbeyili, vatse vatsenge luvanda, kwa kuva mbevali vaponzi kwa muponzi.

Und früher, wenn die Zeit zum Bau der Werkstätte herankam, rief der Schmied die Leute aus dem ganzen Lande, sie sollten kommen und die Werkstätte bauen, weil sie alle Gesellen des Schmiedes waren.

Ähnliche Beschreibungen der Erzgewinnung in verschiedenen durch Superintendent Stern aufgenommenen Njamwezitexten hat Stuhlmann als Anhang zu seinem Buch „Handwerk und Industrie in O.-A.“ S. 152 ff. veröffentlicht.

SCHMIEDEKUNST.

Beschreibung des Schmiedens einer Speerspitze nach eigenen Beobachtungen; Irole, 18. 7. 07.

Ein Giebeldach aus trocknem Laub auf etwa 1,5–2,5 m hohen Gabelpfosten bildet die Werkstatt *luvanda;* ein Stein als Ambos *iganga,* ein anderer als Schlaghammer *mondelo,* ein keilförmiges durchlochtes Eisen mit Holzstiel als Meißelhammer *novelo,* eine Zange aus Eisen *mbatilo,* deren Griffe *mavoko* (Arme), deren Stift *liho* (Auge) heißt, Ahlen aus Eisen *lukinge,* eine europäische Feile *tupa* und ein Blasebalg *mafuva* bilden das Gerät. Der letztere besteht

1) Einige dieser Lieder sind als Text 39 in Abschnitt VIII d wiedergegeben.

aus einem etwa $^{3}/_{4}$ m langen, sich von etwa 40 bis 20 cm in der Breite verjüngenden, durchgehend etwa 20 cm dicken Holzstück, das von zwei Längsröhren durchzogen ist. Diese biegen am breiteren, hinteren Ende stumpfwinklig nach außen und oben auseinander und sind mit Fellstücken einer Antilope *ṅologuvo* überzogen. Auf jedem dieser Fellüberzüge ist, durch ein Schutzleder *kilambiko* getrennt, ein etwa 1 m langer Holzstock aus Bambus *kidete kya kilanzi* angeknüpft. Das schmälere, vordere Ende des Holzstückes steckt in einer trichterförmigen, 20 cm langen Tonröhre *ṅelwa*. Es ist also ein „Gefäßblasebalg" (Fig. 1).

Das Schmieden ging folgendermaßen vor sich:

Um 9 Uhr vormittags wurde der Blasebalg mit der Tonröhre an eine alte Feuerstelle in der Mitte der Werkstätte herangelegt, und die Tonröhre mit einigen Händen voll Holzkohle *makala* überhäuft. Glühende Kohlen wurden aus dem Wohnhause geholt und unter die kalten gemischt.

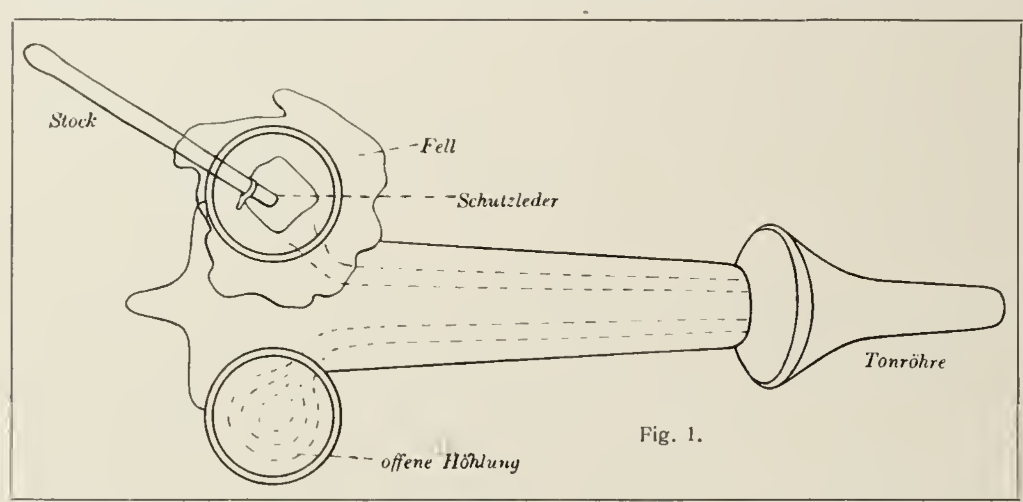


Fig. 1.

9^{20} wurde mit dem Blasebalg durch abwechselndes Heben und Senken der beiden Holzstöcke das Feuer angefacht, zwei handvoll fingergroßer, bröckliger, gelbbrauner Eisenstücke hinaufgelegt, Holzkohle darübergehäuft und der ganze Haufen außen mit Steinen umgeben; das Eisen war in den Kohlen ganz verborgen.

9^{33} erneutes Blasen, 200 Stampfbewegungen in einer Minute.

9^{38} Aufschütten neuer Kohlen, Abwechseln der Gesellen, die den Blasebalg bald stehend, bald sitzend bedienen.

9^{44} die Steine werden entfernt und die Tonröhre wird gelupft; ihre Spitze ist glutrot.

9^{50} das zusammengeschmolzene, doppelt faustgroße Eisen wird mit einer Zange herausgenommen, auf den Amboß gelegt und mit dem steinernen Schlaghammer bearbeitet, so daß Funken *lwenge* sprühen und Schlacken *mahoma* abfallen.

9^{54}, 9^{56}, 10^{00}, 10^{07} wiederholt sich der Vorgang, daß das Eisen in den Kohlen geglüht und auf dem Amboß zusammengeschlagen wird, bis es etwa apfelgroß geworden ist.

10^{06} zerkleinert ein Geselle ein Stück Sandstein zu Pulver, das als Zaubermittel bezeichnet und *ṅolo* (wörtlich „Schaf") benannt wird; dies wird 10^{11} ins Feuer gestreut.

10^{12} erhält das Eisen durch 14 Hammerschläge die Form eines plumpen Stabes von $8 \times 2 \times 2$ cm, danach kommt es wieder ins Feuer.

10^{15} ebenso auf $12 \times 2 \times 1$ cm zusammengeschlagen.

10^{19} beginnt das eigentliche Schmieden. Der Meister faßt mit der Zange in der linken Hand das Eisen und mit der rechten den gestielten Meißelhammer. So legt er den glühenden Eisenstab auf den Amboß und schmiedet dessen eines Ende zu einer stumpfen Spitze um, danach legt er das erhaltene Eisen umgekehrt ins Feuer.

10^{23} wird ebenso das andere Ende geschmiedet.

10^{26} wird der Stab auf 10 cm Breite 6 mm Dicke breitgehämmert und zwar auch nach dem Erblassen; danach erneutes Glühen.

10^{33} wird ebenso der Stab von 12 auf 15 cm Länge gebracht.

10^{35} wird der Stab mit seinem glühenden Ende in ein Holzstück *kikinza* gesteckt, das nun als Griff statt der Zange dient.

Um diese Zeit haben die Frauen Hirsebier gebracht, dem mäßig zugesprochen wird.

Von 10^{35} bis 11^{00} wird das Schmieden in fünf Zeitabschnitten fortgesetzt, wobei das Glühen immer kürzer, das Hämmern immer länger dauert.

11^{07} ergreift ein Geselle den Holzgriff und hält das Eisen auf dem Amboß, der Meister legt mit der linken Hand einen Meißelhammer darauf und bearbeitet diesen mit einem anderen solchen Hammer, den er in der rechten hält. Hierdurch erhält das Eisen eine Form, die im Querschnitt etwa wie Fig. 2 aussieht.

Diese Arbeit dauert bis 11^{40}; dabei ist das Eisen zehnmal im Feuer.

Von 11^{40} bis 12^{20} schmiedet der Meister allein, indem er den Holzgriff in die linke, den Hammer in die rechte Hand nimmt, das Eisen unter zwölfmaligem Glühen zum Speerblatt fertig.

Dann glättet er mit der Feile die Ränder kalt, hämmert die glühende Spitze zu, hackt den glühenden Stiel etwas ab, und bereitet den Holzschaft vor. Hierzu benutzt er eine Ahle aus Eisen, welche einen quergestellten Griff in ihrer Mitte hat, der mit den Füßen festgehalten wird, und auf den der Schaft, ein geglätteter Holzstab von 1,5 m Länge, hinaufgebohrt wird. In das so vorbereitete Loch des Schaftes wird der glühende Stiel des Speerblattes hineingetrieben.

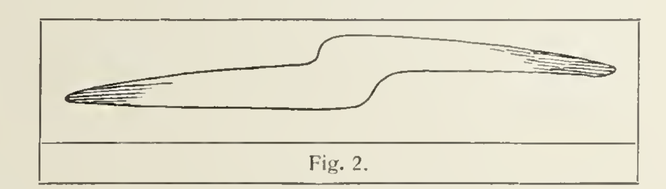


Fig. 2.

Diese letzten Arbeiten haben, unterbrochen durch einige Pausen, in denen Hirsebier getrunken wird, bis gegen 3 Uhr gedauert. Der fertige Speer wurde später am Übergang von Schaft und Blatt mit einigen Windungen Kupferdraht verziert.

d) ARBEITSTRENNUNG DER BEIDEN GESCHLECHTER.

Text 6. Aufzeichnung des Hehe Bonifats, eines Sohnes des letzten Hehehäuptlings Mahinya, etwa 18jährig, Zögling der katholischen Mission O. S. B., Tosamaganga 9. 7. 07.

mugosi kipigo kyakwe: kusaka lilungulu pakutsenga, ukwinula ivega akadumule magoda.

Männerarbeit ist: einen Platz zum Hausbau auszusuchen, das Beil zu nehmen, um Baumstämme zu fällen.

mudala kipigo kyakwe: ukwinula magoda gadumwe kwikungu. na mugosi ikwinula nawe ndahihi, vukwitanga kwikungu.

Frauenarbeit ist: die Stämme, die im Walde gefällt sind, heimzuholen. Aber der Mann schleppt sie gleichfalls mit ihr, sie helfen sich bei der Arbeit im Walde.

mugosi kipigo kyakwe: ukusaka imigoda gya pakaye; kutsenga ikimba na kumata yumwene.

Männerarbeit ist: Holz zum Hausbau zu suchen; auch den Trockenrost muß er bauen und selbst mit Lehm verschmieren.

mugosi kipigo kyakwe: ukubakana imigunda, ukugima na ligimilo.

Männerarbeit ist: die Felder abzugrenzen und mit der Hacke den Grenzrain zu ziehen.

mudala kipigo kyakwe: pamwandi ukulima na kuvyala amatsabele, ukukatila imigunda, ukusaka ulwala, atse atunule lunoge hilo, ukufyagila munyumba, ukuhalula uvuse unoge hilo, ukuvumba fitonga na kunyanya ifiluvi, ukuvika ifinu hilo.

Frauenarbeit ist: gleich darauf das Feld zu bestellen und die Maissaat auszulegen, die Felder auszujäten, einen Mahlstein zu beschaffen, und ihn immer aufzufrischen, daß er schön rauh bleibe, im Hause auszufegen, daß das Haus glänze und gefalle, zu mahlen, daß das Mehl ganz fein werde, Geschirr zu töpfern und die Töpfe zu brennen und die Habe gut aufzubewahren.

mugosi kipigo kyakwe: ukusaka migoha gyakugendela, kuhenga mahonyo nakunyanya hilo, ukusaka imbwa yivagage munyumba.

Männerarbeit ist: Speere zu beschaffen, mit denen man einhergeht, Lichtungen auszuholzen und abzubrennen, und einen Hund zu besorgen, der im Hause bellen soll.

mugosi kipigo kyakwe: ukubanya mudula.	Männerarbeit ist: um eine Frau zu werben.
mudala kipigo kyakwe: kudakula isosoli neke afunye.	Frauenarbeit ist: Läuse totzubeißen und auszuspucken.

II. SOZIALE ORGANISATION.

Bei meiner dienstlichen Tätigkeit – Untersuchungen über Menschen- und Tierseuchen – stellte sich bald heraus, daß dieselben Eingeborenen mit mehreren verschiedenen Namen bezeichnet wurden. Aus dem praktischen Bedürfnis, jeden Viehbesitzer sicher zu identifizieren, auch wenn ich ihn auf meinen Reisen nur nach wochen- und monatelangen Fristen wieder zu Gesicht bekam, mußte ich hierüber Aufklärung suchen. Daraus erwuchs allmählich ein Einblick in die sozialen Beziehungen der Hehe untereinander, die teilweise – im Sippenzusammenhang – noch bestehen, teilweise – in der Stammesorganisation – durch die deutsche Verwaltung bereits wesentlich umgemodelt sind.

a) NAMEN.

Es ist mir nicht gelungen, eine vollständige Aufklärung darüber zu gewinnen, wie ein Hehe im Laufe seines Lebens mit Namen bezeichnet wird. Immerhin lassen sich die Angaben, die ich von mehreren Hehe zu verschiedenen Zeiten erhielt, folgendermaßen ordnen.

Den ersten Rufnamen *litava lidodo* „den kleinen Namen", erhält ein Kind von seinem Vater. Beispiele hierfür habe ich leider nicht notiert.

Einen zweiten Namen gibt sich jeder selbst, wenn er erwachsen ist.[1]) Solche sind *muvemba* „der Trauernde", *mugundamukafu* „der dürre Acker", *madanda* „der Blutstrom", *mugonilamwenda* „der in Kleidern Schlafende", *musakatango* „der eine Melone Suchende", *mutsengidunda* „der den Berg bebauende". In letzter Zeit werden islamitische Namen beliebt, wie *sudi, sale, selemani;* die katholische Mission veranlaßt ihre Taufbewerbar zur Wahl christlich-deutscher Namen, wie *bonifats, morits, klemens.* Im Heidentum ist der Aberglaube erhalten, daß man den selbstgegebenen Namen nicht aussprechen dürfe, dieses sei *mwiko nda, inyoni hela* „kein religiöses Verbot, nur genierlich"; auch sollen andere diesen Namen nicht in Abwesenheit des Betreffenden aussprechen.[2])

KLEINER UND GROSSER NAME.

Text 7. Diktat eines Gewährsmannes, dessen Name nicht vermerkt ist; Tosamaganga 6. 7. 07.

litava lidodo amupela dade, peavinite akwipela litava lingi yumwene.	Den „kleinen Namen" erhält man von seinem Vater; wenn man erwachsen ist, gibt man sich selbst einen anderen Namen.
vanu visemwa litava lidodo swela.	Der kleine Name wird von den Leuten schließlich vergessen.
pegwitinukamutima, vakutambula vanu litava lyako.	Wenn man aufstößt (wenn die Leber erschrickt), so sprechen die Leute deinen Namen aus.
munu ikepusa iliswi, pamutikite na mugogolo; kyoga kyakwe.	Man dämpft die Stimme, wenn man mit einem alten Mann zusammentrifft; das ist die Ehrfurcht vor ihm.

Die dritte Bezeichnung, die am häufigsten und ohne Scheu auf direkte Frage angegeben wird, ist *litava likomi* „der große Name". Er beginnt stets mit *mwa-* für Männer, mit *se-* für

1) Inwieweit hierbei Zeremonien, etwa Pubertätsweihen, stattfinden, habe ich zu erkunden versäumt. Eine Beschneidung der Knaben ist nicht gebräuchlich gewesen, erst neuerdings wird beim Übertritt zum Islam die circumcisio praeputii vorgenommen. Dagegen wird den Mädchen von jeher die clitoris exstirpiert; vgl. Weck a. a. O., S. 1050.

2) Hierin liegt wohl ein Rest der „Namensscheu", der Auffassung, daß der Name als integrierender Teil der Persönlichkeit zu Zauberei benutzt, „besprochen" werden kann: vgl. Wundt, Völkerpsychologie² IV, 1, S. 111 ff.

Frauen, worauf der Name selbst mit seinem Präfix folgt. Im Suaheli wird er mit den aus dem Arabischen übernommenen Worten *bin* „Sohn“ und *binti* „Tochter“ wiedergegeben. Aber es ist im Hehe nicht immer der Vater, sondern oft ein anderer männlicher Vorfahr, zuweilen auch die unten als vierte Bezeichnung angeführte Sippe genannt. Man wird daher *mwa-* mit „männlicher Nachkomme von ....“, *se-* mit „weiblicher Nachkomme von ....“, zuweilen beides mit „aus der Sippe des ....“ übersetzen müssen. Beispiele solcher „großen Namen“ sind *mwamutengulimembe* „männlicher Nachkomme des Beschützers der Hörner“, *semugohamwenda* „weiblicher Nachkomme des Speeres des Gewandes“; ein Hehe nannte sich einmal *mwamaganza* „Nachkomme der Handflächen“, ein andermal *mwameńetsi* „Nachkomme der Sterne“. In Verbindung mit dem selbstgegebenen Namen entsteht eine Doppelbezeichnung, die ungefähr unserem Vor- und Nachnamen entspricht: *mugalula mwakikeve* „der sich Ernüchternde, Nachkomme des Schakalviehs“, *musilińombe mwamukini* „der Rinder Vergrabende, Nachkomme des Hüpfenden“. Zu beachten ist, daß die Ehefrau nicht den „Nachnamen“ ihres Mannes annimmt, sondern den ihres Vaters oder ihrer männlichen Vorfahren behält. Siehe auch Text 8, wo weitere Beispiele angegeben sind.

Die vierte Bezeichnung ist *mulongo* „die Sippe“. Wie oben bemerkt, kann diese gleich in dem „großen Namen“ angegeben werden, gewöhnlich aber, und besonders bei direktem Befragen, wird sie erst auf ausdrücklichen Wunsch genannt, und dann ihr Name durch *munya-* „Besitzer von ....“ eingeleitet. Dieser eigentliche Sippenname scheint unveränderlich zu sein, und stets, auch für Frauen, von der männlichen Aszendenz ererbt zu werden. In Verbindung mit dem selbstgegebenen und dem großen Namen entspricht er ungefähr den russischen dreiteiligen Namen, wie „Leo Nikolajewitsch Tolstoi“, z. B. *sudi mwakigiliva munyamasetu, tsumbiligosi mwigiha munyamngonanzi, wilhelm mwakyota munyakinyongo* — von denen ich Verdeutschungen nicht geben kann. Beispiele und nähere Ausführungen über die Sippe sind in den nächsten Abschnitten enthalten.

Fünftens führen Angehörige der Adelssippen (s. II d) und davon speziell der Häuptlingsfamilie (s. II e) bestimmte obligatorische Bezeichnungen, mit denen sie begrüßt werden. So werden die Frauen der Adelssippe Kindole als *mutage, tage* „die Wegwerferin“ angeredet und der Schwiegersohn des Häuptlings wird *mwanamutwa* „Häuptlingskind“ — mit einem grammatischen Unterschied von *mwana wa mutwa* „Kind des Häuptlings“ — genannt. Diese Nomenklatur läßt sich etwa mit unseren Prädikaten und Titeln, wie Hoheit, Prinzgemahl usw., vergleichen. Weitere Beispiele sind in Text 12 und 15 enthalten.

Eine sechste Gruppe bilden die mannigfachen Beinamen, die mir übrigens nur für Männer bekannt geworden sind. Wie im Text 19 ausführlich angegeben wird, werden solche nach Kriegstaten von den Helden selbst sich gegeben, oder vom Häuptling beigelegt. In letztem Falle können sie, wie Nigmann a. a. O. S. 105 es darstellt, unserem Schwertadel ungefähr gleichgestellt werden, z. B. *munya ubena* „der Herr vom Benaland“, *munyavalambo* „Führer der *Lambo*“, eines Truppenteils, vgl. II e. Andere Beinamen ehren berühmte Elefantenjäger; vgl. Abschnitt VIII e, Text 41.

Endlich kann siebentens die Stammesbezeichnung den anderen Namen hinzugefügt werden. Wie verschiedene Autoren bereits auseinandergesetzt haben, ist die Bezeichnung *vahehe* ein politischer Sammelname, den die Volksetymologie mit dem Kriegsruf *ehe hehe* (s. Text 20) zusammenbringt. Die „reinen“ Hehe nennen sich *vayinga* „die Jinga“, in Übereinstimmung mit dem Namen des Landes *uyinga* „das Jingaland“ und mit dem Namen ihres Herrschergeschlechts *vamwayinga* „den Nachkommen des Jinga“. Andere Völkerschaften, die den Hehe sich assimiliert haben, sind die *vadongwe vatsungwa* usw. Für Nachbarstämme sind mitunter Namen gebräuchlich, wie *vahumba* „die Massai“, *vapoma* „die Ngoni“, die von den sonst in Ostafrika gangbaren abweichen.

Für fremde Volksstämme sind ursprünglich Sammelnamen im Gebrauch gewesen, die an das auffallende Merkmal der Hautfarbe anknüpfen, also unseren Ausdrücken „die Schwarzen, die Rothäute, die gelbe Rasse“ entsprechen. So werden in dem Liede Text 45 als *avelu* „die Hellen“ von den *vavatitu* „den Dunkeln“ nach dem Inhalt offenbar die hamitischen Nomaden von den hackbauenden Bantu unterschieden. Die Asiaten hießen früher *vaduṅu* „die Roten“, jetzt werden die *vaalabu* „die Araber“ von den *vahindi* „den Indern“ getrennt. Die Europäer wurden als *valangala* „die Schimmernden = die Albino“ angesehen, und es ging die Märe, sie seien so durchsichtig, daß ihre Eingeweide durch die Haut zu erkennen wären — deshalb hüllten sie sich stets in Gewänder; jetzt ist das Suaheliwort *wazungu* in der Aussprache *vatsungu* — nicht zu verwechseln mit dem Volksstamm der *vatsungwa* — allgemein in Gebrauch genommen. Die Nationen Europas sind den Hehe noch nicht klar, sie haben von den Küstenleuten die Bezeichnungen *wafranzi* als *vafalanzi* für die katholischen und *waingreze* als *vaingeletse* für die protestantischen Missionare übernommen und verbinden mit dem *mugeliki* „dem Griechen“ nur den unklaren Begriff, daß er ein Europäer ist, der eine andere Sprache hat als die *vadaki* „die Deutschen“.

Hier möchte ich noch kurz die üblichen Grußformeln anfügen.

Bei der ersten Begrüßung an einem Tage ruft man einander *kamwene,* bei einer späteren Begegnung *hweuli* zu und fügt entweder den großen Namen oder das Adelsprädikat hinzu.

Über den dem Häuptling gebührenden Gruß s. 11 f. Frauengruß ist *savo.*

Beim Abschied werden Zurufe wie *mwelage, hwelage, tuhwelage* gewechselt, welche wohl sämtlich auf den Verbalstamm *hwela* „ausruhen, sich wohl befinden“ zurückgehen. Die anderen Grußworte kann ich nicht genügend sprachlich analysieren.

b) SIPPEN UND TOTEME.

Die im vorigen Abschnitt an vierter Stelle angeführte Bezeichnung *mulongo* „die Sippe“ steht in enger Beziehung zu dem Begriff *mutsilo* „die Vermeidung“. Dieser gehört, wie zuerst bei Nigmann a. a. O. S. 23 angegeben ist, in die völkerkundliche Kategorie des Totemismus. Über das Thema „Totemismus in Deutsch-Ostafrika“ habe ich im Deutschen Kolonialblatt vom 1. 1. 09 S. 22 ff. allgemeine Ausführungen gebracht; hier stelle ich zusammen, was mir darüber von verschiedenen Hehe angegeben ist.

Genau so, wie die Zugehörigkeit zu einer Sippe sich nach der männlichen Aszendenz richtet, werden auch die Vermeidungen nur von Vaterseite ererbt; diejenigen, welche weibliche Familienmitglieder — Mutter, Stiefmutter, Ehefrauen — aus ihren Sippen mitbringen, werden nur im gemeinschaftlichen Haushalt respektiert.

Gegenstände der Vermeidung sind bestimmte Tierarten, z. B. *ndembwe* „Elefant“, *funo* „Duckerantilope“, *senga nitu* „schwarze Rinder“, oder Teile von Tieren, z. B. *lutumbu* „Gedärme“, *nyapolwa* „Embryo“, oder endlich Pflanzen — für das einzige Beispiel *mutoma* habe ich die botanische Bestimmung nicht erhalten können.

Einige Sippen haben mehr als eine Vermeidung, z. B. die des Häuptlingsgeschlechtes, die Sippe „Jinga“, deren drei: *funo* „die Duckerantilope“, *mbeva ya kihuku* „die Hamsterratte“, und *lutsagala lunyatoma* „Brennholz vom Tomabaum“.[1]) Daß eine Vermeidung durch Opfer abgelöst werden kann, hat Nigmann a. a. O. S. 43 berichtet.

Die Vermeidungen sind nicht einfache Erkennungszeichen, da verschiedene Sippen die gleiche Vermeidung haben, z. B. die Sippen *kilambo* „der Hanf“ und *kikeve* „der Schakal“ die Vermeidung *ṅanga* „das Perlhuhn“; immerhin besteht, obwohl Abbildungen mir nicht bekannt geworden sind, eine gewisse Ähnlichkeit mit unseren Wappen und Hausmarken.

1) Das Vorkommen mehrerer Toteme in derselben Sippe kann ich nicht, wie es Kohler „Zur Urgeschichte der Ehe“, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft XII, 1897, S. 225, tut, für „monströs“ halten, sondern sehe darin Reste entweder eines Totemismus in Doppelfolge, wie ich ihn a. a. O. signalisiert habe, oder von totemistischem Zweisippensystem, oder endlich einer Kombination dieser beiden Formen.

Vielmehr enthalten die Vermeidungen bestimmte religiös-rechtliche Verbote: das betreffende Tier darf nicht getötet und nicht verspeist werden. Eine Übertretung dieses Verbotes hat nach der Überzeugung der Hehe Ausschlag zur Folge: mir wurde einmal auf einer Reise ein etwa fünfjähriges Kind mit Kopfgrind gezeigt und dazu spontan mitgeteilt, „es habe von seinem *mutsilo* gegessen".

Für das Eherecht hat die Vermeidung insofern keine direkte Bedeutung, als zwischen verschiedenen Sippen mit gleichem Totem Heirat erlaubt ist; nur in diesem einschränkenden Sinn wurde Nigmanns Darstellung a. a. O. S. 42 „gleicher Totem sei kein Ehehindernis", mir von meinen Gewährsleuten bestätigt. Daß Zugehörigkeit zu derselben Sippe etwaigen Geschlechtsverkehr zur Blutschande stempelt, ist mir immer wieder versichert worden.

Die Frage, ob es nicht Überlieferungen oder Sagen über eine Abstammung der Sippe von dem Tier der Vermeidung gäbe, wurde stets erstaunt verneint. Nur in den Märchen finden sich mannigfache Erwähnungen und Andeutungen verwandtschaftlicher Beziehungen zwischen Menschen und Tieren.

Von der Vermeidung, die der ganzen Sippe gemeinsam ist, wird die Vermeidung unterschieden, die sich nur auf Einzelne oder auf Gruppen ohne Berücksichtigung des Sippenverbandes erstreckt, und die *mwiko* genannt wird; *mwiko* sind die mannigfachen Vorschriften für Schwangere (vgl. Text 23), die Abstinenzgebote für Elefantenjäger (vgl. Text 73), schließlich auch das Jagdreservat, das sich der Häuptling vorbehielt.

Text 8. Aufzeichnung von Norbert, Tosamaganga 12. 7. 07.

avanu vidaha vagetsige kulya finu; peavene itsubuka, ugo vitigila mutsilo.

mbevali vanu vahehe vina mutsilo. avamwi vatsitsile ndembwe, vamwi imela, vamwi fuvo, vamwi mbogo, vamwi mato, vamwi mbata, vamwi nongolo, vamwi ndundulu, vamwi ńoligata, vamwi ńolo, vamwi ńolo kumutwe, vamwi mene, vomwi lutumbu, vamwi mutima, vamwi kinyongo, vamwi lidengu, vamwi ifigo. avamwi ńanga, vamwi ńwale, vamwi nziva, vamwi kidege kihuna, vamwi funo, vamwi nyalusi, vamwi vatsitsile litsiva lya senga nitu, vamwi nzuki, vamwi vatsitsile lutsagala luhanga na lunyatoma.

mulongo muyago na mutsilo, pamwi na kinu kyatsitsile vanyakatali kwegwahumile mutsilo na mulongo.

peukumuvutsa munu, wilonga tandi „wimwanani?"; akwitambula „ndimwatunga". kangi wivutsa „mulongo gwako vinani?" akwitambula „ndimwaganga, ndimwaponela". na mu-

In früheren Zeiten versuchten die Menschen allerlei Dinge zu essen; wenn jemand merkte, er bekam davon Ausschlag, so nannte man dies eine Vermeidung.

Alle Hehe haben eine Vermeidung. Die einen vermeiden den Elefanten, andere das Nashorn, andere das Flußpferd, andere den Büffel, andere den Buschbock, andere die Schwarzfersenantilope, andere die Elenantilope, andere die Giraffe, andere die Leierantilope, andere das Schaf, andere das Buschkopfschaf, andere die Ziege, andere die Gedärme, andere die Leber, andere die Galle, andere die Milz, andere die Niere. Noch andere das Perlhuhn, andere das Rebhuhn, andere die Taube, andere den Hunavogel[1]), andere die Duckerantilope, andere die Zwergantilope, andere vermeiden die Milch von schwarzen Rindern, andere die Biene, andere vermeiden das mit Tomaholz gemischte Brennholz.

Mit der Vermeidung hängt die Sippe eng zusammen, nämlich mit dem Ding, das die Vorfahren vermieden haben, als Sippe und Vermeidung entstanden sind.

Wenn du einen Menschen befragst, so sagst du zuerst „von welcher Abstammung bist du?"; er nennt sich „ich stamme von dem und dem". Ein andermal fragst du „welches ist deine Sippe?" Er nennt sich „ich stamme von Ganga, ich stamme von Ponela ab".

1) Zoologisch mir unbekannt.

dala ndahilii kangi wivutsa „uyuvo senani, mulongo senani?“

Und eine Frau fragst du ein andermal ebenso „was ist deine Mutter für eine geborene, welche ist ihre Vatersippe?“

nambi mwisemilwa mulongo nani, wivutsa litava lya ukukwe na dade nani na uṅina nani na ṅina senani,

Habt ihr schlechterdings vergessen, wie ihre Sippe heißt, so erfrägst du den Namen ihres Großvaters und wer sein Vater und seine Mutter und welches die Vatersippe der Mutter ist.

peatambwe mbevali, dada na yuva, ndivakagule, tukwihungila.

Wenn sie alle genannt hat, von Vater- und Mutterseite, so daß ich sie erkennen kann, dann begrüßen wir uns.

peihungila „kamwene“ munyakwidikila ilonga „kamwene mulugu“. kwa mudala ilonga „kamwene munzagala“, „kamwene tage“, „kamwene tsigula“, „kamwene ganga“, „kamwene hafiva“, „kamwene ponela“, „kamwene, kamwene kwile“.

Wenn jemand grüßt „guten Tag“, so sagt der Antwortende etwa „guten Tag Adliger“. Zu einer [adligen] Frau sagt man „guten Tag Munsagala“ [= Sammlerin], „guten Tag, Tage [= Wegwerferin], „guten Tag Zigula“, „guten Tag Ganga“ [= Fels], „guten Tag Hafiva“, „guten Tag Ponela“ [= Heilbringerin], „guten Tag, guten Tag Kwile“.

nambi uhele kutali; pewasaka kubanya mudala, wivutsa „wisenani?“ na dade na uṅina na mulongo gwakwe, itambule eneuli ava muhatsa. kwakuva pewinwe muhatsa, lwanangifu hilo. vamwi vitigila, peutolite muhatso, siwegala mwana nda; ndawegale, mbepali wifwa.

Angenommen, du bist in die Ferne gezogen; wenn du dann um eine Frau werben willst, so fragst du „woher stammst du von Vaterseite?“ und nach ihrem Vater und ihrer Mutter und ihrer Sippe, sie möge es angeben, ob sie vielleicht deine Sippenschwester ist. Denn wenn du eine Sippenschwester nimmst, so ist es sehr schlimm. Einige sagen, wenn du deine Sippenschwester geheiratet hast, so bekommst du kein Kind (wiegst du kein Kind auf dem Arm); wenn du aber ein Kind bekommst, so mußt du jedenfalls sterben.

na matava gavo movali munyamulugu mwamuyinga, mudala semuyinga, movali vamwi mwamugongolwa semugongolwa, mwikoko sekoko, mwangaga sengaga, mwakitononge sekitononge, mwakigangamwike sekigangamwike mwakahatsi sekahatsi, mwakadwiga sekadwiga, mwaduma seduma, mwamafifi semafifi, mwakiputa sekiputa, mwangovo sengovo, mwakilongumutwa sekilongumutwa, mwamufilinge semufilinge, mwamuhehe semuhehe, mwangayila sengayila, mwamuhenzi semuhenzi, mwamupogole semupogole, mwakalomo sekalomo, mwamuhanga, semuhanga. matava ga vakukwavo.

Und ihre Namen, sowohl beim Adel — der Mua-Mujinga und die Frau Se-Mujinga —, als auch bei anderen Leuten [beginnen für Männer mit Mua-, für Frauen mit Se- und lauten] Gongolua, Koko [= Raubtier], Ngaga, Kitononge, Kigangamuika, Kahazi [= kleine Fliege], Kadwiga, Duma [= Panter], Mafifi [= Hyäne], Kiputa, Ingowo, Kilongumutua, Mufilinge, Muhehe, Ngajila, Muhensi, Mupogore, Kalomo [= kleiner Mund], Muhanga [= Erdferkel].

Die Namen stammen von ihren Großvätern.

Text 9. Diktat des Hehe Stephan, etwa 30jährig, Zögling der katholischen Mission O. S. B. und Dorfschulze in Munsombe; Tosamaganga 3. 7. 07.

mwamuyinga atsila funo na mbeva nyakihuko na lunyatoma.

Der Nachkomme von Mujinga hat die Duckerantilope und die Hamsterratte und den Tomabaum zu vermeiden.

mwefumbi atsila ṅanga.	Der Nachkomme von Ifumbi hat das Perlhuhn zu vermeiden.
mwautenga atsila ndembwe.	Der Nachkomme von Utenga hat den Elefanten zu vermeiden.
mwakilongomutwa atsila nyapolwa.	Der Nachkomme von Kilongomutua hat die Embryonen zu vermeiden.

Andere Angaben über Vermeidungen sind in Text 12 enthalten.

c) SIPPE UND VERWANDTSCHAFTSBEZEICHNUNGEN.

Die Verwandtschaftsbezeichnungen der Hehe bilden ein System, das völkerkundlich klassifikatorisch genannt wird.

Es werden in der gleichaltrigen Generation die Geschwister gleichen Geschlechts *vanakwetu* von denen anderen Geschlechts *vahatsa* unterschieden, aber als solche Geschwister auch die Kinder der Vatersbrüder und Mutterschwestern betrachtet. Dagegen werden die Kinder von Vatersschwester und Muttersbruder ohne Berücksichtigung ihres Geschlechtes *vahitsi* genannt.

In der nächstälteren Generation wird nicht nur der Vater, sondern auch seine Brüder *dada* genannt, und ebenso Mutter und Mutterschwestern *yuva*, dagegen Vatersschwester *yuvahenge* und Muttersbruder *yaya*.

In der nächstjüngeren Generation werden nicht nur die eigenen Kinder *vana* genannt, sondern auch die von Geschwistern gleichen Geschlechts, während die Kinder von Geschwistern anderen Geschlechts *vipwa* heißen.

In den übernächsten Generationen ist die Bezeichnung nach demselben Gesichtspunkt wie bei uns gebildet; *kuku* „Großvater", *papa* „Großmutter", *mutsukulu* „Enkel".

Hierzu kommen noch einige Ausdrücke, wie *mama* für älterer Bruder, besondere Worte für die Mutter eines Angeredeten und eines Dritten *nyoko* „deine Mutter", *ṅina* „seine Mutter", und endlich für die Possessivbeziehungen bestimmte grammatische Abänderungen.

Diese Nomenklatur stimmt nicht völlig mit der Struktur der Sippe überein. Die Kinder von Schwestern werden als Geschwister betrachtet, und untereinander als *vanakwavo* bzw. *vahatsa* bezeichnet, auch wenn sie verschiedenen Sippen durch ihre Väter angehören und demnach meist auch andere Vermeidungen, andere „Toteme" haben. So ist denn auch eherechtlich die Heirat zwischen allen *vahatsa*, sowohl von Kindern von Brüdern, als auch von Schwestern verboten. Der Geschlechtsverkehr zwischen ihnen wäre Blutschande. Zwar war auch meinen, wie Nigmanns Gewährsleuten kein derartiger Fall bekannt, aber sie stellten die Folgen als die schlimmsten hin, Siechtum und Tot; vgl. Text 8.

Diese Unstimmigkeit legt den Schluß nahe, daß vor der Sippe mit nur väterlicher Aszendenz eine andere Organisation bestanden hat, deren Reste in diesen Bezeichnungen und in diesen Rechtsanschauungen stecken. Als solche habe ich a. a. O. den am Viktoria Nyanza noch erhaltenen Totemismus mit Doppelfolge angesprochen, bei dem sich die Sippenstruktur und die Verwandtschaftsnomenklatur völlig decken.

Es liegt aber noch eine weitere Erklärung im Bereich einer gewissen Wahrscheinlichkeit, wenn man die Bezeichnungen für Heiratsverwandtschaft in Betracht zieht.

Die Bezeichnungen für die Beziehungen, die durch Heirat entstehen, sind *mukwi* „Schwieger" für Schwiegervater und -mutter, -sohn und -tochter, *mulamu* für jede Art der Schwägerschaft. Außerdem kommt der Ausdruck *utani* vor, den mir der Hehe Stephan (in Suaheli) dahin erläuterte[1], daß so die Doppelverschwägerung genannt wird, die durch Heirat zwischen Vettern

1) Mein Diener Sudi, gleichfalls Hehe, etwa 20jährig, stellte in Abrede, daß *utani* diese Bedeutung habe, und erklärte es für ein Lehnwort aus dem Suaheli mit der einfachen Bedeutung Vetternschaft. Aber in den Texten 10 und 13 gibt der engere Begriff einen besseren Sinn als der weitere.

und Basen entsteht, wenn z. B. ein Mann seine Base, deren Bruder, also sein Vetter, seine Schwester ehelicht. Dieser Vorgang sei beliebt, weil dabei das Heiratsgut sich ausgleiche. Endlich scheint der Ausdruck *lukolo* nicht allgemeine „Verwandtschaft“, sondern speziell „durch Heirat verwandte Sippe“ zu bedeuten.

Ich vermute in diesen Bezeichnungen *utani* und *lukolo* Reste eines „Zweisippensystems“[1]), das darin besteht, daß die Angehörigen einer Sippe nur mit denen einer zweiten wechselweise Ehen eingehen können. Vgl. auch Abschnitt Va.

Bei solchen Zweisippensystemen deckt sich, auch bei einfacher Vater- oder Mutterfolge des Totems, die Struktur der Sippe völlig mit der im Hehe üblichen Verwandtschaftsnomenklatur, da alle Glieder einer Generation entweder *vanakwavo* und *vahatsa* oder *vahitsi* sein müssen.

VERWANDTSCHAFT DURCH HEIRAT.

Text 10. Angabe eines Gewährsmannes, dessen Name nicht notiert ist; Tosamaganga 6. 7. 07.

lukolo vayinga na vadongwe, vayinga na vasavila.

lukolo vayinga utani yumwi na lukolo vadongwe, lukolo vasavila si utani na lukolo vayinga.

In Verwandtschaft durch Heirat stehen die Jinga mit den Dongwe und den Savila.

Aber diese Heiratsverwandtschaft war ein Zweisippensystem nur zwischen den Jinga und den Dongwe, nicht zwischen den Jinga und den Savila.

Im Anschluß an diese Verwandtschaftsbeziehungen möchte ich noch erwähnen, daß mir ein Fall von sogenannter „Schwiegerscheu“, einer Beschränkung des Verkehrs zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern unter den Hehe nicht bekannt geworden ist. Daß ihnen aber dieser Begriff geläufig ist oder war, schließe ich aus dem Märchen Text 57.

d) BLUTSBRÜDERSCHAFT.

An dieser Stelle füge ich die einzige Auskunft ein, die ich über dies Thema erhalten habe, da es auf die Heiratsverwandtschaft bezug nimmt.

Text 11. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga 2. 7. 07.

vitema liganza kwakukwiyenda, navavo vayendana hilo. liganza pemunyalukolo, na kwiyenda vakwiyenda hilo pemunyalukolo. peakwikala kutali, ivona fifinu pefikutsa. na vanu avihuma ukutali, vitigila kumbi uyu mwiyendagi na pavilukolo.

Man schließt Blutsbrüderschaft (man schneidet sich in die Hand), weil man sich lieb hat, und Blutsbrüder lieben einander sehr. Blutsbrüderschaft ist wie Verwandtschaft durch Heirat, denn man hat sich lieb wie angeheiratete Verwandte. Wenn ein Blutsbruder in der Ferne weilt, so erfährt er doch, was vorgeht. Denn die Leute, die in die Ferne reisen, erzählen es ihm, als wenn jener Freund sein Verwandter wäre.

avanu pevitema liganza, vilongana tandi. peakwitema liganza, itigila „tutemage kyala kya kulubali“. peatemite na idanda yihuma „utsage unywe idanda.“ na yumuyagwe itema, nawo ikutsa inywa.

Wenn man Blutsbrüderschaft schließt, so beredet man zuerst diese Angelegenheit miteinander. Wenn der eine sich in die Hand schneidet, so sagt er „wir wollen uns in den kleinen Finger schneiden“. Wenn der eine sich geschnitten hat, und das Blut herauströpfelt, sagt er „komm und trinke das Blut“. Und sein Freund schneidet sich auch, und auch jener kommt und trinkt.

pevasitsile kunywa idanda, ilonga: isaka yumwi kinu, akumupela. liganza ikinu pekikomi itavula ndahiho,

Wenn sie mit Bluttrinken fertig sind, so bedeutet das: was der eine haben will, muß ihm der andere geben. Die Blutsbrüderschaft fordert ebenso Geschenke,

1) Dem Terminus technicus „Zweiklassensystem“ (s. Gräbner, Zeitschr. f. Ethnol. XXXVII, S. 31, Globus XC, S. 181 ff.) nachgebildet.

ukutanila mwiko; nambi senga inatso nyumwi kumupela.

und wenn sie noch so groß sind, die zu verweigern religiöses Verbot ist; sogar wenn der eine Rinder besitzt, gibt er sie dem anderen.

vakwitanga mbefili finu, na pevinywa uvugimbi, vakwikala pamwi.

Sie helfen sich bei allen Gelegenheiten, und wenn man Bier trinkt, so setzen sie sich zueinander.

peivona agutsele mugoda, itigila „ungovele ndisakupa lifungu". umunyamugoda itigila „pungove umugoda, tusakwiyenda hilo". vone akalina kitamwa, neke amukovele, apone.

Wenn [sonst irgend] jemand erfährt, ein anderer kennt ein Zaubermittel, so sagt er „bereite es mir, ich werde dir ein Geschenk geben". [Der Blutsbruder aber] sagt zum Besitzer des Mittels „wenn du mir das Mittel bereitest, werden wir uns noch mehr lieb haben". Angenommen, er verfällt in eine Krankheit, so bereitet jener es ihm, daß er gesund werde.

avanu avitemite liganza sivikalekanagi sungwe afwe yumwi.

Die Menschen, welche Blutsbrüderschaft geschlossen haben, lassen nicht voneinander, bis der eine gestorben ist.

peafwe uyumwi, vone kali na finu, ikimwi vakumupela vanu vangi.

Wenn einer gestorben ist – angenommen, daß er Besitz gehabt hat –, so geben die Hinterbliebenen dem anderen ein Stück Erbe.

lino twitemite lusale mbepali, lino twilusale. vakwitema kinyele avanu avangi, vileka vatigila „atemite ulusale, amupelye umugoda aponite iki tamwa".

Jetzt schließen wir überall Freundschaft, jetzt sind wir befreundet. Andere machen die Sache nur halb, sie begnügen sich zu sagen „er hat Freundschaft geschlossen, denn er hat ihm Zaubermittel gegeben, durch das er von der Krankheit genesen ist".

avalindena lukolo, pamupelye umugoda, navavo lwiva lukolo.

Leute dieser Art fühlen sich verwandt, wenn einer dem andern ein Zaubermittel gegeben hat, auch so entsteht bei ihnen eine Art Verwandtschaft wie durch Heirat.

e) STAMMESORGANISATION.

Die „politische Verfassung" des Hehevolkes, ehe es unter die deutsche Gewalt kam, war die eines monarchischen Feudalstaates. An der Spitze stand der Häuptling *mutwa*, mit stark autokratischer Machtbefugnis. Seine Würde war erblich in der Manneslinie. Ein großer Hofstaat *avigendo* mit ausgebildetem Zeremoniell umgab ihn.

Eine Oberschicht bildete der Adel *mulugu*, der, soweit ich erkunden konnte, nur aus den Sippen depossedierter Häuptlinge bestand, und dessen Vorrechte z. B. in Begrüßungsformeln noch jetzt anerkannt werden. Wer nicht von Adel ist, gilt als *mwanda*, als „gewöhnlicher Mensch". Aber auch er steht als freier Untertan *mukami* den Hörigen *vanyavingi* – wohl nur Kriegsgefangene – und den Leibeigenen *vafugwa* – wohl nur gekauften Sklaven – gegenüber.

Die Grundlage des Staatswesens war eine militärische Macht. Es bestanden wohl organisierte Kriegerabteilungen, die durch besondere Namen bezeichnet waren: *vadindutwa, vanyambwe, valambo, valaya* und *vatengule* „die Leibgarde". Ob in dieser Organisation Reste früherer Männerbünde, oder gar Altersklassen stecken, dafür waren keine Anhaltspunkte zu finden.

Für die Verwaltung und Rechtsprechung setzte der Häuptling über die Gaue Ober- und Unteramtleute *vanzagila vavina na vadodo* ein, oder er belehnte seine erprobten Getreuen mit einer ganzen Provinz. Zum Posten eines solchen *munyandolo* („Besitzer der Aufsicht" =) „Landpfleger" wurden nicht nur Adlige, sondern auch gewöhnliche Leute, selbst ursprünglich Landfremde und gar frühere Hörige berufen.

Es wurden auch Abgaben an Vieh und Getreide erhoben, die einen Vorrat *nzaganza* für Zeiten der Teuerung und für Kriegszwecke bildeten.

Über einzelne Themen der Verwaltung sind Angaben im Abschnitt III enthalten. An dieser Stelle bringe ich die allgemeinen Äußerungen über Adel usw.

Text 12. Diktat des Hehe Stephan; Tosamaganga 3. 7. 07.

mwakindole mulugu kwa uyinga.

Von Kindole ist der Adel im Jingaland.

mwangimba mulugu kwa irole, mutsilo ńolo kumutwe na utumbu, musambila mwangimba.

Von Ngimba ist der Adel in Iwole, seine Vermeidung ist das Buschkopfschaf und das Gedärme. Musambila ist ein Nachkomme von Ngimba.

mwaginga mulugu kwa image.

Von Ginga ist der Adel in Image.

mwakyota mulugu kwa ndongwe, mugovela na musatima mwakyota.

Von Kjota ist der Adel in Ndongwe. Mugowela und Musatima sind von Kjota.

mwanyenza mulugu kwa luvindu.

Von Njensa ist der Adel in Luwindu.

mwamugavano mulugu kwa utsungwe.

Von Mugavano ist der Adel in Utshungue.

Text 13. Aufzeichnung von Stanislaus nach Angaben des Hehe Ngavenda, etwa 45jährig, 1907 Dorfschulze von Rugaro, später abgesetzt; Rugaro, 17. 7. 07.

ngavenda vatsitsile ulutumbu na ńolo kumwutwe. avanyumba vanyamwenda ukutsila ulutumbu na ńolo. umulongo vanyamulugu.

Die „von Wenda“ vermeiden den Darm und das Buschkopfschaf. Das ganze Haus „von Wenda“ hat den Darm und dieses Schaf zu vermeiden. Ihre Sippe ist adlig.

makene munyalukolo na ngavenda umulongo munyamulugu.

Makene ist durch Heirat mit Ngawenda verwandt, er ist auch von adliger Sippe.

vamahinya avatwa ukutsila vatsitsile funo na mbeva nyakihuku na ulutsagala lunyatoma. na avadala vanyamutage.

Die Häuptlinge Mahinja haben die Duckerantilope und die Hamsterratte und das Brennholz vom Tomabaum zu vermeiden. Und die Frauen führen den Titel Mutage.

mudegela munyamulugu, mahinya mwipwawe wa utani.

Mudegela ist adlig, er ist des Mahinja Neffe nach dem Zweisippensystem.

avasatima dade muyoveligombo umulugu. mulugu avadala vanyavigavilo, uvutwa sikwahumile kutali nda.

Der Vater der Satima, Mujoveligombo, gehört zum Adel. Der Adel der Frauen führt den Titel von Igawiro. Seine Häuptlingsschaft erstreckte sich nicht sehr weit.

nyenza kwigavilo nawe mutwa ukutsila mato. vanyamulugu avadala vanyaganga.

Ngensa in Igawiro war auch Häuptling, er hat den Buschbock zu vermeiden. Die Frauen sind von Adel und führen den Titel Ganga.

vangi vanyimage, maginga umutwa, vanyamulugu navo umutwa ve wavo. neke peatse umutwa abite akahome, neke peahomite akinula senga na vanu.

Andere sind die von Image, Häuptling Maginga; sie sind adlig und bei ihnen war er ihr Häuptling. Als dann der Häuptling [der Hehe] kam, um hinzugehen und zu kämpfen, und als er gekämpft hatte, da nahm er Rinder und Leute in Besitz.

ilambo kwalimutwa kitalika. nawe mutwa pakwe. na mahinya simunyalukolo nda. umulongo mundamulugu.

In Irambo war Kitalika Häuptling. Und er war ein selbständiger Häuptling. Und mit Mahinga war er nicht durch Heirat verwandt. Die Sippe war adlig.

ndahiho kuvatsungwa kwalimutwa mukemango nawe alipakwe. ngyole mutwa nawe, nyi yakwe padodo hela. mugovano nawe mutwa pakwe, inyi yakwe padodo hela.

Ebenso war bei den Tshungwa Mukemango Häuptling, und zwar selbständig. Ngiore war auch ein Häuptling, sein Land war nur klein. Auch Mugovano war ein selbständiger Häuptling, auch sein Land war nur klein.

ndemu mutwa kundevelwa.

Ndemu war Häuptling in Ndewelua.

kalinga nawe mutwa umulugu, uńina lubida, kutsila nyapolwa.

Auch Kalinga war ein Häuptling von Adel, seine Mutter war Lubida, die Vermeidung ist der Embryo.

mudemu yungi nawe mutwa, umutsilo mutima, umulongo vanyamulugu, avadala vanyagogo.

Mudemu war auch ein anderer Häuptling, die Vermeidung ist die Leber, die Sippe ist adlig, die Frauen führen den Titel Gogo.

savilatago nawe mutwa, umulongo vanyamulugu.

Auch Sawilatago war ein Häuptling von adliger Sippe.

ukuhoma muyigumba yahomite mbevali avatwa.

Alle diese Häuptlinge hat Mujigumba im Kampf besiegt.

vatwa mbevali vanyamulugu, mbevali ukuhoma muyigumba yahomite mbetsili inyi.

Alle Häuptlinge waren adlig, alle hat Mujigumba im Kampf besiegt, und alle ihre Länder erobert.

muyigumba ahomite inyi ya uvuhehe. neke atemite mahinya.

Mujigumba hat das Land Uhehe erobert. Dann hat Mahinja die Herrschaft angetreten.

mutaki salimutwa nda, amutumige kumapelela kukuleta avadala kulimutwa. alimwanda hela.

Mutaki[1]) ist kein Häuptling, man schickte ihn aus, um Botschaften zu überbringen und um Frauen zum Häuptling zu bringen. Er ist nur ein gewöhnlicher Mann.

sali mutwa nda mufaluhenga. ali munyawingi wa mudegela, umutwa pamupele uvutwa.

Es war auch kein Häuptling Faluhenga.[2]) Er war ein Höriger des Mudegela, als ihm der Häuptling eine Herrschaft [als Lehen] zuwies.

na yumwene ngavenda atige alipemudodo hela.

Und Ngawenda selbst sagt, er sei damals noch sehr jung gewesen.

f) HÄUPTLING.

In Ergänzung zu Nigmanns Schilderungen a. a. O., S. 8ff., 45, 49, 74, bringe ich hier einige Notizen über besondere Gebräuche, die mit der Häuptlingswürde verknüpft waren, sowie diesbezügliche Texte.

Nur dem Häuptling kam der Gruß zu, mit dem er überall empfangen wurde, wo er an einem Tage sich zum erstenmal sehen ließ *atse senga,* wörtlich „er ist gekommen – das Rind“. Nach Mitteilung des Herrn P. S. Hofbauer war dies eine Breviloquenz für *atse munyasenga* „es ist der Herr der Rinder gekommen“. Bei späteren Begegnungen wurde er mit anderen Ehrentiteln empfangen *atse mogasivela, atse munyakapumila nda ṅombe* – die ich nicht genügend übersetzen kann.

Beim ersten Neumond zu Jahresanfang rieb der Häuptling neues Feuer[3]), das dann verteilt wurde.

Über das Opfer des Häuptlings vor einem Feldzuge und über seine Tätigkeit als Feldherr vgl. Text 18 und 19, ebenso über ihn als höchste Rechtsinstanz Text 16; über die Abstammung der Häuptlingsfamilie Abschnitt Va, und über die Schicksale des letzten Häuptlings Text 27.

BEGRÄBNIS DES HÄUPTLINGS; ERBFOLGE.

Text 14. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 4. 7. 07.

peafwe mutwa, vakovige hilo likombo litali sungwe ayage munu mutali; ayage ndagogole mavoko siavoneka ṅda, vakovige linyakibupa.

Wenn ein Häuptling gestorben war, so hat man ein Grab so tief gegraben, daß ein langer Mensch darin verschwand, so daß er auch mit hochgehobenen Armen nicht sichtbar war; und man hob eine Grabnische[4]) aus.

---

1) Mutaki, in Suaheliaussprache Mtaki, ist der von der deutschen Verwaltung über einen großen Teil des alten Hehereiches eingesetzte „Sultan“. 2) Faluhenga, gewöhnlich Farhenga ausgesprochen, war gleichfalls von der deutschen Verwaltung über ein größeres Gebiet eingesetzt, wurde aber wegen Hochverrats im letzten Aufstand hingerichtet. 3) In dem alten Sammelwerk von Ramusio „Delle Navigationi et viaggi“, Venetia 1613, Bd. I, S. 288b, finde ich von Odvardo Barbosa berichtet, daß der König der Benemataxa in der Gegend von Sofala gleichfalls zu Jahresbeginn neues Feuer an seine Großen verteilt hat. 4) Vgl. Judon im Anthropos V, S. 957.

pevibita kutaga, vatolige uuvenda mutitu na ńolo nitu na lupembe lwa ndembwe; leke vakovele kumutwe. umutwe pevitaga vilafya kwitumba kwelihuma litsuva.

pevasitsile kivembo, ihala finu mbefili, senga, vadala; akumuleka yuńina yamulelige.

na akuvatonela vayagwe senga, mwengine makyumi gadatu, yungi makyumi gimutanda, umwene igana; tsingi vilya tsa mavembo.

neke pekemele vanu mbevali vatse vamuvone yatemile utwa. vabita kumunonela na kumuhungila mutwa wavo.

peihela mutwa muswamuwe, ihala mwipawe. peasupali mwipawe, ihala mwanakwavo. peasupali mwanakwavo, ihala vutwa mwitsukuluwe.

Wenn man zur Bestattung ging, so nahm man dunkele Gewänder und schwarze Schafe [zum Opfer] und Elfenbein; das wurde ihm zu Häupten eingegraben.[1]) Das Haupt ließ man bei der Bestattung nach Osten schauen, wo die Sonne aufgeht.

Wenn die Trauer vorüber ist, so erbt [der Nachfolger] den ganzen Besitz, seine Rinder und Frauen; ausgenommen seine Mutter, die ihn geboren hat.

Und man verteilt an seinen Hofstaat die Rinder, dem einen dreißig, dem anderen sechzig, er selbst behält hundert; die übrigen verzehrt man bei der Trauerfeier.

Dann fordert man alle Leute auf, zu kommen und den zu sehen, der die Herrschaft angetreten hat. Die gehen hin, um ihn zu küssen[2]) und ihn als ihren Häuptling zu begrüßen.

Wenn kein Sohn des Häuptlings vorhanden ist, so erbt die Herrschaft sein Neffe. Ist auch kein Neffe da, so erbt ein Sippenverwandter der gleichen Generation. Ist auch ein solcher nicht da, so erbt ein Enkel.[3])

VORRECHTE DER HÄUPTLINGSFAMILIE.

Text 15. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 4. 7. 07.

mwaka gukutsa vanywetsige mugoda, vanywelige muluhelo, vasive na utamwa.

lutsovelo lwavo, mwana wa mutwa pealelilwe, vakumufiha vasimuvone vanu, sungwe ave muvina, atole na mudala, leke pevamuvone mbevali.

kwa mukwamitsi mwana wa mutwa valonga mwanaluka, kwa muhinza mwanafyale, na munu yeabanyite mwana wa mutwa, valonga mwanamutwa. na mudala wa mutwa ikemelwa munumwehe.

kwivakwikala vana wa mutwa, valonga kukitagendwa. peahele munu yungi, vakwimwibata vamutove.

peafwe mwana wa mutwa, mbevali vihwa hela, nambi kupiga kipigo. pevamwene munu ipiga kipigo, vakwanuka ligimilo nambi mugoha.

Zu Beginn des Jahres ließ man Zaubermittel trinken, und man trank sie aus Schalen, um von Krankheit verschont zu bleiben.

Ihre Sitte war, das Kind des Häuptlings nach der Geburt zu verbergen, damit niemand es sah, bis es erwachsen war, und eine Frau nimmt, dann ist es allen erlaubt, es zu sehen.

Von einem Sohn des Häuptlings sagt man „Stammhalter“ (Kind des Quells), von einer Tochter „Stammmutter“ (Kind des Gebärens) und einen Mann, der eine Häuptlingstochter geheiratet hat, nennt man „Häuptlingskind“. Und die Frau des Häuptlings wird „die Erhabene“ [?] (Mensch in der Erholung [?]) gerufen.

Den Ort, wo die Kinder des Häuptlings wohnen, nennt man verbotene Stadt. Wenn ein Fremder dorthin geht, so ergreift und schlägt man ihn.

Wenn ein Kind des Häuptlings gestorben war, so blieben alle untätig, ohne Arbeit zu verrichten. Wenn man jemanden arbeiten sah, so nahm man ihm die Hacke oder den Speer fort.

---

1) Vgl. Stierling in Mitt. d. Sem. f. Orient. Spr. 1899. III., S. 257. 2) Ich hatte einmal Gelegenheit, zuzuschauen, wie zwei männliche Hehe sich küßten, die, wie ich später erfuhr, Onkel und Neffe waren, welche sich längere Zeit nicht gesehen hatten. Leicht vorgebeugt, ohne sich anzufassen, berührten sie sich lautlos mit den etwas vorgeschobenen Lippen. Der Vorgang machte den Eindruck eines „Austausches der Hauchseele“, wie ihn Wundt, Völkerpsychologie[2] IV, 1, S. 185, schildert. 3) Mündlich wurde mir gelegentlich erklärt, wenn der ganze Mannesstamm des Häuptlings aussterben würde, so wäre ein Schwiegersohn zur Thronfolge berechtigt.

III. RECHTS- UND KRIEGSWESEN.

Zu diesen Themen, die bei Nigmann a. a. O., S. 44ff. und S. 74ff. eine ausführliche Darstellung gefunden haben, gebe ich einige Texte als Bestätigung und Ergänzung.

GERICHTSVERFAHREN.

Text 16. Aufzeichnung des Hehe Jacobus, Zögling der katholischen Mission O. S. B., etwa 18jährig; Tosamaganga, 10. 7. 07.

vahehe pevihiga nongwa, vitegula mibeho. mibeho avamwi vitegula ligimilo, vamwi vanyanongwa ṅomi vitegula ṅolo.

vibita tandi kwa munzagila mudodo. pealemilwe mudodo, vibita kwa munzagila muvina. pealemilwe, vibita kusindika kulimutwa. na mutwa pealemilwe, ilamula eneuli, ikemela vagogolo vatse vamutange na vanzagila volofu.

munyakuhomba vakumuvagila ahombage vone magimilo gahano gimutanda, vone senga ndama, eneuli ngambakwa. penongwa ndodo ihomba mene, penongwa ṅomi hilo ihomba munyavingi.

peuhitsile kinu kya mutwa, vakutsa vipoka finu mbefili na vadala na vana mbevali. peakudegepye wihomba senga tsitaye, eneuli tsimunana ikyumi.

vakukuvagila munyakuhomba gusilage mwetsi gumwi, vamwinga gidatu na vamwi gihano. pegisitsile vasalahomba vibita kupoka finu.

na likoko pelibete kinu mwihuma mbemuli kutanga yakoṅome. ihomba senga kwa munzagila na munzagila itavula kwa vakami, valye.

Wenn die Hehe vor Gericht fordern, so bringen sie die Gebühren. An Gebühren bringen die einen eine Hacke, andere, deren Fall schwer ist, bringen ein Schaf.

Man geht zuerst zu einem Unteramtmann. Wenn dieser nicht zuständig ist, geht man zum Oberamtmann. Wenn der nicht zuständig ist, so geht man in seiner Begleitung zum Oberhäuptling. Und wenn der Häuptling den Fall nicht erledigen kann, oder vielleicht versöhnlich gestimmt ist, so ruft er die Ältesten und viele Amtleute, daß sie kommen, ihm beizustehen.

Den Schuldigen verurteilt man: er soll etwa fünf bis sechs Hacken als Buße zahlen, oder ein Kalb oder gar einen Stier. Beim kleinsten Streitfall zahlt er eine Ziege, beim größten einen Hörigen.

Wenn du dem Häuptling etwas gestohlen hast, so wird aller Besitz, alle Frauen und alle Kinder gewaltsam weggenommen. Wenn er dir aber milde gesonnen ist, so zahlst du vier oder gar acht bis zehn Rinder.

Mit der Urteilsvollstreckung wartet man einen Monat, zuweilen auch drei bis fünf Monate. Wenn die herum sind, ohne daß die Buße gezahlt ist, nimmt man sie mit Gewalt.

Und wenn ein Raubtier eingebrochen ist, so kommt man aus der ganzen Nachbarschaft, um dem zu helfen, der sie zusammenruft. Der zahlt dann an den Amtmann ein Rind, und der Amtmann stellt es seinen Leuten zum Schmaus zur Verfügung.

ORDAL UND FOLTER.

Text 17. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, ?. 7. 07.

munu peahotsile, eneuli vilonga muhavi, vitola mugoda vakumupela anywe. peadesile si muhafi nda, pesadesili uyo muhafi.

Wenn ein Mensch ein Verbrechen begangen hat, etwa der Zauberei beschuldigt ist, so bereitet man ein Mittel und gibt es ihm zu trinken. Wenn er erbricht, so ist er kein Zauberer, wenn er aber nicht erbricht, so gilt er als Zauberer.

yumwi vikova panyi likombo, vigela livoko mbelili leke wingitse livoko. vasile na luganga vasindile hilo, alemwe na kukimula.

Einem solchen gräbt man in der Erde eine Grube, und mißt eine ganze Armlänge ab, so tief als du einen Arm hineinstecken kannst. Man schüttet Gestein auf ihn und stampft es fest, so daß er sich nicht daraus befreien kann.

neke vamuvutse „ulonge vone wimuhafi, tukuleke".

Dann fragt man ihn „sprich, falls du ein Zauberer bist, wollen wir von dir ablassen".

peasitsile kwidikila, vakumutegutsa kumuvulaga.

Wenn er endlich eingesteht, so holt man ihn heraus, um ihn hinzurichten.

KRIEGFÜHRUNG.

Text 18. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga 4. 7. 07.

munyakutandila, vahehe pevisaka kutandila kuvatavangu, vibita vasugu hilo. pevafikite pakaye, vakwikala filo fyolofu, vilole hilo pavimo pesavakutsa kwihoma.

Als Kundschafter – wenn die Hehe bei den Feinden auskundschaften wollen, gehen die Schlauesten hin. Wenn sie die Dörfer erreicht haben, bleiben sie dort viele Tage, um genau zu betrachten, an welchem Standort man zum Kampf kommen wird.

pambele vipiluka kulonga kwa mutwa, na mutwa akuvavutsa „vanu volofu tulemwa kwihoma". na vanyakutandila vilonga „ena volofu, kwihoma twihoma hela, nambi vavene vakimbila".

Später kehren sie zurück, um dem Häuptling zu melden, und der Häuptling fragt sie „viele Männer können wir nicht bekämpfen". Und die Kundschafter sprechen „zwar sind es viele, aber wir brauchen nur zu kämpfen, und schon fliehen sie selbst".

swela, lusiku pevisaka kubita, mutwa ikemela inyi mbeyili, vatse vapulikitse ligalu. swela, mutwa akuvalongela „mukahwetsage mwetsi gumwi" – vone givili ndahiho.

Alsdann, an dem Tage, an dem sie hingehen wollen, ruft der Häuptling das ganze Land auf, sie sollen kommen und auf den Krieg merken. Alsdann spricht der Häuptling zu ihnen „ihr sollt einen Monat auf Posten bleiben". – Angenommen, es soll zwei Monate dauern, so gibt er entsprechenden Befehl.

lusiku lwakubita vakutsa mbevali. mutwa ihagula avihwa pakaye, vamwi ilonga valongolage kutandila.

Am Tage des Aufbruchs kommen sie alle dorthin. Der Häuptling wählt die aus, die in der Heimat auf Posten bleiben, anderen befiehlt er auf Kundschaft vorauszugehen.

pevibita, vikima hilo, vilonga „eho eho, tuvatengule, tuvalaya, tuvalya vanu"; na munyakuyeyela ndahihi.

Wenn sie ausrücken, tanzen sie viel und rufen „hurra, hurra, wir sind die Leibwache, wir sind die Garde, wir fressen Menschen"; und wer einen Kriegsruf hat, macht es ebenso.

swela vivuka. yasalavulaga mutavangu, itegula bogolo, na kunega lulenga yumwene, na kutsagala yumwene.

Kurzum, sie rücken aus. Wer noch keinen Feind getötet hat, trägt das Gepäck, und Wasser schöpfen muß der nämliche, und Brennholz holen muß der nämliche.

pevafikite pipi, mutwa igelasa hilo vakami, vakami vanyamuloto vilongola, vakali vihuma mumbele, vanyakutengula mutwa vihuma mumbele hilo.

Wenn sie in die Nähe des Feindes gekommen sind, prüft der Häuptling die Krieger gründlich, die feigen Krieger gehen in die Front, die mutigen treten in die Reserve, die Leibwache des Häuptlings tritt ganz in die Reserve.

pevafikite pipi, vigona baho pamilao, vakwilava kilo, vakwilila kwikiña, vakuvadindila munyumba, va-

Wenn sie in die Nähe des Feindes gekommen sind, lagern sie dort bis zum Morgengrauen, oder brechen noch des Nachts auf und klettern auf die

kwihoma; vangi vibita kugoma senga, vanyi vakwibata vanu.

Dächer, sie umzingeln die Feinde in den Häusern, sie kämpfen dort; einige gehen hin, um Rinder zu erbeuten, andere machen Kriegsgefangene.

pevivuya kukaye, vidalika; tandi vitola numbula ya mutwa yafwe, vitelekila mumugoda.

Wenn sie heimkehren, sind sie voller Freude; sie nehmen das Herz des gefallenen Häuptlings und kochen es in einem Zaubermittel.

swela ituma vanu, valongolage kukaye, kulonga vengage ugimbi.

Alsdann schickt der Häuptling Boten in die Heimat voraus, um sagen zu lassen, daß man Bier braue.

na vadala pevavene sambi vifika vanyakutanga, vibita kuvatañanila. yabihye kutañanila, ihomba ñolo.

Und wenn die Frauen erfahren haben, daß die Truppe beinahe ankommt, so gehen sie ihr entgegen. Wer es unterlassen hat entgegenzugehen, zahlt ein Schaf als Buße.

swela vibita vinonela mavoko vilonga „magoha igo". na vanyakutañga vikwidika „ongo"-

Alsdann küssen sie ihnen die Hände und sagen „dies sind die Speere". Und die Krieger antworten „gut so".

swela vikoñomala vinula vugimbi. vahehe mwandi sivanyweligi hilo ugimbi nda, kwakuva, pevinywa hilo, valemigwe kukimbila.

Alsdann setzen sie sich und holen das Bier. Früher haben die Hehe nicht viel Bier getrunken, weil sie, wenn sie viel tranken, nicht mehr laufen konnten.

Text 19. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga, 12. 7. 07.

avanu pevitaña, vidalika tandi. vone, vinywa uvugimbi vitigila „imilao mukoñonage mbemuli baha".

Wenn man in den Krieg zieht, ist man von Anfang an in gehobener Stimmung. Wohlan, man trinkt Bier und spricht „morgen früh versammelt euch alle hier".

umutwa peivona vakoñine, akuvapela uvugimbi, isopa umugoda muvugimbi, vanyweleletsage pamwi.

Wenn der Häuptling erfährt, daß sie sich versammelt haben, gibt er ihnen Bier, und tut ein Zaubermittel in das Bier, so daß sie es zusammen zu trinken erhalten.

pevivuka, umunyamuloto ategulaga ibogolo, neke avakangafu vagendage hela. avanyamuloto vitigila „mudala".

Wenn sie ausrücken, so trägt der Zaghafte das Gepäck, aber die Tapfern dürfen ohne Gepäck marschieren. Die Zaghaften werden „Weiber" genannt.

pevahele kwigalu, pevivene, vitigila „mwibakage iñesi, twivonage tutanage ukwivulaga".

Wenn man beim Aufbruch in den Krieg sich angesehen hat, sagt man „bestreicht euch mit Kreide, damit wir uns erkennen und nicht uns selbst töten können".

umunu umukangafu pevakwivulaga, vitumbula mugati; pevahetse numbula, neke vabite vakadakulile mumigoda.

Wenn sie dort einen tapferen Mann töten, so weiden sie ihn innen aus, um dann das Herz herauszuholen und hinzugehen und es mit Zaubermitteln zu verzehren.

pevetsage mukali kuvatavangu pevakwihoma, umugoha gwahomelige, na midanda idakulila ndahiho.

Wenn sie in Wut gegen die Feinde geraten und wenn sie zustechen, so genießen sie auch ebenso das warme Blut von dem Speere, der getroffen hat.

vone akaligomite senga na hute na vanu tandi, isindika kuli mutwa tandi. vone akali agomite finu fikefu, akwinula umutwa, vone akali agomite fyolofu, ifimwi vakumugavila. avakami avavina vevekuvagavila, avakami avadodo sivakumugavila nda, sungwe avine ave mukangafu.

Angenommen, jemand hat zum erstenmal Rinder oder Gewehre oder Gefangene erbeutet, so bringt er sie das erste Mal zum Häuptling. Falls er wenig Beute gemacht hat, nimmt sie der Häuptling, falls er viel erbeutet hat, wird ihm etwas zugeteilt. Nur den alten Kriegern wird etwas zugeteilt, den jungen Kriegern aber nicht, bis sie erwachsen und tapfer werden.

pevivuya kukaye, vituma munu akalonge akatigile avanyaligalu avali kukaye, vengage uvugimbi. pevavutsile kukaye, lino pevinywa uvugimbi, vidalika vitigila. tunga peakwidika, itigila „ulapage", neke tunga lino veitambula ndena „vavakangafu" „avasugusugu". avanyamuloto vitigila „vakwamitsi vevituma na kutali".

Wenn sie heimkehren, schicken sie einen Boten mit der Nachricht, daß die Truppe auf dem Heimweg ist, man soll Bier brauen. Wenn sie heimgekehrt sind und jetzt Bier trinken, dann reden sie voller Begeisterung. Wenn jemand hineinredet, so sagt er „komm zum Gottesurteil"; und einige gibt es, die nennen sich so wie „die Tapfern", „die ganz Schlauen". Die Feiglinge nennt man „Knaben, die man weit wegschickt".

ivuka kangi uyungi, idalika. pevadalike vasile, ivuka yumwene umutwa, idalika itambulanga amatava gavo. peidalika vakwipela matava gangi, uyumwi amatava giva nambi gahano, uyumwi gimutanda. matava igo gakudalika hela.

Wiederum tritt ein anderer auf und gerät in Ekstase. Wenn ihre Erregung nachläßt, tritt der Häuptling selbst hervor und gerät in Begeisterung und verändert ihre Namen. In der Begeisterung gibt man sich neue Namen, der eine gar bis zu fünf, der andere bis zu sechs Namen. Aber diese Namen sind nur in der Ekstase gebräuchlich.

umutwa akwidinda na mugoda gwa vatavangu; nambi ihoma na mugoha, gwikunya, nambi itova na hute, yikakunya isasi; gikatanage na kwingila, iva idindite hilo.

Der Häuptling macht sich mit einem Zaubermittel gegen Feinde fest; sei es, daß man ihn mit einem Speer sticht, so fällt dieser nieder, sei es, daß man auf ihn mit einem Gewehr schießt, so fällt das Blei zu Boden; so daß keine Waffe ihn verletzen kann, so sehr hat er sich festgemacht.

umutwa, pevibita mukwihoma, umutwa ihagula avakangafu, vevikale palumwene, avolofu, vevibita kukwihoma.

Der Häuptling — wenn sie dort in den Kampf ziehen, so wählt der Häuptling die Tapferen, die bei ihm selbst bleiben sollen, aus dem Gros, das ins Gefecht geht.

pevakimbye, peakwika umwene umutwa, vitigila pakitengelumutwa, avakwihoma uko. pevakimbye vibita pakitengelumutwa kukwihomela. avakwikala pala avakali, pepwali umutwa; vitigila „sungwe kukufwa mbetuli". pevakwihoma pala pevayagingine, na yula kwahele.

Wenn sie fliehen müssen, wenn der Häuptling selbst sich zum Gehen wendet, so heißt es, da, wo die Leibwache des Häuptlings ist, dort wird gekämpft. Auf dem Rückzuge schließt man sich an die Leibwache des Häuptlings an, um dort zu kämpfen. Es bleiben die Mutigen da, wo der Häuptling ist und sagen „bis wir alle dort sterben". Wenn sie aber hier im Gefecht sich zerstreut haben, dann muß auch jener von dort weichen.

vone avavene vakwamitsi, akwibata hela vave vanyavingi, ivuya navo kukaye, itigila „vaṅwamililaga senga". pekwihoma umugosi, ivulaga; peafwe idumula lidondo, akalangutse kuvayagwe, vatigilage „uyo lino mukangafu, lino ibogolo siwinulaga nda, lino wihumitse mukipuni; vone avile, kangi iva mutegelumutwa".

Angenommen, jemand hat Knaben aufgefunden, so macht er sie nur zu seinen Gefangenen und kehrt mit ihnen in die Heimat und sagt „sie sollen mir die Rinder hüten". Wenn er aber auf einen Mann stößt, so tötet er ihn; wenn er tot ist, schneidet er ihm das Gemächte ab, um es seinen Gefährten zu zeigen, damit sie sagen „dieser ist jetzt tapfer, jetzt trägst du nicht mehr das Gepäck, jetzt steigst du eine Stufe höher; falls er es weiter so treibt, wird er noch Leibgardist".

peivona avutsile kukaye, akwihaha kuli mudala wakwe, itigila „wonage tuvakangafu, yetwatwidaga na vatavangu".

Wenn jemand es erlebt, daß er heimkehrt, so rühmt er sich vor seiner Frau und sagt „schau her, wir sind tapfer, die wir die Feinde vertrieben haben".

na yuyo lusiku akwinula inumbula, idakula na mugoda, na lusiku akwidinda na migoda gya imigoha na gya sasi, yitanage ukwingila, na mugoha gwikunya.

na matava akwipe „nene nditunga", na kudalika idalika. itigila, tunga peakwidika, itigila „ulapage", neke „twali tugonite mudasi".

na ukukima vakwinula igwembe na mugoha gumwi, itigila „ho ho ho tumatengule, tuvalaya ho ho ho".

pevikima, peviimbita kukuhoma, vihuma kwivala kwevakimilage.

matambiko pevitambika pevibita kukutaňa, ibita yumwene umutwa kutambika. itegula amatsiva, isakuvika kwetaňa; igigona kuko. pamilao akwilava; vone aganywe itigila „amasoka gatwidikye, apo lunofu". vone avone gabihe, itigila „lwanaňifu, leke twikale satwitsakufwa".

Und dieser holt eines Tages das Herz [des gefallenen Feindes] hervor und verzehrt es mit Zaubermitteln, und dieses Tages macht er sich mit Zaubermittel fest gegen Speere und gegen Blei, so daß es ihn nicht verletzen kann, und auch der Speer fällt vor ihm zu Boden.

Auch Namen mag er sich geben „ich bin der Soundso" und er ist in gehobener Stimmung. Er sagt, wenn jemand hineinredet „komm zum Gottesurteil" und „wir waren es, wir haben in der Wildnis gelagert".

Und zum Kriegstanz holen sie den Schild und einen Speer und man sagt „hurra, wir sind die Wache, wir sind die Garde, hurra!"

Wenn sie tanzen und Kampflieder singen, gehen sie ins Freie, wo sie immer singen.

Die Opfer — wenn man beim Aufbruch zum Feldzug opfert, so geht der Häuptling selbst zum Opfern. Er holt Milch und will sie für den Feldzug darbringen, sie bleibt über Nacht dort stehen. Am anderen Morgen schaut er dort nach; falls die Geister getrunken haben, sagt er „sie haben uns zugestimmt, dann ist es gut". Falls er sieht, sie haben das Opfer zurückgewiesen, sagt er „das ist schlimm, laßt uns lieber bleiben, sonst werden wir in den Tod gehen".

KRIEGSGESCHREI.

Text 20. Diktat des nach Hehe eingewanderten Sango Kadyengulao, etwa 40jährig; Iringa, 7. 4. 07; Phonowalze 13.

hehehe, hehehe vatavangu twihoma, ehehe!

sikwibuka! twatengule, twalivatengule he!

lamba la mwani!

twagosi he! petugonite mudasi, tutovage yumwi yumwi.

twatengule, tugonile mudasi — videsha kole uku[1]) *— tutovage yumo yumo.*

ngelevele lilamba lya mwani! twatengule, twagosi, ehehi, ehehihi!

Hurra, hurra, die Feinde bekriegen wir, hurra!

Nicht sich wenden! wir sind die Leibwache, wir gehören zur Leibwache!

Flut bis zur Küste!

Wir sind ganze Männer! Wenn wir im Felde Lager bezogen haben, erschlagen wir sie Mann für Mann.

Wir sind die Leibwache, wir haben im Feld gelagert — schrei die Lügen anderswo[1]) — wir erschlagen sie Mann für Mann.

Von Njassa [?] Flut bis zur Küste! Wir sind die Leibwache, wir sind ganze Männer, hurra, hurra!

IV. LEBENSABSCHNITTE.

Zu den nachstehenden Texten habe ich keine weiteren Zusätze aus eigenen Beobachtungen zu machen.

WERBUNG.

Text 21. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 7. 7. 07.

vahehe pevisaka kubanyamudala, tandi isindika mulomo, ilonga „nda-

Wenn die Hehe um eine Frau werben, so geht zuerst ein Unterhändler hin und spricht: „ich habe das

1) Diese Worte sind in Sango gesprochen. Es scheint, daß sie ohne Absicht des Gewährsmannes auf die Phonorolle gekommen sind, und gar nicht zum Kriegsruf gehören, sondern einem der um den Phonographen stehenden Zuhörer gegolten haben.

tsimitse moto", ilonga kwavakwiwe. na vakwiwe vilonga „utsimitsiwa".

munyakubanya ilonga „tunga". na munyamwana ilonga „ndi mugaya mwana." munyakubanya ilonga „yuyo yigenda kwivala". munyamwana ikana.

lwakavili akutsa yungi, ilonga ndahihila „ndatsimitse moto." wone ikana, ikana.

pamwinga gwisila mwetsi veibanya, vamwi gwisila mwaka, na ligimilo lya kubanyila itegula.

pevidikye vanyamwana, vilonga „mwanani yibanya?" na munyakubanya ilonga „mwatunga". vakwanukila ligimilo, ilonga „twilumba yunyenye."

pambele ibita kutola mafungo, magimilo gahano eneuli mene[1]) *tsimutanda itavula. na vakwiwe vakwenga ugimbi, vakumukemela atse vamulangule nyumba. peakutsa avuye nawe kunyumba, vakwiwe vakwenga ugimbi, leke vatse vakoṅomale pamwi, vaviganitsa ṅani, vavasindike kunyumba. muṅasi vakwimba lwimbo, vilonga „uyo munenele, uyo munenele nda lugala lwa mbungu."*

pevafikite kukaye, vakuvigisa ṅani.

na pegifisile myetsi gimutanda gya ileme, kangi vakutsa kumwiganitsa makani. pegiwe myetsi gimunana, akumuleka.

Feuer ausgelöscht"; er sagt so zu den Schwiegereltern. Und die Schwiegereltern antworten: „es ist dir ausgegangen."

Der Werber sagt: „es handelt sich um den N. N." Und der Vater oder Vormund sagt: „ich habe kein Kind zu vergeben." Der Werber sagt: „es ist diese, die da draußen vorbeigeht." Aber der Vater verhält sich ablehnend.

Zum zweitenmal kommt ein anderer und spricht ebenso: „ich habe das Feuer ausgelöscht." Aber jener lehnt beharrlich ab.

Bei dem einen vergeht nur ein Monat mit der Werbung, bei anderen dauert es ein Jahr, bis die Hacke [als Anzahlung] der Werbung hervorgeholt wird.

Wenn die Eltern eingewilligt haben, so fragen sie: „von wem stammt der ab, der da wirbt?" Und der Werber antwortet: „er stammt von dem N. N." Sie nehmen nun die Hacke an und er sagt: „wir loben euch sehr."

Hiernach geht er hin und holt den Brautpreis, etwa fünf Hacken und sechs Ziegen[1]) holt er. Und die Schwiegereltern brauen Bier und rufen ihn [den Bräutigam], damit er komme und sie ihm Zutritt in das Haus geben. Wenn er hinkommt, um mit ihr [der Braut] in sein Haus heimzukehren, dann brauen die Schwiegereltern Bier; wenn sie sich dann zusammen hingesetzt haben, besprechen sie die Angelegenheit und geleiten sie nach Hause. Unterwegs singt man das Lied mit dem Wortlaut: „dieser möge sie fett machen wie das Gefieder des Geiers."[2])

Wenn sie zu Hause angekommen sind, geben sie ihnen gute Lehren mit.

Und wenn sechs Monate der Schwangerschaft verflossen sind, kommen sie wiederum und besprechen die Angelegenheit. Wenn acht Monate um sind, verläßt sie ihn.[3])

Text 22. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga, 7. 7. 07.

kubanya vavituma uyungi. peavanga yumwene itigila „twatsimitse moto." avanyamwana vitigila „mutsimitsiwa." munyakubanya itigila „yiṅuku iyisava pivala, iyo."

pambele peyasitsile kulonga uyo, isamubanya yungi. avamwinga viba-

Zum Werben schickt man einen anderen. Zu Anfang sagt dieser selbe: „wir haben das Feuer ausgelöscht." Die Eltern des Mädchens antworten: „euch ist es ausgegangen." Der Werber sagt: „das Hühnchen[4]), das draußen Futter aufliest, das ist es."

Hiernach, wenn dieser mit der Unterredung fertig ist, wird ein anderer um sie werben. Die einen werben,

---

1) Nach P. S. Hofbauer liegt hier ein Schreibfehler vor, es muß *ṅolo* „Schafe" heißen, *kwakuwa mene ina mukila guva kukyanya, mwiko* „weil die Ziege den Schwanz nach oben trägt, ist ihre Verwendung als Brautpreis unanständig." — In den mir bekannten Fällen war mindestens ein weibliches Rind im Brautpreis enthalten. 2) Siehe Text 37. 3) Vgl. Text 23. 4) Andere Hehe bezeichneten diesen Vergleich der Braut mit einem Hühnchen als kränkend und durchaus nicht üblich.

nya mwetsi gwisila. umwinga ibanya mwetsi gumwi, avamwi vibanya myetsi givili; isataula ligimilo limwi tandi.

vone pemudodo, akwanda kulavila sungwe akule tandi. peamwidikye tandi, akwikala kwa yuve tandi.

pamwandi akutsamwinule avuye ukwakwe.

peivuya ukwakwe, akwenga uvugimbi, vakunywa; vakutsa vänu volofu hilo kukunywa uvugimbi, vakela hilo pevinywa uvugimbi.

pevakuvinula avayuve vakumwegala atanage kugenda yumwene. na muňasi vakwinula ulugasi lwetotsage muňasi. peayivene ngasi, vataga lugasi lutagala lumwi sungwe kafike kukaye. peafisile kukaye na mumulyango namo vamupela ulugasi na kukwikala vamupela lugasi.

wenn der Monat zu Ende ist. Der eine wirbt einen Monat lang, andere werben zwei Monate lang; dann holt man zuerst eine Hacke [als Anzahlung].

Falls das Mädchen noch sehr jung ist, so muß er abwarten, bis sie erst heranwächst. Auch wenn sie ihm zugesprochen ist, bleibt sie doch noch bei ihrer Mutter.

Nachher kommt er, um sie zu holen, daß sie ihm in seine Heimat folge.

Wenn er sie heimführt, braut man Bier und trinkt es; es kommen viele Leute, um Bier zu trinken, und sie lärmen beim Gelage sehr.

Wenn sie Hochzeit halten, so tragen die Mütter das Mädchen, damit es selbst nicht zu gehen braucht. Und unterwegs nehmen sie eine Perlenkette, um sie auf den Weg zu werfen. Wenn sie die Perlen bemerkt hat, so streuen sie die aufgelöste Perlenkette einzeln aus, bis sie zu Hause angelangt sind. Bei der Ankunft im Hause unter der Tür schenkt man ihr die Perlenkette als Eigentum.

SCHWANGERSCHAFT UND GEBURT.

Text 23. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 9. und 10. 7. 07.

mudala peina lileme, ibita kuvaňina; vakwenga ugimbi vakunywa, pevakuvigisa ňani.

pefifisile filo fya kulela, vikemela vadala vagogolo, vatse vamulolelage. peapangitse, vakutsa vautsele kupitula hilo. neke peahume peafwe mwana, vibita vagogolo kutaga. peaponite mwana, vakwenga ugimbi vakuhumila kyali, vamuvone mbevali. pevakutsa kumuhungila, vitegula matsabele, vamwingi lugasi, na uletsi vakumupela; vilonga „saulimage, peuve wimuvina."

mudala peilela mwana, akwima itayambula magulu, munyakulolela akoňomala panyi. na ligonelo vibita kutaga vagogolo, vibita kinyele vasivavone vanu. na luvemba vilavilila sungwe luhege; neke pevamuvone vanu mbevali. mugosi wakwe siihegelela

Wenn eine Frau hochschwanger ist, so geht sie zu ihren Müttern; man braut Bier und trinkt es, während man dabei Belehrungen gibt.

Wenn die Tage zur Geburt herangekommen sind, ruft man die weisen Frauen, damit sie kommen, um sie zu pflegen. Wenn ein Geburtshindernis vorliegt, so verstehen sie, die Lage zu verbessern.[1] Wenn trotzdem das Kind tot zur Welt kommt, werfen die weisen Frauen es weg. Wenn aber das Kind lebenskräftig ist, so braut man Bier und trägt den Säugling hinaus, damit alle ihn sehen mögen. Wer dann zur Begrüßung kommt, der bringt Maiskolben oder eine Halskette oder Hirse zum Geschenk; dabei sagt man: „du wirst das Feld bestellen, wenn du erwachsen sein wirst."[2]

Bei der Entbindung steht die Frau mit gespreizten Beinen, die Hebamme sitzt auf der Erde. Und die Nachgeburt gehen die weisen Frauen im geheimen wegwerfen, damit niemand sie sehen kann. Und die Nabelschnur beobachten sie, bis sie abfällt; dann erst ist das Kind für jedermann zu sehen. Der Ehemann darf nicht darauf zukommen, um zu sehen, wie das

1) Auf Befragen wurde mir erklärt, daß nur äußere Handgriffe und Massage angewandt werden; eine innere Wendung auf die Füße, Kaiserschnitt oder Zerstückelung der Frucht seien unbekannt.

2) Diese Geschenke und dieser Glückwunsch gelten einem Mädchen; ein Knabe erhält einen Spielspeer u. dgl.

kutsa kulava kweilelwa mwana. vone akutsa, vakumudaga vagogolo.

Kind geboren wird. Angenommen er käme, so würden ihn die weisen Frauen hinausweisen.

na mudala yealelite mwana, tandi vakumupela nyululu tseanywetsage, vugali nda. peasitsile mudala kulela, kuhuma kumulyango mukomi mwiko, ihumila kukilyango kidodo. penyumba ndodo ihuma pakilo; eneuli pevasupali vanu, ipo ihuma.

Und einer Frau, die ein Kind geboren hat, gibt man zuerst nur Suppen, die sie trinken muß, aber keinen Hirsebrei. Wenn die Geburt vorüber ist, darf die Frau nicht zur Haupttür hinausgehen, sie muß zur Hintertür[1]) hinaus. Auch „zum Häuschen" tritt sie nur nachts aus; wenn voraussichtlich niemand da ist, dann tritt sie aus.

mwana itambala, mwana idanula, mwana igenda, mwana ikimbila.

Das Kind kriecht, das Kind watschelt, das Kind fängt an zu gehen, das Kind läuft.

na mwana wa mutwa pealelilwe, sivakumwona vanu volofu; vakumwona vamukaya swe. vakalonga kwekwali mwana wa mutwa kukitagendwa. sivigenda vanu, sungwe mwana avange kugenda, sungwe ave muvina, avange na kutaña, avange na kwinula mudala; pevamuvone vanu mbevali.

Wenn aber dem Häuptling ein Kind geboren ist, so bekommen es nicht viele zu sehen; es sehen es dann nur die Hausgenossen. Man nennt den Ort, wo die Kinder des Häuptlings weilen, die verbotene Stadt. Dorthin geht man nicht, bis das Kind auszugehen beginnt, bis es erwachsen ist und anfängt, ins Feld zu ziehen und sich eine Frau zu holen; dann erst sehen es alle Leute.

mudala pealelite mabasa, vilonga yimudindye. na mudala yealelite vana vavili, vakumupela mugoda; gungi vivika kuñasi, kwakuwa vilonga mwiko indonya peyiluluma, yivavulaga.

Wenn eine Frau Zwillinge geboren hat, so sagt man von ihr, man habe sie verhext. Und einer solchen Frau, die zwei Kinder geboren hat, gibt man ein Zaubermittel; ein anderes stellt man an den Weg, weil es, wie man sagt, zu befürchten ist, daß ein Gewitter, wenn es donnert, sie [die Kinder] erschlägt.

na mudala yalelite mwana munyikiteve, vibita vitaga visila muvudope.

Und wenn eine Frau einen Krüppel zur Welt gebracht hat, so geht man hin und setzt ihn aus und versenkt ihn in einem Sumpf.

na yalelite mwana vone gatale mino ya kukyanya, vilonga kulongana na uyo mwiko; peumulongine, mwiko ufwa.

Und wenn sie ein Kind geboren hat, bei dem die Oberzähne zuerst kommen, mit dem zu zanken, sagt man, ist verboten; wenn du mit ihm zankst, droht dir der Tod.

TOD UND BESTATTUNG.

Text 24. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga, 9. 7. 07.

munu peafwe, vanyalukolo vatsa kumuvembela.

Wenn ein Mensch gestorben ist, so kommen die Verwandten, um ihn zu beweinen.

penyavingi, vamutaga mwitago hela, vamufwika masoli na kanyanya.

Wenn es ein Höriger ist, so wirft man ihn nur auf einen abgelegenen Ort, bedeckt ihn mit Stroh und brennt es ab.

vone afwe munyalukoluko, vatsa volofu kumuvembela. na vamusila mwikombo. na avihuma ukutali vifikila pakyanga, pevamusilite.

Falls aber ein Mensch mit großer Verwandtschaft gestorben ist, so kommen viele, um ihn zu beweinen. Und man bestattet ihn in einer Grube. Und man kommt von fernher zum Grabe, in dem er beerdigt ist.

vone akali na senga, vakoma iyimwi, vatigila „isenga iyo ya mavembelo."

Falls er Rinder besessen hat, so schlachtet man eines und sagt: „dieses Rind ist für die Trauerfeier bestimmt."

1) Über diese kleine Hintertür siehe Abschnitt I b.

peakialige, avalibaho avagenzi vatsa vanonela; ukunonela, pembe ave munu, akutsa inonela, wone akafwitsige alibaho.	Solange er offen daliegt, kommen die anwesenden Gäste und küssen ihn; und zwar kommt jeder, der menschlich fühlt und küßt, solange der Verstorbene noch da ist.
na ikivembo, pevivemba, vavivemba mwetsi.	Und die Trauerklage dauert einen Monat.
vivopa imitsenga kumutwe, vivopa vadala hela, vagosi nda. vadala pevavembite mwetsi, vadumula imitsenga na vimwoga ifwili.	Sie binden sich Grasschnüre um den Kopf, das tun aber nur die Frauen, die Männer nicht. Wenn die Frauen einen Monat lang getrauert haben, so schneiden sie die Grasschnüre ab und scheren das Haar.
vagosi vimwoga baho peafwitsige.	Die Männer scheren sich sofort, wenn er verstorben ist.
vone akali na senga na vana, vinula isenga.	Falls er Rinder und Kinder gehabt hat, so erben diese die Rinder.
lusiku lungi, peakulite umwana, ibita pakyanga kukutambika, pafwilye nambi yudade, nambi yuyuwe.	Später, wenn das Kind erwachsen ist, geht es zum Grabe, um dort zu opfern, wo verstorben ist sei es sein Vater, sei es seine Mutter.
nambi vanyalukolo vibita kutambika.	Und auch die Verwandten gehen hin, um zu opfern.

V. GESCHICHTLICHES.

a) STAMMBAUM UND ABSTAMMUNGSSAGE DER HÄUPTLINGSSIPPE.

Der Stammbaum der geschichtlich bekannten beiden letzten Hehehäuptlinge, die von Küstenleuten und Europäern „Krawa" genannt werden[1]), ist bereits von Arning (Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten IX, 1896, S. 33 ff.) und von Nigmann a. a. O. S. 8 ff. aufgestellt. Die mir gegebenen Auskünfte schließen sich an die Darstellung Nigmanns an.

VORFAHREN DES LETZTEN HÄUPTLINGS MAHINJA.

Text 25. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 3. 7. 07.

mahinya dade muyigumba, dade kilonge; kipaule dade ya kilonge.	Mahinjas Vater war Mujigumba, dessen Vater Kironge; Kiyaule war Kironges Vater.
ṅina wa mahinya muyumbila, dade mwangimba. ṅina wa muyigumba mutage, dade kindole.	Die Mutter von Mahinja war Mujumbila, ihr Vater stammte von Ngimba ab. Die Mutter von Mujigumba war eine Mutage[2]), ihr Vater ein Kindole.
ṅina wa kilonge sendale.	Die Mutter von Kironge stammte von der Sippe Ndale.
kipaule alelilwe kwikombagulu.	Kipaule war in Kombagulu geboren.
kyanga kya kilonge kuvuleliṅombe, kyanga kya muyigumba lungemba, kyanga kya ṅina kuvuleliṅombe.	Die Grabstätte von Kironge ist in Ulelingombe, die Grabstätte Mujigumbas in Rungemba, die Grabstätte seiner Mutter in Ulelingombe.

1) Die von mir befragten Hehe stellten in Abrede, daß dieser Name bei ihnen gebräuchlich gewesen sei. Das Hehewort *-kwava*, mit Präfix *likwava* bedeutet einen Erdspalt, wie er im Hehelande durch Regengüsse entsteht; ein ins Hehe möglicherweise aus Nachbarmundarten eingedrungenes Verbum *ku-kwava* bedeutet „Großhandel treiben", aber von ihm lautet das abgeleitete Nomen *mukwafi* „der Händler". Nach P. S. Hofbauer behauptet der Sohn des letzten Häuptlings, Bonifats, daß der Name ursprünglich *kwale* „Rebhuhn" geheißen habe und von den Küstenleuten verstümmelt sei; mir erscheint diese Ableitung phonetisch und inhaltlich sehr unwahrscheinlich.

2) Wie unter II a und d angegeben, ist *mutage* der Titel aller Frauen aus der Adelssippe *kindole*.

Den ganzen Stammbaum zählten mir verschiedene Gewährsleute übereinstimmend folgendermaßen auf[1]):

muyinga umusagala ♂ × *mandula semududa* ♀
maduga mwayinga ♂ × . . . ? . . . *sekindole* ♀
maliga kitova mwayinga ♂ × . . . ? . . . *senandilo* ♀
mudegela kipaule mwayinga ♂ × . . . ? . . . *sendale* ♀
mugongolwa kilonge mwayinga ♂ × . . . ? . . . *sekindole* ♀
muyigumba mwayinga ♂ × *muyumbila sengimba* ♀
mahinya mwayinga ♂ × . . . ? . . . *semutsilamugunda* ♀
sapi mwayinga ♂.

Hierzu habe ich noch folgende Angaben notiert:

Des *kilonge* erster Sohn von einer nichtadligen Frau war *nyaunalupembe,* der *konoka* und *ngavidasi* zu Söhnen und von ersterem den (1907) noch lebenden *namudala* zum Enkel hatte. Kironges dritter Sohn von einer adligen Frau war *mugayavano,* der *mutsiyovelwa* zum Sohn, *mugongolo* zum Enkel hatte. Der letztere zeugte mit einer *sekindole* den (1907) noch als Dorfschulze von Altiringa lebenden *mutsengidunda.* Des *muyigumba* zweiter Sohn von derselben Frau war *mupangile,* der 1898 hingerichtet wurde.

Von Mahinja leben noch acht Söhne, darunter von *sekinyaga* der *kyotamatambule* = Moritz, von *sesagamasi* der *makyalangwe,* von *senzalavahe* der *kisugwite,* von *semelele* der *sinamwenda* = Pankrats.

Zu der gleichfalls von Nigmann und Arning angeführten Sage von dem Ursprung der Häuptlingssippe erhielt ich folgende Variante.

SAGE VOM JÄGER AUS USAGARA.

Text 26. Aufzeichnung von Stanislaus nach Angaben von Ngavenda; Rugaro, 17. 7. 07.

alipwali mufwimi, ahumile kuvusagala. neke peatse muvuhehe neke viyende.	Es war einmal ein Jäger, der war aus dem Sagaraland gekommen. Und als er in das Heheland kam, da trieb er Liebelei [mit der Häuptlingstochter].
na munu peavene, viyendite, neke avalagile inyumba. peibita akatigile „vone uve na mwana, akutsila mbeva nyakihuku na ulutsagala lunyatoma."	Und als der Mann merkte, daß die Liebelei Folgen hatte, da nahm er von ihrem Hause Abschied. Als er fortging, sagte er: „Falls du ein Kind bekommst, so hat es die Hamsterratte und das Brennholz vom Tomabaum zu vermeiden."

Daß Mujinga — denn das ist der Jäger aus Usagara — nur der Liebhaber der Häuptlingstochter gewesen sei und sie vor der Geburt seines Sohnes verlassen habe, wurde mir von anderer Seite bestätigt. Gewöhnlich aber — gewissermaßen offiziell — wurde überliefert, daß er jene geheiratet habe und sich als Adliger durch seine „Vermeidungen" ausgewiesen habe, die mit denen der Sippe Kindole übereingestimmt hätten.[2]) Es seien nämlich nur die beiden Adelssippen Kindole und Maduda in dem Stammland Ulelingombe ansässig gewesen, die nur untereinander geheiratet hätten und von denen abwechselnd ein *mwaduda* und ein *mwakindole* Häuptling gewesen sei.

Ich sehe in diesen spontan gemachten Äußerungen eine Hindeutung auf ein früheres Zweisippensystem.

Aber noch mehr: Der Wechsel in der Häuptlingsfolge läßt sich nur erklären, wenn jeweilig der Neffe und nicht der Sohn erbberechtigt war. Es liegt also die Vermutung nahe,

1) Ich wende die Zeichen an: ♂ Mann, ♀ Frau, × verheiratet mit, —⌣— Kind von.

2) Vgl. dazu Brode in Mitt. d. orient. Sem. 1902, III. Abt., S. 247 ff. Danach hat sich der bekannte Tipputipp bei dem Sultan Kassongo Buschie durch ähnliche Behauptungen als erbberechtigter Sippenangehöriger eingeführt.

daß der heute allein geltenden Vaterfolge eine Zeit vorangegangen ist, in der wenigstens für die Thronfolge der Häuptlinge Mutterfolge herrschte. Ich bringe diese Hypothese mit einer anderen in Beziehung, die sich aus sprachlichen Gründen, aus dem Vorhandensein rein hamitischer Wortstämme[1]) aufdrängt, daß nämlich vor relativ kurzer Zeit eine Einwanderung nordafrikanischer Völkerelemente in das Heheland erfolgt ist.

b) KRIEGSGESCHICHTE DER LETZTEN JAHRZEHNTE.

Text 27. Aufzeichnung von Norbert nach Erzählung älterer Hehe; Tosamaganga, ? 7. 07.

pidaha sivihomigi nda, vavetsige lukolo, viyendige hela. na kilonge siahomigi inyi tsa vanu nda, vikalige hela.

In früheren Zeiten hat man keine Kriege geführt, man stand durch Heirat in Verwandtschaft und lebte in Freundschaft. Auch Kironge hat die Nachbarländer nicht bekriegt, man lebte ganz friedlich.

muyigumba yeanzitse kuhoma ligalu, atatsile kuhoma vatsungwa. vatsungwa vakahongetsa, vakava vayagwe, mutwa wavo vakavulaga mugavano.

Mujigumba war es, der begonnen hat, Krieg zu führen; er überfiel plötzlich die Tshungua. Die Tshungua unterwarfen sich und wurden seine Verbündeten. Ihr Häuptling Mugawano wurde getötet.

mwakavili akahoma kulugalo. vakulugalo vakakimbila mwikungu, vakagoma senga mbetsili. mutwa wavo musambila vakamwibata vakamwulaga; avanu mbevali akakoñasa, vakava vayagwe.

Zum anderen Male bekriegte er Rugaro. Die Leute von Rugaro entflohen in die Wälder, und jene erbeuteten alle Rinder. Ihren Häuptling Mussambira ergriffen sie und töteten ihn; [Mujigumba] sammelte alle Leute, und sie wurden seine Verbündeten.

Es folgen Angaben über die siegreichen Kriegs- und Beutezüge Mujigumbas gegen Muselema in Hegera, gegen Mujovela in Dongwe und gegen Mandili in Ruvinda. Dann fährt die Erzählung fort:

swela muyigumba akafwa kwa utamwa. akava mutwa mahinya. akava pwali munzagila yumwi, ali munzagila muvina hilo kwa muyigumba, litava lyakwe mwambambe. uyu akalonga „yuyu mahinya avulige dade na uhavi.“ akasaka kumwibata, amuvulage, akasaka kutema, ive inyi yakwe.

Danach starb Mujigumba an einer Krankheit. Es wurde Mahinja Häuptling. Es lebte aber damals ein Amtmann, der war ein Oberamtmann bei Mujigumba gewesen; er hieß Muambambe. Der sprach: „Dieser Mahinja hat seinen Vater durch Zauberei umgebracht.“ Er wollte ihn ergreifen und ihn töten, er wollte die Herrschaft antreten, es sollte das Land ihm gehören.

swela mahinya akakimbila kuvagogo. akava mutwa yuyula munzagila mwambambe.

Da entfloh Mahinja zu den Gogo. Es wurde eben jener Amtmann Muambambe Häuptling.

mahinya akakala mwaka gumwi kuvagogo, akapiluka akatsa kwisolwa. akatsa munzagila mumalavanu kumwinula akalonga „atutemela munzagila, mutwa wekwali.“ vakatsa lilugu lyolofu hilo, vakima kwa mahinya.

Mahinja blieb ein Jahr bei den Gogo. Dann kehrte er zurück und kam nach Solua. Es kam der Amtmann Mumalavanu, um ihn zu holen und sprach: „Es beherrscht uns ein Amtmann, aber Häuptling bist du dort.“ Es kamen viele vom Adel und waren Mahinja treu ergeben.

mahinya akatsa akahoma kukihava, vakidika vakahongetsa, mutumbikavana vakamwulaga, vakava vayagwe na mahinya.

Mahinja kam und führte gegen Kihawa Krieg; die Leute baten um Gnade und unterwarfen sich. Ihr Häuptling Mutumbikawana wurde getötet. Sie wurden Verbündete des Mahinja.

1) z. B. *senga* „Rind“, *dogovi* „Esel“, *duma* „Leopard“, *-goda* „Holz“, *-dala* „Frau“. Ich verdanke diese Kenntnis Herrn Prof. Meinhof.

mwambambe akakimbila akabita na vanu volofu, akabita kukivele kwa nyungu. akavakemela vakonongo, vakatsa pamwi na yumwene mwambambe, vakatsa vakafika pigumbilo, vakatsa vakafika igavilo. vakahoma vakakimbila vanu va igavilo, vakatsa vakikala igumbilo.

Muambambe zog sich zurück und ging mit vielen Leuten nach Kivere zu Njungu. Er rief die Konongo zu Hilfe, die kamen zusammen mit ihm selbst, dem Muambambe, sie kamen und drangen bis in die Nähe von Gumbiro vor, sie kamen und erreichten Gawiro. Sie bekriegten die Leute von Gaviro und schlugen sie in die Flucht, und kamen nach Gumbiro und blieben dort.

na mahinya akapulika, akabita kwakuva vagomite senga tsakwe na vadala vakwe, akabita; vakafika, vakahomana, sungwe mahinya akakimbila pamwi na vanu vakwe, vakatsa, vakafika igumbilo; vakaninila mumbele, mahinya akima pigumbilo, vaka homana sungwe akakimbila mwambambe. vakafwa vanu volofu hilo, eneuli mbilima. vakamwibata mwambambe vakamuvulaga. akavadaga vakonongo kwakuva vagomite senga tsakwe na vadala vakwe, akapilusa senga tsakwe mbetsili na vadala vakwe. akakala hilo mahinya pamwi na vakami vakwe.

Und Mahinja hörte davon, und weil sie seine Rinder und seine Frauen erbeutet hatten, ging er hin; sie kamen an und wurden handgemein, bis Mahinja zusammen mit seinen Leuten sich zur Flucht wandte und nach Gumbiro hin sich zurückzog; da folgten jene hinterher, aber Mahinja hielt in Gumbiro stand, und sie kämpften miteinander, bis Muambambe floh. Es starben sehr viel Menschen, wohl tausend. Sie ergriffen Muambambe und töteten ihn. [Mahinja] vertrieb die Konongo, weil sie seine Rinder und seine Frauen geraubt hatten, und holte alle seine Rinder und seine Frauen zurück. Mahinja blieb nun dauernd dort zusammen mit seinen Untertanen.

vakatsa kangi vapoma, vakapoka senga mbetsili, vakategula. mahinya akakimbilila mwikungu. mahinya akahosa hilo akalonga „tuninile senga tsetu, kwakuva tufwa na nzala.“ vakaninila vakafika kwa gadavu, vakahomana hilo, vakakimbila vapoma, vakafwa volofu vapoma na vahehe. swela vakapilusa senga tsavo. vapoma vakavuya kwavo.

Es kamen dann die Ngoni, raubten alle Rinder und trieben sie fort. Mahinja entkam in die Wälder. Mahinja wurde sehr traurig und sprach: „Laßt uns unseren Rindern folgen, weil wir sonst Hungers sterben.“ Sie verfolgten jene bis Gadawu, sie kämpften heftig miteinander, es flohen die Ngoni, es starben viele, Ngoni und Hehe. Danach holten sie ihre Rinder zurück. Die Ngoni kehrten heim.

kangi mahinya akataña kuvagogo, vakahomana, vakakimbila vagogo. vagogo vakidika, mutwa wavo akakimbila akafwa na utamwa.

Dann zog Mahinja gegen die Gogo ins Feld, sie kämpften miteinander, und es flohen die Gogo. Die Gogo unterwarfen sich, ihr Häuptling entkam und starb an einer Krankheit.

Es folgen Angaben über die siegreichen Kriegszüge Mahinjas gegen Mbembe in Mbuku, gegen Makomelo, gegen Mugongolua in Dabura, gegen Milimo in Iseke, gegen Kanjamala in Gundukwa, gegen Nguila, gegen Kivanga, gegen Muaulezi, gegen Kalinga in Ngonde, gegen Likombe, gegen die Sango, gegen Lipeta in Ngoni, gegen Mbejela, gegen Nduangira und gegen Kondoa. Es ist nicht immer klar, ob es Namen von Häuptlingen oder von Landschaften sind. Dann fährt die Erzählung fort:

lino gasitsile magalu ga mahinya, pegasilye magalu kwa nyondo na kwa sakalani.

Jetzt fanden die Kriegszüge des Mahinja ein Ende, als ihnen ein Ende machten die Kriegszüge gegen Njondo[1]) und gegen Sakarani.[2])

1) Hauptmann v. Zelewsky. 2) Hauptmann v. Prince.

ndandi atatsile kutsa nyondo.

tukafihamila mumasoli, vakagona nambi mwoto.

pamilavo, likekuhomoka litsuva, vakapulika dogovi yitama. mahinya akalonga „pemupulike huti yanyepala, mukavukilage luvilo mukolaga migoha, huti nda.“

swela peafikite nyondo, vahehe vakatova huti yimwi, mbevali vakavuka luvilo, vakahomanga na migoha. mukami yumwi akamuhoma nyondo, yahofile na dogovi. nyondo akagwa panyi.

na vanyakutengela mutwa, pevavene vakimbye, navo vakavukila luvilo, vakahomana hilo, sungwe litsuva pakyanya.

vanu vakafwa volofu hilo, na vahehe na vasilikali vakafwa volofu hilo. vatsungu vafwe eneuli vadatu. tukasava huti tukategula kukaye.

kangi akatsa sakalani, akavangila ňasi ya kwihimbo, akatsa akafika pamilavo, vakagona baho palugulu. pamilavo hilo yinzogolo vakatsa vasilikali vakingila muvuhimbwa. vakatsa vakahomana, vakakimbila vahehe.

mahinya akasaka kwingila afwile munyumba. vakami vakatsa vakamwinula vakalonga „wisaka ufwile munyumba, nda wi mudala?“ vakamwinula vakamusindika kwivala, vakakimbila mwikungu.

sakalani akuvuya kwavo. vahehe vakapiluka kwilinga; mahinya akakala kwilipingi.

akapiluka kangi sakalani. vahehe vakakimbila kangi mwikungu. vanu vakavona vilemwa nzala vakalonga „hwehwe twibita kwidika.“ vakamuleka aliyena. akabita mulambalasi akwivulaga na huti. vakamutaga baho.

Zuerst, plötzlich kam Njondo.

Wir versteckten uns im hohen Grase, und man lagerte ohne Feuer.

Des Morgens, als die Sonne durch die Dämmerung brach, hörte man einen Esel schreien. Mahinja sprach: „Wenn ihr ein Gewehr knallen hört, so brecht im Laufschritt vor, unter Kriegsgeschrei [und gebraucht] die Speere, Gewehre gibt es nicht.“

Als dann Njondo herangekommen war, schossen die Hehe ein Gewehr ab, und alle brachen im Laufschritt vor, und sie kämpften nur mit Speeren. Ein Krieger traf Njondo, der auf einem Esel ritt. Njondo fiel zur Erde.

Und als die Leibwache des Häuptlings jene fliehen sah, da brachen auch sie im Laufschritt vor. Man kämpfte heftig, bis die Sonne im Mittag stand.

Es starben viele Leute, Hehe und Soldaten starben sehr viele. Von Europäern fielen etwa drei. Wir fanden die Gewehre und brachten sie nach Hause.

Dann kam Sakarani, dieses erste Mal auf dem Wege über Himbo. Er kam und traf am Morgen ein; sie lagerten hier bei Lugulu. Am frühen Morgen beim Hahnenschrei kamen die Soldaten und drangen in die Verschanzungen. Sie kamen und kämpften, es flohen die Hehe.

Mahinja wollte ins Haus gehen und den Tod erwarten. Die Krieger kamen und holten ihn heraus und sprachen: „Du willst im Hause den Tod erwarten, als wärest du ein Weib?“ Sie holten ihn schließlich ins Freie und entflohen in die Wälder.

Sakarani kehrte zu den Seinigen heim. Die Hehe gingen nach Iringa zurück, Mahinja blieb in Lipingi.

Dann kam Sakarani zurück. Die Hehe flohen wieder in die Wälder. Die Leute sahen, sie wurden vom Hunger aufgerieben und sprachen: „Wir gehen hin und unterwerfen uns.“ Sie ließen ihn [Mahinja] allein. Er ging nach Lambalassi und erschoß sich mit einem Gewehr. Man hat ihn dort bestattet.

Daß diese Überlieferung in vielen Punkten historisch unrichtig ist, geht aus den amtlichen Berichten im Deutschen Kolonialblatt und aus Nigmanns zusammenfassender Schilderung hervor. Aber gerade darum erscheint sie wichtig, um zu zeigen, wie schnell sich bei einem schriftlosen Volke die Erinnerung an große Erlebnisse trüben kann.

VI. ZAHLEN, MASSE, ZEITRECHNUNG.

Angaben mehrerer Hehe an verschiedenen Tagen 1907.

a) ZAHLEN.

Zum Zählen bedient man sich meist der Finger.

Zwei Arten des Zählens an den Fingern wurden vorgemacht:

1. Die rechte Hand ergreift den kleinen Finger der ausgestreckten linken Hand und beugt ihn auf die linke Handfläche: 1;
   ebenso wird der linke Ringfinger eingeschlagen: 2;
   ebenso der Mittelfinger: 3;
   ebenso der Zeigefinger: 4;
   der linke Daumen legt sich zwischen Ring- und Mittelfinger der geballten linken Hand: 5 (diese Stellung wird beibehalten);
   der kleine Finger der ausgestreckten rechten Hand beugt sich auf die rechte Hand-
   ebenso der rechte Ringfinger: 7; [fläche: 6;
   ebenso der Mittelfinger: 8;
   ebenso der Zeigefinger: 9;
   der rechte Daumen legt sich zwischen Ring- und Mittelfinger der geballten rechten
2. Der Zeigefinger der geballten linken Hand wird ausgestreckt: 1; [Hand: 10.
   ebenso der linke Mittelfinger: 2;
   ebenso der Ringfinger: 3;
   ebenso der kleine Finger: 4;
   der linke Daumen legt sich zwischen Mittel- und Ringfinger der sich ballenden linken Hand: 5;
   Zeige-, Mittel- und Ringfinger jeder Hand werden ausgestreckt: 6;
   Zeige-, Mittel-, Ring- und kleiner Finger der linken sowie Zeige-, Mittel- und Ringfinger der rechten Hand werden ausgestreckt: 7;
   Zeige-, Mittel-, Ring- und kleiner Finger jeder Hand werden ausgestreckt: 8;
   die linke Hand nimmt die Stellung für die Zahl 5 ein, die vier langen Finger der rechten Hand werden ausgestreckt: 9;
   die Daumen legen sich zwischen Mittel- und Ringfinger der zugehörigen geballten Hände: 10.

Bei höheren Zahlen werden auf beide Arten die Hände in der Stellung für die Zahl 10 bei jedem Zehner zusammengeschlagen.

Steine, Nüsse u. dgl. werden bei Kinderspielen (s. Abschn. VII) zum Zählen benutzt.

Die Zahlworte reichen bis in die Tausender.

b) MASSE.

Die einfachste Art des Messens geschieht durch vergleichende Gesten für die Höhe über dem Erdboden.

Die ausgestreckte Hand, in ihrer Ebene und in ihrer Längsachse senkrecht aufwärts gehalten, gibt die Größe von Menschen an: so hoch, bis zu den Fingerspitzen, reicht der betreffende aufrechtstehende Mensch.

Die ausgestreckte Hand, in ihrer Ebene senkrecht, in ihrer Längsachse wagerecht gehalten, gibt die Größe von Tieren an: so hoch, bis zum äußeren Daumenrand, reicht das betreffende aufrechtstehende Tier.

Die ausgestreckte Hand, in ihrer Ebene und in ihrer Längsachse wagerecht gehalten, gibt die Größe von leblosen Sachen an: so hoch, bis zur Handfläche, reicht z. B. der gefüllte Korb.

Etwas genauer begrenzte Längsmaße enthalten die Vergleiche mit Körpergliedern oder -bewegungen.

a) *kyala* = „Finger" (Sing.) = Länge des Zeigefingers;

b) *fyala* = „Finger" (Plur.) = „Spanne" = Entfernung zwischen den Spitzen des Zeigefingers vom abgespreizten Daumen;

c) *matagala* = „..?.." = Entfernung von der Schulterhöhe bis zur Falte zwischen Zeigefinger und Daumen des ausgestreckten Armes;

d) *livoko* = „Arm" (Sing.) = „Elle" = Entfernung zwischen Ellbogen und Spitze des Mittelfingers der ausgestreckten Hand;

e) *mavoko* = „Arme" (Plur.) = „Klafter" = Entfernung zwischen den Spitzen der Mittelfinger der wagerecht seitwärts ausgestreckten Arme;

f) *migulu* = „Beine" = „Spreize" = Entfernung zwischen den Füßen der gespreizten Beine.

Hiervon dienen a), b) und c) zum Abmessen der auf einen Stock oder Speerschaft gereihten Kupferringe oder ebenso aufgewickelten Kupferdrähte, d) und e) zum Abmessen von Stoffen, f) zum Abmessen des Fundamentes beim Hausbau.

Die soeben erwähnten Kupferringe, jeder 2–3 mm breit, haben früher als Geld gedient, und zwar galten:

5	Ringe eine Hacke,	5	*matagala* ein Rind,
10	„ eine Ziege,	10	„ einen Kriegsgefangenen.

Für Hohlmaße werden getöpferte und grasgeflochtene Gefäße, für Gewichte Gewehre zum Vergleich herangezogen.

c) ZEITRECHNUNG.

Zur Zeitrechnung sollen als Anhaltspunkte für das Gedächtnis Kerben in Holzstäbe geschnitten werden.

Das Jahr wird als Zeitabschnitt nach der meteorologisch deutlich ausgeprägten großen Regenzeit bezeichnet, sein Beginn vom Erscheinen des Siebengestirns am Abendhimmel an gerechnet. Die Jahre werden nach besonderen Ereignissen, Tod von Häuptlingen und Ankunft hervorragender Europäer gezählt; eine festgelegte Ära ist nicht zu finden.

Eingeteilt wird das Jahr nach meteorologischen Perioden ohne bestimmte Abgrenzung: *kifuku* = „Schwüle" = „Regenzeit", *masika* = „..?.." = „Erntezeit", *lutsuva* = „Sonnenhitze" = „Trockenzeit".

Außerdem sind zwölf Monatsnamen vorhanden, deren erster jedoch nicht mit dem oben angegebenen Jahresbeginn zusammenfällt, sondern ein halbes Jahr später liegt. Ein Schaltmonat ist nicht zu finden.

Diese Jahreszeiten und Monatsnamen, ihre Bedeutung, soweit sie zu ermitteln ist, und ihre Lage (1907) zu der europäischen Jahreseinteilung sind in folgender Übersicht[1]) zusammengestellt:

Jahreszeit	Verdeutschung	Monatsname	Verdeutschung	Ungefährer europ. Monat (1907)
lutsuva	Trockenzeit	*mulagasa*	?	Juni
„	„	*likolo lyana*	das Lamm [?]	Juli
„	„	*likolo lininalyo*	das Schaf [?], das Feuerholz	August
„	„	*mupubutu*	?	September
„	„	*muhano*	der fünfte	Oktober
„	„	*mutandatu*	der sechste	November
kifuku	Regenzeit	*mufungati*	der siebente	Dezember
„	„	*munana*	der achte	Januar
„	„	*mukenda*	der neunte	Februar
„	„	*mwikyumi*	der zehnte	März
masika	Erntezeit	*mudope*	der sumpfige	April
„	„	*mukamanye*	der Melker	Mai

1) In den „Missionsblättern der St. Benedictus-Mission" XIII, 1909/10, S. 90 f. wird von einem ungenannten Verfasser (wohl P. S. Hofbauer) eine etwas abweichende Reihenfolge und Verdeutschung der Monatsnamen gegeben.

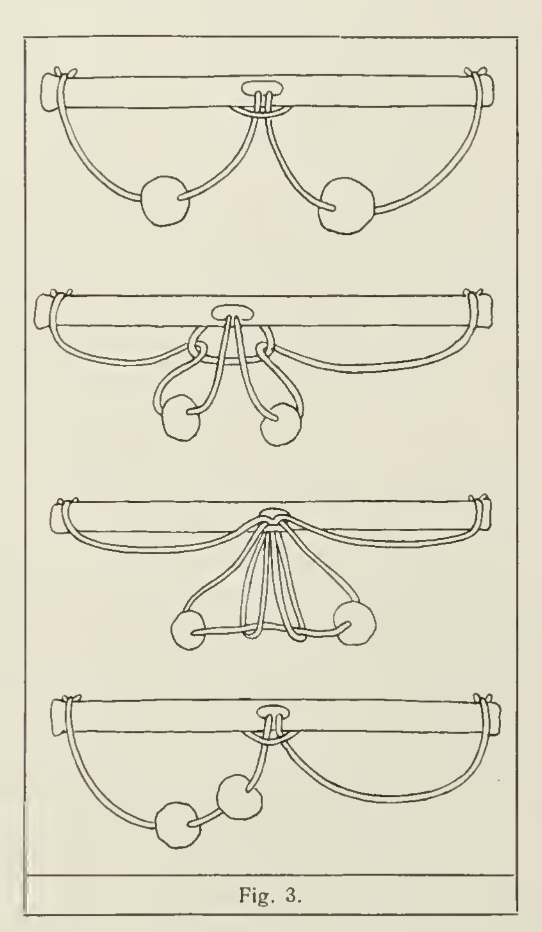
Eine Einteilung des Monats ist nicht zu finden. Von den Mondphasen wird der Neumond *mwetsi guvoneka* „der Mond erscheint“, der Vollmond *mwetsi mukomi* „der große Mond“, der zunehmende Mond *mwetsi gukavanga* „der Mond hat begonnen“, der abnehmende *mwetsi gwisila* „der Mond geht zu Ende“ bezeichnet.

Von einer Mondfinsternis heißt es *mwetsi gutsenzile* „der Mond hat gebaut“ [?].

Außer dem erwähnten *kilimila* „das zum Ackern auffordernde“ = das Siebengestirn, wurde mir von Sternen nur die Venus als *nzota* und die Milchstraße als *ulanga nga lukambula* genannt – was ich nicht übersetzen kann.

VII. KINDERSPIELE UND SCHERZE.

In den Spielen und Scherzen der Kinder sind oft Reste von Vorstellungen und Tätigkeiten erhalten, die früheren Kulturschichten angehören. Deshalb bringe ich hier alles, was meine Gewährsleute angaben und niederschrieben, auch wenn ich in den Sinn nicht eindringen konnte, in der Hoffnung, daß spätere Beobachtungen zum Verständnis führen mögen oder die vergleichende Volkskunde dies Material verwerten kann.


Fig. 3.

An Spielzeug *dungila* sah ich bei Knaben hölzerne Speere *misongo,* Bogen *mbuta* und Pfeile *fidibulo,* aber keine Schilde; bei Mädchen rohe Puppen aus Ton *mbumbwa;* bei beiden Geschlechtern Kreisel *mbila* aus Holz geschnitzt, oder *mbunzwa,* Früchte des *musada*-Baumes, durch die ein Stäbchen *kapambo* gesteckt war; sie wurden mit Peitschen *misupo* in Bewegung gesetzt. Kinder und Erwachsene vertrieben sich die Zeit mit „Abheben“ („cats cradle“) *mudao,* oder mit einem Geduldspiel *mukolango,* von dem ich ein Exemplar dem Berliner Völkermuseum überwiesen habe, und dessen Idee wohl am einfachsten aus Fig. 3 zu ersehen ist.

Auch Ballspiel *kugaba* wurde mir gezeigt, wozu die erwähnten Früchte des Sadabaumes dienten.

Mit diesen wurde auch eine Art „Carambolage“ gespielt, derart, daß vier Früchte in gleichem Abstand hingelegt wurden und der Spieler durch Knipsen der einen mittels Zeigefinger und Daumen eine andere zu treffen suchte, so daß sie möglichst zu einer dritten hinrollte. Hatte der Spieler Erfolg, so durfte er aufs neue beginnen, verfehlte er, so löste ihn ein Mitspieler ab.

Dieselben Früchte oder kleine runde Steine dienten zu folgendem Spiel. A ordnet die Früchte in zwei parallele Reihen und wendet sich ab. B berührt ein Stück. A kehrt sich zurück und nimmt je zwei Stück von der rechten Reihe und tauscht sie mit ebensovielen der linken. Dabei ruft B *kuno* „dorthin!“ oder *kwako* „für dich!“, bis A erraten hat, welches Stück von B berührt ist. Oder A bleibt abgewendet stehen, B nimmt je ein Paar Früchte in die Hand und legt eine zurück und ruft *magulu matende* „dicke Füße!“ A zählt an den Fingern und ruft *gelule* „nimm weg!“ B fährt fort und sagt *dugo – magulu matende* „es ist leer – dicke Füße!“ A wiederholt *gelule* „nimm weg!“ So fahren beide fort, bis alle Früchte von B weggenommen sind. Dann muß A, der in Gedanken gezählt hat, angeben, wieviel vorhanden gewesen sind.

Mit kleinen Steinen wird eine „Taschenspielerei“ *fufwi* geübt. Der „Künstler“ nimmt sie scheinbar in den Mund und bläst durch die geballte rechte Faust seinen linken Arm entlang,

öffnet dann die vorher geballte linke Faust und zeigt die Steine, als ob er sie durch seinen Arm geblasen hätte.

Mit kleinen Kindern, die noch auf dem Arm getragen werden, wurde folgender Scherz gemacht. Ein Erwachsener oder ein großes Kind (A) hält in seiner linken Hand die Linke des Kindes, das von B getragen wird, kitzelt die Handfläche mit dem Zeigefinger der rechten Hand und fragt *kwanguli kwanguli?* „abwischen, abwischen?" B antwortet für das Kind *na mutela* „mit einem Amulett." A fragt weiter *ňuku yangu yaheli kwi?* „wohin ist mein Hühnchen wohl gegangen?" B erwidert *yahele kukutagila makaňa* „es ging um Eier zu legen." Dann läßt A seine rechte Hand mit Zeige- und Mittelfinger am Arm des Kindes aufwärts klettern und sagt bei jedem Schritt *dokila simba* „. . ? . . der Löwe" und kitzelt dann die Achselhöhle mit dem lachenden Ausruf *siya i i.*

Folgendes Verschen, das ich oft von Kindern hörte, aber nicht übersetzen kann, ist vielleicht eine Art Abzählreim, da es gerade zehn Glieder hat:

doki tandala temegi nyangalanga na goni
hondele dima kuyukuyu na iňombe bu.

Die folgenden Texte wurden mir als „Kindergeschichten" aufgezeichnet; einigermaßen verständlich sind nur die ersten beiden, anscheinend wurden alle als Scherze aufgefaßt.

KINDERSCHERZE.

Text 28. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga, 2. 7. 07.

liganza lidapulila uvuki, pakisukusuku pagatila mwana, mulomo mulogotsi meňelo pengwuki, miho damula fwili tsasati, masigisa makuta mayamba.

Die hohle Hand schöpft den Honig aus, da beschmiert sich das Kind bis zum Ellbogen, der Mund ist ein Vielfraß [?], die Nase steckt im Honig, die Augen, die Nase, die Haare triefen, [ebenso] die Ohren, die Ohrmuscheln und die Haarschöpfe.

Text 29. Aufzeichnung von Bonifats; Tosamaganga, 28. 6. 07.

nene ngumulongela mama „anofile mugogolo umwandi. ino ndilonga kuli wewe, ngitage ndauli ndivona; anovye mumalanga singukagula lwanovye. uvonige kwitova na muvina uyu vuli?"

Ich sprach zu meinem älteren Bruder: „Der große Junge (der Alte), der Aufhetzer [?] hat mich geschlagen. Jetzt sage ich zu dir, soll ich handeln so wie ich denke [?]; er hat mich grundlos geschlagen, ich weiß nicht, weshalb er mich geschlagen hat. Hast du jemand sich mit einem Erwachsenen prügeln gesehen, ist dieser nicht ein solcher?"

ndibita kuli munyamugoda, ngakange lunovye, yaananzile, akukagula.

Ich gehe zu einem, der Zaubermittel besitzt, ich will den bedrohen, der übel getan hat, daß er mich schlug, er wird es merken.

ena andamule, apo swela.

Ja, er soll mich besänftigen, dann ist es gut.

ene andamule atigile „swela mukihongetse" apo wutsa uhomba hela na mene.

Wohl, er soll mich besänftigen, er soll sagen: „Genug, versöhnt euch." Dann komm und zahle mindestens eine Ziege zur Buße.

ene ubihile nzakukuvulaga, pewidikye aposwela.

Wohl, wenn du dich weigerst, so muß ich dich töten, wenn du nachgibst, so ist es gut.

twihongetse lino swela twihongetse.

Laß uns uns versöhnen, laß uns endlich uns versöhnen.

Text 30. Aufzeichnung von Bonifats; Tosamaganga, 2. 7. 07.

pivala pala gaňale. gaňale malume gavili. ilingi mwangutila, ilingi lipala mayavo, lipala lipeyapeya.

Da draußen, da sind die Gangala. Die Gangala sind zwei Riesen. Der eine stammt von dem Satten, der andere scharrt seine Gefährten aus, er scharrt sie aus und frißt sie auf [?].

yuva, tove nzogolo iyo, tulye. pewitanila ndibita kukufwima. tove lyanako ilyo biyabiya.

Meine Mutter, schlachte diesen Hahn, wir möchten essen. Wenn du es nicht tust, so gehe ich auf die Jagd. Schlachte geschwind [?] dieses dein Kücken.

Text 31. Aufzeichnung des Hehe Athanas, etwa 18 jährig, Zögling der katholischen Mission O. S. B.; Tosamaganga, 2. 7. 07.

mwana wewe na musasi.

Kind, du hast eine Patrone [?].

nene ndisindikila lyanangu lifwite.

Ich geleite mein Kind, es hat Kleider an.

ndali nyele kwa mutsilanyungu alye nyungu akafwa. neke uṅina avegale ulwifwi kangi neke lukolage. mukukola atigile „wonage mwanangu uyo akavulige". atige kwa mugonilenga.

Ich bin zum Kürbisvermeider hingegangen, der hat Kürbis gegessen und ist gestorben. Da hat seine Mutter ein Chamäleon wieder auf den Rücken genommen, das soll um Hilfe schreien. Mit dem Hilfeschrei sagt sie: „Schau her, mein Kind hat dieser getötet." Sie sagt es zu dem, der am Wasser liegt.

SCHERZFRAGEN.

Zum Zeitvertreib von Jung und Alt dienen auch die Scherzfragen *sopwi*, die etwa zwischen Sprichwort und Rätsel stehen.

Text 32. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga, 2. 7. 07.

umutwa alipagati, avavanda mumbali.

Der Häuptling ist in der Mitte, die Untertanen an den Seiten.

mwetsi na nyenyetsi.

[Auflösung:] Der Mond und die Sterne.

ndakwamye senga tsangu nzolofu, gida yemwiswe.

Ich hütete meine große Rinderherde, nur eins ist davon ein Ochse.

mwetsi na nyenyetsi.

[Auflösung:] Der Mond und die Sterne.

ikidunda kikomi lugoda lumwi, ikidunda kidodo ngoda nzolofu.

Der große Berg hat einen Baumstamm, der kleine Berg hat viele Büsche.

senga igimbula ngwada imwi, iṅuku fyana fyolofu.

[Auflösung:] Die Kuh bringt ein Kalb zur Welt, das Huhn hat viele Kücken.

avanangu vavilumba fyetu mbefili.

Meine Kinder loben alles, was uns gehört.

nyakilumbi.

[Auflösung:] Die Krähe (die Lobrednerin).

kusika ngi, kunena ngi.

Unten anders und oben anders.

ndonya.

[Auflösung:] Der Regen.

mwanangu igonaga mbepali panyi.

Mein Kind liegt immer unten.

lyungu.

[Auflösung:] Der Kürbis.

kai yangu nya kipanda kimwi.

Mein Haus steht auf einem Pfosten.

lova.

[Auflösung:] Der Pilz.

kai yangu ngaya mulyango.

Mein Haus hat keinen Eingang.

likaṅa.

[Auflösung:] Das Ei.

kanyumba kangu kadodo, mugati vanu volofu.

Mein Häuschen ist klein, aber drinnen sind viele Leute.

mino.

[Auflösung: Der Mund und] die Zähne.

ndalimite mugunda gwangu mukomi, pakubeta kamemite kahaṅa kadogo.

Ich hatte meinen großen Acker bestellt, bei der Ernte ist nur ein kleines Körbchen voll geworden.

fwili.

[Auflösung: Das Auskämmen der] Haare.

kidibuli pa lukuvi.

Ein Pfeil im kurzen Grase.

susoli.

[Auflösung:] Eine Laus [im Haar].

SPRICHWÖRTER.

Text 33. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, ? 7. 07.

kingamba kimwi pekivotsile, fivotsile mbefili.	Wenn eine Batate faul ist, so sind alle faul.
kima penditesitse livoko, kuliko kwitesa ligulu.	Freue dich, wenn ich an der Hand verwundet bin; so ist es besser, als sich den Fuß verstauchen.

VIII. LIEDER.

Etwa 80 Lieder mannigfacher Art, von verschiedenen Hehe gesungen, sind auf 20 phonographischen Walzen aufgenommen. Zu den meisten erhielt ich später die Texte diktiert oder aufgezeichnet, jedoch oft in Abweichungen zu dem gesungenen Wortlaut. Ich bringe davon nur diejenigen, die ich einigermaßen habe übersetzen können.

Die Walzen sind durch Vermittelung des Berliner Völkermuseums an das Phonogrammarchiv des Psychologischen Instituts der Berliner Universität überwiesen worden.

a) WIEGENLIEDER.[1])

Text 34. Diktat der Hehefrau Gumidinongwa, etwa 22jährig; Tosamaganga, 4.7.07; Phonowalze 16.

nyamalage, yono,	Sei ruhig, Liebling,
tulivuyila ukwetu,	wir sind nach Hause heimgekehrt,
kunzagala muluhengo,	uns Brennholz in den Vorratsraum zu holen,
kuvuka na malenga,	und mit Wasser[krügen] fortzugehen,
nyamalage, yono.	sei ruhig, Liebling.

Text 35. Diktat der Hehefrau Bibiana, etwa 20jährig; Tosamaganga, 16. 7. 07. Phonowalze 16.

owe yayaya	Eia popeia
nyamalage mwana iya,	sei ruhig mein Kind,
tulivuyila ukwetu,	wir sind nach Hause heimgekehrt,
kwevatutsele kalongo iya.	wo man unsere Sippe kennt.
ukumule uvanda ya,	Man hat uns Landfremde gescholten[2]),
viyagwe na makungu ya,	die Gefährten sind noch in den Wäldern,
owe nyamalaga mwana ya,	ei, sei ruhig, mein Kind,
owe ya owe yoyoyo mwana yo,	eia popeia, mein Kind,
kuvatambula kalongo ya.	hier nennt man die Sippe bei Namen,
ukumule uvanda,	[dort] hat man uns Landfremde gescholten,
tulivuyila ukwetu.	wir sind nach Hause heimgekehrt.

Text 36. (Wie Text 35.)

sugwe sugwe mbwa yiwaha ale ale	Komm, komm, du Hund des alten Herrn,
nda yidagane mbwa yiwaha ale ale	auch wenn du gierst, bist du ein Hund des alten Herrn —
umwana muvele mutalamu ale ale.	das erste Kind ist schwer zu gebären.

1) Die Hehe haben natürlich keine Wiegen, aber sie schaukeln und wiegen ihre Kinder zur Beruhigung auf den Armen, oder im Fell oder Tuch, in dem sie sie auf dem Rücken tragen. 2) Diese Stelle bezieht sich auf die Verfolgung der Hehe durch die Deutschen zur Zeit Mahinjas — vgl. Abschnitt V, 6 —, wie aus anderen Strophen hervorgeht, die hier nicht mitgeteilt werden, weil sie sich in Schmähungen gegen noch lebende Europäer ergehen.

b) HOCHZEITSLIED.

Text 37. Aufzeichnung des Hehe Wilhelm, etwa 20jährig, Zögling der katholischen Mission O. S. B.; Tosamaganga, 6. 7. 07; Phonowalze 26.

uyo munenele, uyo munenele,	Dieser möge sie reich (fett) machen[1]),
nda lugala lwa mbungu.	wie das Gefieder des Geiers.
ena twinenela, ena twinenela,	Ja, wir machen reich,
nda lugala lwa mbungu.	wie das Gefieder des Geiers.
uyo musotele, uyo musotele,	Dieser möge sie gut behandeln [?],
nda lugala lwa mbungu.	wie das Gefieder des Geiers.
ena twisotela, ena twisotela,	Ja, wir behandeln gut,
nda lugala lwa mbungu.	wie das Gefieder des Geiers.

c) TRAUERLIED.

Text 38. Diktat des Hehe Muvelimukali, etwa 45jährig; Tosamaganga, 15. 7. 07; Phonowalze 25.

dada e, dada e, wahele kwiya?	Mein Vater, wehe, wohin bist du verschwunden?
ngundagila e owe ngendavege.	zeige mir, wehe, ob ich gehen soll.
wahele kwiya? dada e, dada e.	wohin bist du verschwunden? mein Vater, wehe.
kumugoda mutahengwa.	Dort ist ein Zauber im Totenhain.
dada e, yuva e,	Mein Vater, wehe, meine Mutter, wehe,
wahele kwiya? dada e.	wohin bist du verschwunden? mein Vater, wehe.

d) SCHMIEDELIEDER. (Vgl. Abschnitt I c, Text 5.)

Text 39. Aufzeichnung von Norbert nach Angabe des Mufuambo; Irole, 18. 7. 07; Phonowalze unbrauchbar.

mutove madege gangi,	Vertreibt die anderen großen Vögel,
muleke ngungulu nyakwipumona.	doch laßt den Adler mit seinem Flügelschlag.[2])
ngongo, e ngongo,	Hausratte, du Hausratte,
kivatsa mumalungulu,	du wohnst in den alten Baustellen,
ngongongo.	Hausratte.
yewenzile, umwene munono.	Sie hat Bier gebraut, du hast sie in ihrer Lieblichkeit gesehen.
kadala duguwe, ndonzile?	Liebe Frau, du sitzt traurig da[3]), was habe ich gesagt?
kadala duguwe, ndonzile kiki?	Liebe Frau, du bist traurig, was habe ich denn gesagt?
kadembwe na wituge, e wituge,	Den kleinen Elefanten zähme, ja zähme,
wigaya manañana, wituge.	es sind keine Löcher da [durch die er entschlüpfen könnte], zähme ihn.

e) LIEDER ZUR ELEFANTENJAGD.

Text 40. Briefliche Mitteilung des Herrn P. Hofbauer; Tosamaganga, 8. und 21. 4. 07; Phonowalzen 23 und 24.

undagile yalipigile,	Zeige mir den Schützen,
akatima kadunundе.	damit mein Herzchen sich beruhige.
mutima gwikela mwileme,	Das Herz freut sich im Leibe,
mukoko mukoko	auf das wilde Tier,
ndembe kumwandikila.	auf den Elefanten zu zielen.

1) Nach Herrn P. Hofbauer zu übersetzen: „diesen schlagt im Scherz". 2) Hiermit ist wohl der Blasebalg gemeint. 3) So nach Herrn P. Hofbauer zu übersetzen.

mutanage kuńula	Wehret der Besorgnis,
madembwe gali kumugogolo.	daß die Elefanten in Gogolo sind.
yamubebe, yamubebe,	Auf der Grasfläche,
ligayile munyakugomba	da kann man nicht Kessel treiben
kunena kuvahe.	im Süden in den Nesseln.
likunguluma lidembwe kumilanzi.	Es zwängt sich der Elefant durch den Bambuswald.
pulike popoto,	Horch auf das Krachen:
lidembwa likula mahanzi.	Der Elefant frißt die Stauden.
guvonekage mwetsi,	Wenn der Mond aufgeht[1]),
tubite kugomba.	laßt uns ihn einkreisen.
ngombele baho?	Soll ich hier schießen?
likumbona.	[der Elefant] sieht mich dort.
elo, elo,	Drauf, drauf,
mulivangile mukyima,	schießt ihn in den Hinterschenkel,
li magulu tende.	er hat dicke Füße.

Text 41. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, ? 7. 07; Phonowalze 7.

ehehe,	Vorwärts,
fungula lukindu,	mach das Amulet los,
madembwe nyama ya kulya,	die Elefanten sind eßbares Wild,
muyota pa ndembwe.	schneidet am Elefanten die Schamteile aus.[2])
eye,	Vorwärts,
pa ndembwe tumbikile hute,	für den Elefanten hänge die Flinte um,
madembwe mali ya kudima.	die Elefanten sind ein Schatz, der gehütet werden muß.
twivembaga lukika,	Wir trauern mit Tränenströmen,
pelihele limakuta kundanda.	weil der Großohrige zum Spielplatz entkam.
ulonge lukwila makungu	Sag es dem Herrn der Wälder[3]),
longe yambile pa ndembwe.	sag es dem Besieger der Elefanten.[4])

f) LIEDER ZU MÄNNERTÄNZEN.

Text 42. Aufzeichnung des Hehe Kaspar, etwa 17jährig, Zögling der katholischen Mission O. S. B; Tosamaganga, 3. 7. 07; Phonowalze 28.

yahele na vanyamwani,	Er ist mit den Küstenleuten fortgezogen,
lilikaye lyavafwile.	dieses Gehöft ist verwaist.
yagwe nganda mumaumba.	Es ist ein Njandavogel in den Kot gefallen,
ndisavye mugoha mumaumba.	ich habe einen Speer im Kot gefunden.
mugalavale nyamembe?	Habt ihr die Tiere mit dem Elfenbein gesehen?
yilutye nyigu lusungu.	Der Honiglocker übertrifft an Mitleid [alle anderen Wesen].
livangala lilowike.	Die Schelle ist über den Fluß gesetzt [= der Tanzplatz ist verändert].

1) Oder zu übersetzen „bei Neumond". Vgl. Abschnitt VIc. 2) „Ist der Elefant gefallen, dann entfernen sich zuerst alle Leute, der Hauptjäger geht hin und schneidet dem Tier die Schamteile weg = *kuyota*". (Mitteilung des Herrn P. Hofbauer); Nyotapandembwe ist Beiname des Musatima in Luhota. 3) Lukwila menyi makungu ist Beiname des Masasi, Vater des Lusinde in Ntandangosi. 4) „Yambilepandembwe von *yamba* «herumjagen wie verrückt» ist Beiname des Falyapadasi («der in der Wildnis Kleider trägt») in Mulangali" (Mitteilung des Herrn P. Hofbauer).

g) LIEDER ZU FRAUENTÄNZEN.

Text 43. Diktat der Hehefrau Muhavilinga, etwa 28jährig; Iringe, 7. 4. 07; Phonowalzen 19 und 21.

ivalila munyamatsika mwenavo,	Es zählt der Herr über viele seine Untertanen,
ivalila munyavanu mwenavo.	es zählt der Herr der Menschen seine Untertanen.

Text 44. Diktat der Hehefrau Kulavahela, etwa 25jährig, Tosamaganga, ? 7. 07; Phonowalze 29.

yailya yailya nambi[1])	Der da tötet (ißt) das Kind der Leute
mwana wa vene	das ist der Namenlose[1]),
nambi yalile	der Namenlose hat es getötet,
mufwala mugoda.	der mit Zauber Bekleidete.

h) LIEDER VERSCHIEDENEN INHALTS.

Text 45. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 25. 6. 07; Phonowalze 21.

o tsila ṅwale, o tsila ṅwale	Oh jene Rebhühner,
tsili kyumi na mulunda.	es sind zehn und ein Haufen.
iyingi yakyoka, yakyoka	Eines ist weggeflogen,
yakyokela kwa kyota	es ist zum Kjota hingeflogen,
kuli nzoka mbalavasi.	dort lebt die Schlange mit Flecken [?].
yakoma mwana pitwe,	Es tut dem Kind der Kopf weh,
yatigile „kale baho, o kale baho";	es sagte „bleibe hier";
ndibita kumilanzi,	aber ich gehe zum Bambuswald,
kumyenda gilifiso.	da gibt es dunkele Kleider.
vifwala vavatitu	Es ziehen sie die Schwarzen an,
avelu sigivenda	die Hellfarbigen mögen sie nicht,
vifwala fya mbata.	sie bekleiden sich mit Antilopenfellen.

Text 46. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 28. 6. 07; Phonowalze 18.

kwivindi kuli tudege tuvili,	Im Ufergebüsch sind zwei Vögelchen,
twingila tukudumula lugudi,	sie gehen hinein und wippen mit dem Schwänzchen,
lugudi lwakunegela tulenga,	das Schwänzchen ist da, um Wasser zu schöpfen,
tulenga twakusangila kagali,	das Wasser ist da, um ein Breichen zu kochen,
kagali kakukemela kayagwe,	das Breichen ist da, um ein Freundchen zu locken,
kayagwe kakupalisa luvoko,	das Freundchen ist da, um mit dem Flügel wegzuschlagen,
ikyo kingulinguli muhesa.	das ist der Ngulivogel am Hesabach.

Text 47. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga, 27. 6. 07; Phonowalze 21.

kuvasango kotsili mene tsilinga? vale.	Bei dem Sango, da gibt es Ziegen, wieviele? trala.
yimwinga itama, ivalatsa, vale,	Eine einzige schreit, sie hat sich verlaufen [?], trala.
nda mudala mutemelwa nyima, vale.	Wie eine Frau, die am Schenkel verletzt worden ist, trala.

1) „Unter *nambi* «dem Namenlosen» ist der *nyamanga* = Gott gemeint; *nyamanga* = «der Unersättliche» (Gott als Tod)." (Mitteilung des Herrn P. Hofbauer.) Das Wort *nambi* erinnert an den westafrikanischen Gottesnamen *ndyambe* usw. < B.-*γambe* (vgl. Struck im Globus, Bd. 96, 1909, S. 175, Anm. 11), aber nach den Lautgesetzen des Hehe wäre **nzambe* zu erwarten. Jedoch könnte das Wort entlehnt sein. — Eine Variante dieser Strophe, die ich nicht bringe, da ich sie nicht sicher übersetzen kann, ist mir als Wiegenlied (Phonowalze 20) bezeichnet.

kambingula kadege
kanyamukwego mukoga,
iyelele yili kumalanzi mukimbo
twihongetsa muhunga madege,
yula iyelele yili kumalanzi mukimbo.

Kambingula ist ein Vögelchen,
das beim Baden mit dem Schwanz wippt,
es ist fortgezogen zum Bambuswald in Kimbo.
Wir bereuen es, die Vögel gefangen [?] zu haben,
jener zog fort zum Bambuswald in Kimbo.

Text 48. Aufzeichnung von Athanas; Tosamaganga, ? 6. 07; Phonowalze 17.

mulamu mulamu nyama nyama
valinemelage, ukatema ukavika,
lyatsile dege
o limapola, o lyapolite.

Schwager, Schwager, Fleisch, Fleisch
hast du mir abgeschnitten und hingelegt,
da ist ein Raubvogel gekommen,
der hat es mir fortgenommen.

Text 49. Aufzeichnung von Kaspar; Tosamaganga, 5. 7. 07; Phonowalze 17.

kwahele umuyangu – kukuleku[1]*),*
twiyengelige tugimbi,
tukisindikila kwivaha.
akatupela lipene,
tukima tukanila.
akatupela lifuliku,
tukima tukanila.
akatupela ligida,
tukigelulila kahomi,
tukivikila pifiga.
yikatsimbwa yivaha,
yikatsa yikategula.
„we imbwa, wewe, utegwe kiki?“
„e negwe tengelifiga.“
„lete tutengela ipo,
pagonite nyambuya,
nyambuya kidibwidibwi,
yeidibulagutulenga,
tulenga twa kuvuyeve,
kuvuyeve uvuhongoli inziko
ahongolye avateve.“

Dort, wo mein Freund hingegangen war – kikeriki[1]),
da hatten wir ein Bierchen gebraut,
und haben es zum alten Herren gebracht.
Er gab uns eine Ziege,
wir hüpfen und lehnten sie ab.
Er gab uns einen Hammel,
wir hüpfen und lehnten ihn ab.
Er gab uns einen Ochsen,
wir schnitten ihm den Höcker ab,
und legten ihn auf den Herd.
Da kam der Hund des alten Herren,
er kam und trug ihn fort.
„Du Hund, du, was trägst du fort?“
„ei, ich trage und stelle den Herd fort“,
„bring ihn, wir stellen ihn hierher,
wo der Gogohäuptling geschlafen hat,
der Gogohäuptling, der Pfeilschütze,
der in die Gewässer schießt,
in die Gewässer von Jeve,
in Jeve, dem Land der Holzschnitzer,
da hat er [Pfeile für] die Krüppel geschnitzt.“

Text 50. Diktat des Hehe Semakweli, etwa 50jährig; Daressalam, 12. 1. 08; Phonowalze 32.

ndali nyele ku vatsungwa abe[2]*),*
ndalitsige tunu tunu,
twanige datsu datsu
nda kalambo kwa utsungwa.
„wavonige unegulile?“
ndatigile „negule,
twitañana na libohozi,
lyanuka lyabohozi“.
„wavonige kutsolatsola?“
ndatigye „nzola nzole,
kibihila mumupango“.

Ich bin einmal zu den Tshungwa gegangen,
da hab ich etwas zu essen bekommen,
das schmatzte im Munde
wie der Hanf von Tshungwa.
„Warum hast du es uns [nicht] mitgebracht?“
Ich antwortete „ich wollte es mitbringen,
aber wir begegneten einem Honigdachs [?],
da raubte es der Honigdachs.“
Warum hast du es ihm nicht abgenommen?“
Ich antwortete „ich wollte es ihm abnehmen,
aber ich konnte nicht in seine Baumhöhle.“

1) *kukuleku* „kikeriki“ wird, nach jeder Zeile wiederholt.
2) *abe*, eine schwer zu verdeutschende Interjektion, wird nach jeder Zeile wiederholt.

„wavonige wangavanga?“
„nihengula lyadumuka.“

„avaponzi vasitsile?“
ndatigye „monza monze,
aleme ikivyale,
yalidako limwinga,
na lufwile lumwinga,
na ligulu limwinga,
na lisigisa limwinga,
na meňelo imwinga,
na kyala kimwinga
na mulomo gumwinga.“

„Warum hast du da [nichts] angefangen?“
„Ich wollte [den Baum] aufbrechen, aber [das Beil] war zerbrochen.“
„Gab es denn keine Schmiede?“
Ich antwortete „ich wollte schmieden lassen,
aber da war allein der Kiviale,
welcher nur eine Gesäßbacke hat,
und nur ein Haar hat,
und nur einen Fuß hat,
und nur ein Ohr hat,
und nur eine Nase hat,
und nur einen Finger hat,
und nur eine Lippe hat.“

IX. MÄRCHEN.

Die Texte sind im Stil sehr ungleichmäßig, manche sind offenbar verstümmelt.

Da ich die einschlägige Literatur nicht beherrsche, kann ich nur zu wenigen Motiven und Zügen Parallelstellen anführen.

Noch weniger kann ich mich auf eine mythologische Deutung einlassen; nur erwähnen möchte ich, daß astrale Personifikationen, die man im Text 63 und 66 vielleicht vermuten könnte, dem Bewußtsein der Hehe ganz fernliegen.

LÖWE, HYÄNE UND SCHAKAL.

Text 51. Diktat des Hehe Simbamukali, etwa 30jährig, Askari der 2. Kompagnie der Schutztruppe; Himbo, 11. 10. 06.

nyalupala valafiki na ififi. nyalupala iwulaga mbogo ikemela fifi, itigila „utsage twidakula nyama“.

iňeve itigila „umuyago akuligige“.

nyalupala imilavo víkiwitaňana na ififi. nyalupala iwutsa „ukabihilige kiki? ukanditsile ngatige ndauli? ukambatsile kiki?“

„kukundiga nene? singakulitsili nda.“

„akalonzile iňeve, akatige unditsile.“

nekatigile „milavo wibatage nyama nzolofu; twitaňana petuvutsa“.

neke pamilavo neke vamuvutse „kahotsige kiki? apo ukalongige udesi“.

nekatigile ňeve nekalongige hela „nene mbwa, munyavingi wenyu. mbite ndolelage avana avenyu“.

atse fifi nekakemela „mela mwana, mele nonele“. akamuluma mwana.

Der Löwe schloß Freundschaft mit der Hyäne. Der Löwe erlegte einen Büffel und rief die Hyäne „komm her, wir haben Fleisch zu essen“.

Der Schakal [mischte sich hinein und] sprach „dein Genosse hat dich beschimpft“.

Am anderen Morgen traf der Löwe mit der Hyäne zusammen. Der Löwe fragte „was hast du an mir auszusetzen? du hast mich verleumdet, was soll ich gesagt haben? was hast du über mich ausgestreut?“

„Über dich soll ich geschimpft haben? ich habe dich nicht beschimpft.“

„Der Schakal hat es erzählt, er sagte, daß du mich beschimpft hast.“

Und er setzte hinzu „morgen fange du viel Wild, wenn wir [den Schakal] treffen, werden wir ihn fragen“.

Da, am Morgen, da fragten sie ihn „was hat [die Hyäne] verbrochen? also hast du Lügen erzählt!“

Da antwortete der Schakal und sprach nur „ich bin ein Hund, ich bin euer Knecht. Ich will hingehen und euere Kinder bedienen“. [So wurde der Schakal Kindsmagd des Löwen.]

Es kam die Hyäne [zur Höhle des Löwen] und rief [zum Schakal] „gib mir das Kind, gib es mir, daß ich es küsse“. Und sie biß das Kind.

nekatigile „kadakule". nekadakule fifi.

ahele fifi.[1]

lino afisile umunyavana, nyalupala neke „letela vana".

nekibata liganga nekakole „wibata, ligwa, wambile!" atige „liganga likinya vana" neke kimbile, nekatigile vali kunyumba „utse, wibata liganga ligwa. ṅadumule lwegu kwa ndembwe". nakimbile.

„ahele kwi? anzanzile, liganga siligwitsagi. leke ndeketse ngalave avanangu".

ninitse lwaho kamufika, akimbile avulige ndembwe ingile mulutumbu lwa ndembwe.

Und [der Schakal] sprach „friß es". Da fraß die Hyäne es auf.

Die Hyäne ging fort.[1]

Jetzt kam der Vater der Kinder, der Löwe, und sprach „bring mir die Kinder".

Da griff [der Schakal] nach einem Felsen [der das Dach der Höhle bildete] und rief um Hilfe „faß zu, er fällt, unterstütze mich", er sagte „der Fels erdrückt die Kinder" und lief weg, und sagte zu den Leuten im Hause „kommt, greift zu, der Fels fällt. Ich besorge (haue ab) eine Stütze beim Elefanten". Und er lief weg.

[Der Löwe sprach] „wo ist er hin? er hat mich zum Narren gemacht, der Fels ist gar nicht am Fallen. Ich will ihn loslassen und nach meinen Kindern sehen".

[Der Löwe entdeckte den Kindsmord und] folgte der Spur und erreichte ihn. Er war geflohen, hatte den Elefanten getötet und war in das Eingeweide des Elefanten gekrochen.

Am Schluß verirrt sich der Erzähler in ein anderes Märchen vom Hasen und Elefanten, siehe Text 53.

LÖWE, HONIGDACHS, HASE UND HYÄNE.

Text 52. Aufzeichnung von Athanas; Tosamaganga, 5. 7. 07.

ngamupala na ngamubala vevitemite liganza.

neke vibitage iyumwi kukusakinyama, uyumwi kukusakinzuki.

ngamupala avetsige akwibata nyama, ikemela umuyagwe kukulya inyama, atigye muyagwe „utsage, tulitsage".

ngamusungula imile pagati, itigila „umulitsage kuko na minyamanyama gyako".

ngamubala itigile umwene muyagwe „wutsage tulye inzuki".

ngamusungula akatigila „litsage kuko na miyukiyuki gyako".

ngamubala atigye „uyu akundiga, nde muyagwe".

pamilao akamwutsa muyagwe „wewe ukandigige igolo".

Der Löwe und der Honigdachs hatten Blutsbrüderschaft geschlossen.

Da gingen sie hin, der eine, um Wild zu erlegen, der andere, um Bienen zu suchen.

Es geschah, daß der Löwe ein Wild erbeutete, da rief er seinen Freund zur Mahlzeit und sprach zu ihm „komm, wir wollen Fleisch essen".

Der Hase stand zwischen ihnen, er sprach „friß es dort bei dir, und Aas ist dein Fleisch".

Der Honigdachs sagte seinerseits zu seinem Gefährten „komm, laß uns Honig essen".

Der Hase sprach „friß es dort bei dir, und elender Sirup ist dein Honig".

Der Honigdachs dachte „dieser tut mir Schimpf an, ich bin doch sein Freund".

Anderen Tages fragte er seinen Freund „du hast mir gestern Schimpf angetan".

---

1) Zu diesem Passus erhielt ich von Sudi folgende Variante; Daressalam 1908.

neke atse fifi nekatigile „avana vahele kwi? neke tulete, nonele"

nekanonele. pinonela atigile „lwino koṅolomoka ngukove". neke alume. nekatigile „nene nonelige hela".

nekabite akadakule swela.

Da kam die Hyäne und sprach „wo sind die Kinder hin? bring die Kleinen, daß ich sie küsse".

Da küßte sie und sprach beim Küssen „der eine Zahn ist lose, ich will ihn ausziehen". Da biß sie zu. Dann sprach sie „ich habe doch nur geküßt".

Da machte sie sich daran und fraß es ganz auf.

ngamupala neke atigile „umwe na yuwewe ukandigite. ino leke, tusigalile yakwanda kutuliga".

avetsige ikemela umuyagwe, ikyene kyekiliga ngamupala akukibata; atigye kulumuyagwe „kyi iki kyekyakituliga mbepali".

umuyagwe avetsige akutsa atigye „leke tulage".

kingamusungula kitigye kyene „leke ngakulolelage vana vako".

neke ngamupala atigye „ena suko ukalolelage".

avana va ngamupala vimunana.

neke lyutse lingamufifi, litigye ilena, lete avana va yaya anonele.

ngamusungula akumupela atigye anonele. iluma imeñelo.

ngamusungula atigye „haa we muyawe, wewe ulumite umwana, wewe". akalitsaga lififi neke lilye avana va ngamupala mbevali.

neke ngamusungula atigile mutange, liganga likinya avana „wutse wingile yuwewe ngalupala, nene nditsakusaka ulwego".

avetsige ipiluka neke amudumula kumugongo mwangalupala. neke ahinze iñingo neke abite nayo kunyumba iyakwe.

neke lingamufifi litigile ilye „melage nyama, ndiye". neke amupele neke ahoveletsage likiñgo kumukila.

ngamufifi avetsige isinda inyama neke ngamusungula atigile alye ngamufifi avana va ngamupala. „uyo akutsa, kimbila." ngamufifi atigye alave, avene iñingo neke akimbile akingile mumwina. atigye alave kumulyango kuli ñingo, akapilukila kumwina neke alye avadala mbevali tipu. ahume avene iñingo hela. neke ahume avetsige ihuma.

Der Löwe antwortete darauf „du bist auch einer, der mich beschimpft hat. Laß das jetzt, wir wollen dem auflauern, der darauf aus ist, uns Schimpf anzutun".

Es geschah, als er seinen Freund rief, daß der Löwe jenes Tier, das schimpfte, ergriff; da sprach er zu seinem Freund „dies ist das, das uns immerzu beschimpft".

Sein Freund kam und sagte „wohlan, laßt uns ihn töten".

Da sagte das Hasenvieh selbst „laß mich [am Leben], ich will dir deine Kinder bedienen".

Da antwortete der Löwe „ja, bitte, sei Kindsmagd".

Die Kinder des Löwen waren ihrer acht.

Da kam die Hyäne allein [zur Höhle des Löwen] und sagte, [der Hase] solle die Kinder des Oheims bringen, daß sie sie küsse.

Der Hase brachte ihr [die Kinder] und sagte, sie möge sie küssen. Aber sie biß sie in die Nase.

Der Hase lachte „du bist ein schöner Freund, du hast das Kind gebissen, du!" Er veranlaßte die Hyäne zum Essen und sie fraß alle Kinder des Löwen auf. [Die Hyäne ging fort. Als der Löwe heimkehrte, griff der Hase zu einer List, tat als wäre der Felsen über der Höhle locker und er müsse ihn stützen.]

Da sagte der Hase, [der Löwe] solle ihm beistehen, der Felsen erdrücke die Kinder „komm, Löwe, stelle du dich hier herein, ich werde eine Stütze [für den fallenden Felsen] suchen".

[Der Hase ging fort und holte ein Beil und] kehrte zurück und hieb von hinten auf den Löwen ein, [so daß dieser starb]. Da zog er ihm das Fell ab und ging damit fort zu seinem Haus.

[Da kam] die Hyäne [zum Hasen und sah das Fleisch des toten Löwen und] sagte, sie wolle davon essen, „gib mir von dem Fleisch zu essen". Da gab er ihr davon und befestigte [dabei heimlich] das Löwenfell am Schwanz [der Hyäne].

Es geschah, daß die Hyäne das Fleisch fertig fraß, da sprach der Hase davon, daß die Hyäne die Kinder des Löwen gefressen habe [und rief] „da kommt er, lauf weg". Die Hyäne glaubte, sie sähe ihn, sie hatte [aber nur] das Fell erblickt, und lief fort und kroch in ihre Höhle. Sie glaubte, sie sähe ihn am Eingang, wo [doch nur] das Fell war, [und wagte sich nicht hinaus, sondern] kehrte in ihre Höhle zurück und fraß [vor Hunger] alle ihre Frauen auf. [Endlich] ging sie hinaus und sah, daß es nur das Fell war. Da ging sie endlich wirklich hinaus.

neke amwone ngamusungula neke atigile „yuweiwe yewanzanzile, uleke ndilya avadala vangu mbevali". „ino leke nege lutego atse agwile."

Da sah sie den Hasen und sagte „du bist es gewesen, der mich zum Narren gemacht hat, du hast veranlaßt, daß ich alle meine Frauen aufgefressen habe". [Sie dachte] „wohlan, jetzt will ich eine Falle stellen, in die er hineinfallen soll".

avetsige igwila. neke atigile „nzala pinona pasive". vakwidubulaga na vagenzi.

[Der Hase] fiel wirklich [in die Falle]. Da sagte er [zur Hyäne] „[laß mich noch am Leben], wenn ich fett werde, wird [dein] Hunger besser gestillt werden". [Er hoffte], es würden ihn andere Leute aus der Falle befreien.

neke atse ngamukeve, nawe atigile „minge na yunene". neke amupinge avetsige akumupinga.

Da kam der Schakal hinzu, [den überlistete der Hase, so daß] dieser sprach „binde mich selbst in die Falle". Da band [der Hase den Schakal] an seiner Stelle in die Falle.

neke akimbile. avetsige akutsa ngamufifi, neke amwone agwilye neke amulye.

Da lief [der Hase] davon. Es kam dann die Hyäne und sah, daß [der Schakal] in die Falle gegangen war und fraß ihn auf.

Abgesehen von dem deutschen „Reineke Fuchs" kommen Züge dieser beiden Märchen (Text 51 und 52) in Afrika vielfach vor, so im Pogoro bei Händle, Arch. für kol. Spr. VI, S. 55, im Matengo bei Häfliger, Anthropos III, S. 244.

ELEFANT UND HASE.

Text 53. Aufzeichnung des Hehe Baltasar, etwa 16jährig, Zögling der katholischen Mission O. S. B.; Tosamaganga, 1. 7. 07.

ndembwe akoñise ñoko mbetsili neke tsibite kukuyava ululenga.

Der Elefant rief alle Tiere zusammen, sie sollten hingehen und eine Wasserstelle ausgraben.

neke ngamusungula abihile, akwihuvila lulenga luva mwiganga. neke luvetsige lukale ululenga lwamwiganga. neke umwene ngamusungula abite kwivindi kwevayafile neke ategule ululenga na tsisenga tsakwe tsinywe.

Aber der Hase entzog sich dieser Arbeit, er hoffte auf das Wasser, das sich in Felslöchern findet. Es geschah aber, daß das Wasser in den Felslöchern versiegte. Da ging der Hase zu dem Flußbett, das jene ausgegraben hatten, und schöpfte sich selbst Wasser und tränkte auch seine Rinder.

neke ikyula kifihamile neke kimwibate. neke atigile „wibete lidela, ukalesile ligulu". ideta hela, neke amuleketse ibate lidela.

Da saß aber der Frosch verborgen [im Wasser] und erwischte ihn. Da sagte er „du hast eine Wurzel gepackt, mein Bein hast du frei gelassen". Er log nur, aber [der Frosch] ließ ihn jetzt wirklich los und griff nach einer Wurzel.

neke akimbile neke atigile „yenene mutamanambwi, yendatambite na kuvakwi". neke akingile mumwina. neke vatse mbevali neke vayave.

Da entkam er und sagte „ich bin ein Schlaumeier, ich habe aber auch meinen Schwiegereltern Opfer dargebracht". Darauf kroch er ins Loch. Da kamen alle Tiere und wollten ihn ausgraben.

neke kakafwale imwenda kakahumile uku, katole ligombo, neke katigile „mwiyava kiki nye?" neke vatigile „twiyava ngamusungula". „leke ndivatange" neke atigile „wingilage ngamudembwe, usilula".

Da zog der kleine Kerl Kleider an und nahm einen Musikbogen und kam an einem anderen Ausgang heraus und ging hin und fragte „was grabt ihr da aus?" Da antworteten sie „wir graben den Hasen aus". Da sagte er „wohlan, ich will euch helfen. Elefant, kriech du hinein und hole ihn heraus".

neke kipute kumugongo neke kingile mwileme mwangamudembwe mwi-

Da blies der schlechte Kerl dem Elefanten hinten hinein und kroch in seinen Bauch bis in seinen Magen.

fulave. neke alye imitima tipu, neke afwe ngamudembwe.

neke vatse avanu vateme inyama. neke uyumwi ihage lifulave neke abite akateleke.

neke ahuma neke amuvona mwana agonite pa uhaga. neke inule umwana ateleke. neke umwene agone pa uhaga. neke atse uyuve atigile „umwana ina lubahila". neke afwikule avone yengamusungula.

Da fraß er die Leber gänzlich auf, so daß der Elefant daran starb.

Da kamen Menschen herzu, um das Fleisch abzuschneiden. Und einer nahm den Magen heraus und ging und wollte ihn kochen.

Da kroch [der Hase] heraus. Und er erblickte ein Kind, das auf dem Bette schlief. Da nahm er das Kind und [steckte es in den Topf und] kochte es. Er selbst legte sich auf das Bett. Da kam die Mutter und sagte „das Kind ist ja ganz rauh". Und sie deckte ihn auf und sah, daß es der Hase war.

Dieses Märchen ist offenbar unvollendet. Eine Parallelstelle bietet Lademann, Arch. für Kol. Spr. XII, S. 50.

HYÄNE, SCHAKAL UMD HASE.

Text 54. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 26. 6. 07.

fifi na mukeve na sungula.

fifi akabita kuvakwiwe, vakitañana na mukeve akamulongela „usindike kuvakwi vangu". mukeve akamwidikila vakagendasa.

vakafika pipi na pakaye, fifi akamulangula muyagwe mugoda, akamulongela „petufikite kukaye, pewvene lifipa likumbava, wutsage ukove mugoda ugu". swela vakabita.

pevafisile kukaye, vakamuletela ugali pidama. fifi peavene ugali wuhumile akalonga „mukeve ubite wangofye ukakove mugoda". ngamukeve akabita luvilo kukova mugoda. kumbele ngafifi akalya ugali mbeuli. ngamukeve akaletela mugoda fifi akamulongela „swela lino liponite. uvugali valye valye vageni".

swela pakilo ngamukeve akagonelela tulo. ngamufifi akalamuka akavulaga ñolo akalya. akatola vufu akamubaka ngamukeve kumulomo.

pamilavo kukakya vakavona ñolo yimwi yisupali. vakamwibata mukeve vavuvona vufu kumulomo. fifi akalonga „lusiku situgendasa kuvakwi vangu, usinda ñolo tsa vakwi vangu". akamudaga, mukeve akakimbila.

lusiku fifi vikatañana na sungula akamukemela vagendase kuvakwiwe. pevafikite pipi na kaye, akamulangula mugoda gugula. sungula akakima mu-

Hyäne, Schakal und Hase.

Die Hyäne war auf dem Wege zu ihren Schwiegereltern, da begegnete sie dem Schakal und sagte zu ihm „begleite mich zu meinen Schwiegereltern". Der Schakal war einverstanden und sie gingen zusammen.

Als sie in die Nähe des Gehöftes kamen, zeigte die Hyäne ihrem Gefährten ein Kraut und sprach zu ihm „wenn wir zum Gehöft gekommen sein werden, und wenn du dann siehst, daß mich der Leibschmerz plagt, so komm und grabe dieses Heilmittel aus". Darauf gingen sie weiter.

Als sie beim Gehöft angekommen waren, brachte man Hirsebrei in den Vorbau. Als die Hyäne sah, daß der Brei draußen war, sagte sie „Schakal, gehe hin, beeile dich und hole das Kraut". Der Schakal lief im Trabe hin, um das Mittel zu holen. Hinterher verzehrte die Hyäne den ganzen Brei. Der Schakal brachte das Kraut, aber die Hyäne sagte zu ihm „gut so, jetzt bin ich genesen. Den Brei haben die Gäste ganz aufgegessen".

Darauf, in der Nacht, lag der Schakal im Schlaf. Die Hyäne wachte auf, tötete ein Schaf und fraß es. Sie nahm den Mageninhalt und bestrich damit dem Schakal das Maul.

Am Morgen, als es tagte, sahen sie, daß ein Schaf fehlte. Sie ergriffen den Schakal, denn sie sahen die Speisereste an seinem Maul. Die Hyäne sprach „ein andermal gehen wir nicht wieder zusammen zu meinen Schwiegereltern, du bringst die Schafe meiner Schwiegereltern um". Sie jagte ihn fort und der Schakal lief weg.

Ein andermal begegnete die Hyäne dem Hasen und rief ihm zu, er möge zu ihren Schwiegereltern mitkommen. Als sie in die Nähe des Gehöftes gekommen waren, zeigte sie ihm jenes Heilmittel. Der Hase steckte

songo baho. pevafikite muṅasi, akalonga sungula „semilwe musongo gwangu bahala, ndipiluka ṅwinule". akabita akagukova na mugoda.

pevafikite kukaye, akalonga fifi „lino sambi vukutsa ugali, ubite kakove mugoda". sungula akamulangula migoda, akita panyi akalonga „igi baha mbegili ṅaliṅofile bahala". fifi akalonga „eneuli ukofile gungi". sungula akalonga „leke tandi tulye ugali, ndisakukova".

vakalya ugali, fifi akalonga „lino lifipa liponite".

swela pakilo fifi peavene siigwiti, akabata ṅolo akavulaga, akalya; yingi akagubikila mwituli. akatola vufu, akasaka kumubaka sungula.

sungula alikuva pealimiho, akamutsemula na kipi.

pamilavo akalamuka fifi akikalila lituli mwemotsili nyama. vakwiwe vakatsa kusaka lituli, fifi akalonga „ṅakoṅomalye tandi". akatsa sungula akamusugitsa fifi akagwa panyi. sungula akavona nyama akalonga kuvakwiwe „mukwi wenu alye ṅolo yenu". fifi akakimbila siapilwiki kangi. sungula akalonga „na mwandi alye yuyu; vamufwilwige hela ngamukeve".

einen Stock daneben. Als sie wieder auf die Straße kamen, sagte der Hase „ich habe dort meinen Stock vergessen, ich will umkehren und ihn holen". Er ging hin und holte ihn samt dem Mittel.

Als sie an das Gehöft kamen, sagte die Hyäne „jetzt, bevor der Brei kommt, geh hin und hole das Mittel". Der Hase zeigte ihr die Kräuter, warf sie zur Erde und sagte „dies hier ist alles, was ich dort ausgegraben habe". Die Hyäne sagte „vielleicht hast du falsche ausgegraben". Der Hase antwortete „laß uns einstweilen den Brei essen, dann kann ich nochmals holen".

Sie aßen den Brei, und die Hyäne sagte „jetzt bin ich vom Leibschmerz genesen".

Darauf, in der Nacht, als die Hyäne merkte, daß sie nicht satt geworden war, ergriff sie ein Schaf, tötete es und aß davon; den Rest deckte sie mit einem Mörser zu. Sie nahm den Mageninhalt und versuchte den Hasen damit zu beschmieren.

Der Hase aber hatte die Augen offen und gab ihr eine Ohrfeige.

Am Morgen stand die Hyäne auf und setzte sich auf den Mörser, in dem das Fleisch war. Ihre Schwiegereltern kamen, um den Mörser zu suchen, die Hyäne sagte „ich möchte noch ein Weilchen sitzen bleiben". Da kam der Hase und stieß die Hyäne um, so daß sie hinunterfiel. Der Hase sah das Fleisch und sprach zu ihren Schwiegereltern „euer Schwiegersohn hat euer Schaf gefressen". Die Hyäne lief weg und kehrte nicht mehr zurück. Der Hase sprach „auch das erste Mal hat diese gefressen; man hat den Schakal grundlos verleumdet".

HASE UND SCHAKAL.

Text 55. Aufzeichnung von Baltasar; Tosamaganga, 28. 6. 07.

sungula na ngamukeve tsihele kukulya mifudu.

ngamusungula itigila „tusisinisage pakwangula, twilolelage kwangula imituṅunu". neke ngamukeve asisinisage ukwangula, neke kamusungula mutsanze neke atigile „wangulage", umwene ilavaye akwangula. umuyagwe ngamukeve asisinise, umwene ngamusungula ilava, mutsanzile. neke ngamukeve angule midodi ṅani, neke kamusungula angule mituṅunu na midodi. neke atigile „lavage ndi muyago, imifudu mituṅunu, igimwi midodi. ino tubitage kufumbika".

Der Hase und der Schakal zogen aus, um Beeren zu essen.

Der Hase sagte „wir wollen beim Pflücken die Augen schließen und sehen, wer die reifen pflückt". Da machte der Schakal beim Pflücken die Augen zu, aber der Hase wollte ihn betrügen und sagte „[jetzt] pflücke", und er selbst pflückte mit offenen Augen. Sein Gefährte, der Schakal, machte die Augen zu, er selbst, der Hase, behielt sie offen, so betrog er ihn. Da konnte der Schakal nur unreife Beeren pflücken, aber der Hase pflückte reife und unreife. Dann sagte er „schau auf mich, deinen Gefährten, das sind reife Beeren, nur einige sind unreif. Jetzt wollen wir hingehen und sie [zur Aufbewahrung] verscharren".

neke ngamukeve atigile „suko tukafumbike".

Da sagte der Schakal „bitte schön, laß uns sie verscharren".

neke vabite vaka vafumbike. neke umwene ngamusungula neke abite akalye imifudu gya ngamukeve, neke na kunyela pa mifudu gya ngamukeve.

Da gingen sie hin und verscharrten sie. Aber der Hase ging [heimlich] hin und verzehrte die Beeren, auch die des Schakals, und verunreinigte die Stelle, wo die Beeren des Schakals lagen, mit seinem Kot.

neke avuye neke atigile „tubitage kukulya imifudu".

Dann kehrte er heim und sagte „laß uns hingehen, um die Beeren zu essen".

neke vabite neke atigile ngamukeve, neke kitigile kideta hela kingamusungula[1]) *neke kitigile ngamukeve „ulye mifudu gyangu", kona vekilye kikenene kingamusungula.*

Da gingen sie hin und der Schakal sagte — vielmehr das Hasenvieh sagte zum Schakal[1]), und log doch nur „du hast meine Beeren gegessen", obwohl der, der sie gegessen hatte, das Hasenvieh selbst war.

neke ngamukeve atigile „nene nda". neke kitigile „nyomba, nyombage, mbuke".

Da sagte der Schakal „ich war es nicht". Aber es sagte „zahle mir Buße, bezahle mich, ich will weiterziehen".

neke atigile ngamukeve „nguhomba tudege tuvili tuhuna". neke amupele.

Da sagte der Schakal „ich zahle dir zwei kleine Hunavögelchen". Und er gab sie ihm.

ngamusungula neke avike pifiga, neke alye yuve.

Da legte der Hase sie auf den Herd, und seine Mutter aß sie auf.

neke ngamusungula „nani yalye tudege twangu?"

Da fragte der Hase „wer ist es gewesen, der mein Vögelchen gegessen hat?"

neke atigile „unyoko yenene". neke atigile „nyomba nyombe, mbuke, tudege twangu twahumile kwa ngamukeve, alye tufudu twangu neke alihanze na kunyela".

Da antwortete sie „ich selbst, deine Mutter". Da sagte er „zahle mir Buße, bezahle mich, ich will weiterziehen, für meine Vögelchen, die ich vom Schakal bekommen, der meine Beeren gegessen und sie mit Kot beschmutzt hat".

neke unyoko amupele ikimage.

Da gab ihm die Mutter ein Messer,

Der Text ist unvollständig; ich hörte das Märchen viel länger ausgesponnen erzählen: Das Messer wird gegen ein Beil vertauscht usw., bis der Hase eine Rinderherde beisammen hat. Es gehört zu dem Typus der Wiederholungsmärchen, für den Beispiele bei Brinker, Wörterbuch des Otjiherero, S. 341, Steere, Swahili tales, S. 285, Lademann a. a. O., S. 22, zu finden sind.

ELEFANT, HAHN UND SCHOPFANTILOPE.

Text 56. Aufzeichnung von Bonifats; Tosamaganga, ? 7. 07.

ndembwe vevitemite iganza na ngamutsogolo.

Der Elefant schloß Blutsfreundschaft mit dem Hahn.

ngamudembwe akakova mugoda mwikwava. neke amuvone ngamubadanzi. neke ngamudembwe atigile „melage umwanafwale umbonige kweki?"

Der Elefant grub ein Zaubermittel aus einem Erdspalt. Da erblickte ihn die Schopfantilope. Da sprach der Elefant „gib mir die Häuptlingstochter, weil du mich belauscht hast".

neke ngamubadanzi atume nyasata kuli ngamutsogolo imapelela atigile „kuli ngamudembwe ndimuhobage umwanafwale. ngutsa mbutse enavuli nzananzile ukumuvona pikova umugoda?"

Da schickte die Schopfantilope die Ameise zum Hahn, sie trug ihr auf zu sagen „ich soll dem Elefanten die Häuptlingstochter als Buße zahlen. Ich komme zu dir mit der Frage, ob ich vielleicht dadurch Übeles getan habe, daß ich ihm beim Ausgraben des Zaubermittels zugeschaut habe?"

1) Hier verbessert der Gewährsmann seinen Schreibfehler, anstatt auszustreichen, als ob er sich in einer mündlichen Erzählung versprochen hätte.

neke ngamutsogolo atigile „ateya wananzile, uhombage. mbi wewe wabitige kweki? pikova umugoda. simukwiwo?“

„ena mukwi wangu.“

„a uhotsile uwananzile. ino nongwa, yono, ino uhombage kiki?“

„manyi kyenyomba. enavuli nzahongetsa mbi nyomba kiki?“

neke ngamutsogolo atigile „nywetsage mafi maduñu“.

peilonga neke ngambadanzi atigile „apo nene ndiyasa uvukwi. na gumutima gwivava. ndivona ndihongetsa ndilemwa“.

ngamutsogolo neke patigile „wilavage pamilavo, ubite ukatandile umuhatso peinya amafi, vone anye mafi gana nzoka, udakulage, apo swela“.

neke patigile „nzadakula mafi ga muhatsawangu? neke pendinoneletsage ugali wa mafi iyakulumilila inzoka tsanye nalindakwe“.

neke ngamutsogolo atigile kwa ngamubadanzi „wimage lugulu lumwi, ulavage umwetsi peuguvene umuhatso adakulage ulwifwi“.

neke ngamutsogolo atigile „utse wewe. ndembwe na mbadanzi mwihige mulole kulinene ngamutsogolo“.

atige „mbepali mwilongana mwigita mayovo. apo nene nditambika migoda gyangu. mbepali mwilongana pamwandi neke mumbulage. kyenyoka nene sindikagula nda. enavuli mwibalambala. kuli nene ndimunyamwana. ndivipa hilo peiligwa umwanangu“.

„ngamubadanzi hegelele, yono, twegimane. valivalya vangamudembwe vikutsa; ndilavisa pekwihenga. kunena yilongolye nyengetsi yimwi swe, yitoveletsa uvutavangu. sambi vukoñane neke ukatse mumbele alongolye.“

ngamudembwe neke ngamutsogolo pavene, neke inule ihute abite mululenga neke atsole uluganga neke atambike neke atambulage uyuve „na yunyenye vadada mugonage hilo vapapa mugo-

Da sagte der Hahn „gewiß hast du Übeles getan, du mußt Buße zahlen. Warum mußt du auch dahin gehen, wo er das Zaubermittel ausgräbt? Ist er nicht dein Schwieger?“

„Ja, er ist mein Schwieger.“

„Nein, du hast dich vergangen, du hast Übeles getan. Jetzt kommt die Strafe, Freundchen, was willst du jetzt zahlen?“

„Ich weiß nicht, was ich zahlen soll. Vielleicht soll ich es bereuen. Was soll ich zahlen?“

Da sagte der Hahn „du mußt roten Kot trinken“.

Als er so sprach, sagte die Schopfantilope „wenn das so ist, dann verzichte ich auf die Schwiegerschaft. Und das Herz tut mir weh. Ich möchte mich unterwerfen, aber ich kann nicht“.

Da sagte der Hahn darauf „brich am frühen Morgen auf, geh hin und kundschafte deine Schwester aus, wenn sie Kot läßt. Falls sie Kot mit Würmern läßt, so iß davon. Dann ist alles gut“.

Da sagte sie „ich soll den Kot meiner Schwester verzehren? Wenn ich den Kotbrei schmecken muß, wird mich das Gewürm im Kot beißen, die Schlangen, die sie entleert hat, die ich gekaut haben werde“.

Da sagte der Hahn zur Schopfantilope „stehe auf einem Bein, betrachte den Mond, wenn du ihn siehst, so soll deine Schwester ein Chamäleon essen“.

Da sagte der Hahn „komm du her. Ihr [beide] Elefant und Schopfantilope, kommt zum Gottesurteil [?] zu mir dem Hahn“.

[Die Schopfantilope?] sagte „überall besprecht ihr euch miteinander und erhebt ein Geschrei. Aber ich opfere hier meine Zaubermittel. Überall besprecht ihr euch zuerst miteinander und wollt mich töten. Das von den Würmern verstehe ich nicht. Vielleicht seid ihr hinterlistig [?]. Dort habe ich bei mir ein Kind. Ich bin sehr zornig, wenn mein Kind beschimpft wird“.

„Schopfantilope, komm näher, Freundchen, laß uns zusammenstehen. Die Elefanten kommen und essen. Laß mich schauen in der Morgendämmerung. Im Süden ist ein einziges Sternlein aufgegangen, das auf Feindschaft anklagt. Bevor sie sich versammelt hat, kannst du hinterher kommen. Er ist vorausgegangen.“

Als sie den Elefanten und den Hahn sah, da holte [die Schopfantilope?] ein Gewehr, ging zum Fluß, holte einen Stein und opferte und rief ihre Mutter bei Namen und [sprach] „ihr meine Väter schlaft fest, meine Großmütter schlaft fest und ihr Mädchen

nage hilo na vahinza mugonage hilo vayaya mugonage hilo na vamama mugonage hilo, mbemuli yendivatambulige mugonage, mutambalitsage. swela umwana va seṅwela neke pafugame vilonga vatambulige kwemugonite. vayuva mutambalitsage hilo. mumelage mahomelo ogo gemasoka. ndisuka kwa ngadu yakwikalaga mululenga, ndisuka ngadu mahomelo. neke twisume kwihoma na yadwega sivoneka nda".

schlaft fest, Oheime schlaft fest und meine älteren Geschwister schlaft fest, ihr alle, die ich bei Namen genannt habe, schlaft und streckt die Glieder aus. Denn hier, wo [ich], der Nachkomme des Kopfputzes, knie, da – sagt man – schlaft ihr, die ich bei Namen genannt habe [?]. Meine Mütter, strecket die Glieder lang aus. Gebt mir ein Siegamulett gegen die Geister. Ich bitte um [?] die Krabbe, die im Wasser lebt, ich bitte die Krabbe als Siegamulett. Dann siegen [?] wir im Kampf, und die Furcht tritt nicht in Erscheinung".

ikimunyi ikimwi neke ngamutsogolo atigile kwa ngamudembwe „suko tubite tukote umoto".

Da sagte der Hahn eines Tages zum Elefanten „bitte, laßt uns hingehen und uns am Feuer wärmen" [und dadurch ein Gottesurteil herbeiführen].

neke ngamudembwe atigile „ena tukote".

Da sagte der Elefant „jawohl, laßt uns uns wärmen".

neke ngawutsogolo inule umutswamuvo, vabite pamwi kokota umoto.

Da holte der Hahn seinen Schützling und ging mit ihm, um sich am Feuer zu wärmen.

neke ngamudembwe atigile „twimage magulu gavili, tutanage ukwima limwi. twima mumoto mugati mbegali yegalalye magulu swela, na ngamutsogolo na mutswamuwe ngamubadanzi tubitage mbetuli umoto".

Da sagte der Elefant „laßt uns auf beiden Füßen stehen, wir wollen nicht nur auf einem stehen. Wir stellen uns mitten ins Feuer, mit allen Beinen gespreizt. Also wollen wir alle, auch der Hahn und sein Schützling, die Schopfantilope, ins Feuer gehen".

neke ngamutsogolo atigile „nene na mutswamuwangu ngamubadanzi situpwa mumoto tuvayago? wewe magulu simakomi. mumoto supwa nda, ukututsanga hela, sigapwa nda gahuma, wemanofu".

Da sagte der Hahn „werden wir, ich und mein Schützling, die Schopfantilope, deine Gefährten, nicht im Feuer verbrennen? [Unsere] Beine sind nicht so lang wie deine. Du verbrennst nicht im Feuer. Du betrügst uns, deine Beine verbrennen nicht, sie ragen heraus, du hast gut reden".

neke ngamudembwe atigile „ndivipa umutswamuwo ananzile ukumbona pendikova umugoda. suko ogo – simbipiti hilo – neke tubite mumoto mbetuli".

Da sagte der Elefant „ich bin böse, weil dein Schützling Übeles getan hat, indem er mir zugesehen hat, als ich das Zaubermittel ausgrub. Bitte schön – ich habe meinem Zorn nicht sofort nachgegeben – laßt uns jetzt alle ins Feuer gehen".

neke avavili neke vapwe, ngamutsogolo na mutsamuwe, neke vafwe.

Da verbrannten sie beide, der Hahn und sein Schützling, und starben.

ngamudembwe neko apone.

Der Elefant aber kam mit dem Leben davon.

Der Sinn dieses Märchens ist nicht recht klar. Ich habe es hier hauptsächlich wegen der Stellen aufgenommen, in denen religiöse Handlungen geschildert werden.

ALB, ADLER UND ELEFANT.

Text 57. Aufzeichnung von Bonifats; Tosamaganga, 5. 7. 07.

kimulungulungu atige „nzegale kukunzegala atsanzegala" dada amwegale neke abite nawe kwe fidunda. neke atigile „wikale baho" yakukileka baho. avekukileka baho neke aki-

Der Alb sprach „man soll mich auf dem Rücken tragen, er soll mich tragen". Mein Vater [?] trug ihn auf dem Rücken und ging mit ihm ins Gebirge. Und er sagte „bleibe hier" und er ließ ihn da. Er ließ ihn da und lief weg und [kam zu Menschen] und sagte

mbile. aveikimbila neke atigile „mufihe baha. kikundaga kimulungu kitige ndikyegalage“.

kivekivona lusika kivekivona lusika neke kitigile „mumwonele munu wangu, ahele baha?“ neke vala vatigile „situmweni“ neke kitigile „leke ndisakile“. vavevivona kisaka neke vavukile viputaṅa.

neke kinyepuke neke kitigile „muhominze munu gudamu“.

neke vatigile „mukileke, twifwa, tusile“.

neke lino kinule umunu wakwe neke kimwegale kangi.

neke vabite vakafike kuluvaha. vavevifika kuluvaha neke kitigile „wikale baho. nyele lulenga“.

neke inule atose kaganga „mbone ndovike“. neke avone yalovike. neke akafihame.

neke nakyo kisindile kivekivona lusika neke kininile neke kigufike umubiki neke kiidumule neke kitigile „uhominze“ neke gugwe, neke pekilovoke.

neke umunu yula neke akafike neke akatigile „fihage mwangahema“. neke limwangahema litigile „wibate lupulo“ neke litigile „wibatage molamola, luleka lunyuguke“.

neke lino akafike kukyanya neke atigile ngamuhema „wikalage baha, ngwigisa mugoda guli mufihelo. wimbilitsage pekikutsa ikyene“.

ino ikyene vekikutsa kivekifika pa mukondo pepwali, neke kitigile „uhominze munugudamu“.

yalikukyanya neke apele akakwamitsi neke atigile „sonekage pidumula liloka ligwe“. neke umwene ngamuhema neke abite kukyanya neke akimbilitse atigile „mutse munange“.

likungumuka ngamudembwe „ino watse tukwidika?“ mwangahema neke atigile „aa simukwidika kinu nda.

„versteckt mich, ein Alb hat mich befallen, und hat gesagt, daß ich ihn tragen solle“.

[Der Alb] schaute nach unten [?], [folgte der Spur und] fragte die Leute „habt ihr meinen Menschen gesehen, ist er hier gegangen?“ Da sagten jene „wir haben ihn nicht gesehen.“ Da sagte er „wohlan, ich will ihn suchen“. Sie sahen, daß er suchte und machten sich auf, ihm gegenüberzutreten.

Da sagte das Gespenst „ihr sollt zugrunde gehen [?] der Mensch ist ... ? ...“

Da sagten sie „laßt es in Ruhe, sonst sterben wir, laßt uns aufhören“.

Da holte es sich seinen Menschen und stieg ihm wieder auf den Rücken.

Da gingen sie fort und kamen zu einem Strom. Sie kamen zu einem Strom, und es sprach „bleibe hier, ich gehe vom Wasser fort“.

Da nahm er ein Steinchen und warf es hinüber „ich will zusehen, ob ich hinüberspringen kann“. Da sah er, daß er hinüber konnte. Da [sprang er hinüber] und versteckte sich.

Da machte jenes [Gespenst] halt und schaute nach unten und folgte und kam an einen Baum und fällte ihn und sprach „geh zugrunde“. Da fiel [der Baum] um, und es konnte [über den Strom] hinübergehen.

Da [floh] jener Mensch und kam zum Adler[1]) und sagte „verstecke mich“. Da sagte der Adlersproß „ergreife den Flügel“ und sagte „greif sachte zu, zerzause mein Gefieder nicht“.

Also gelangte er oben [im Horst] an. Da sprach der Adler „bleibe hier, ich lehre dich einen Zauberspruch über mein Versteck. Den magst du singen, wenn das Gespenst selbst kommt“.

Jetzt kam es selbst an, wo die Spur hinführte und sprach „geh zugrunde, Mensch ... ? ...“

Da wurde [?] der Mensch oben klein wie ein Knäblein und sprach „trag mich auf der Schulter, wenn es den Horst [?] zu Fall bringt“. Da flog der Adler selbst in die Höhe und sang [seinen Zauberspruch] und sagte „kommt und helft mir“.

Da brach der Elefant aus dem Dickicht und sprach „kommst du jetzt und unterwirfst dich uns?“[2]) Da antwortete der Adlersproß „nein, ich unterwerfe mich

1) *ngamuhema, nyakihema* und andere Zusammensetzungen mit dem Stamm *-hema* „flüchten, enteilen“ bedeuten sonst den Vogel Strauß; hier aber paßt im Zusammenhang die – sprachlich kaum zu beanstandende – Übertragung „Adler“ besser. 2) P. S. Hofbauer übersetzt „wir melden uns zur Stelle“.

uyo baho alipanyi idumula nyumba yangu yigwe".

neke atigile kamudembwe „home pigulu ipa wandivene".

neke kipiluke kitigile „uhominze".

neke ngamudembwe „kiki kyutige twihomana nene?"

neke lipiluke libate linyulule neke livulage libatike mumubiki, neke atigile „we tuvulige?"

mwangahema neke atigile „muhongele munzavitse likoko ilyo". neke atigile „muhwelage ogogo, vetwivuya".

neke atigile ngamuhema „we kakwamitsi wewe katsengage lilungulu lya mwidunda limbeya". neke atigile „we kakwamitsi wewe savusage kukyanya kwendandikwikala. utse ngwise umugoda gwangu. pesafwe, visavimilitsage ndahihi. neke ililungulu ilyo neke vitakile". neke umwene ngamuhema neke afwe.

lino neke lino akakwamitsi neke kakemetse „mutse munange".

likungumuka „udado afwe, neke watigile wetukwidika, we kakwamitsi wewe?"

neke katigile „ndimunyenyu. dada afwe. mulatigi ndivakemelilige. lunu alatige ngatsengage kwidunda limbeya".

neke lino swela lusisile.

durchaus nicht. Es handelt sich um diesen, der mein Haus zu Fall bringt".

Da sagte der Elefant „kämpfe hier zu Fuß, wo du mich siehst".

Da kehrte sich [das Gespenst] um und sagte „geh zugrunde".

Da sprach der Elefant „was, was hast du gesagt, ich soll mit dir kämpfen?"

Da kehrte [der Elefant] sich um, griff zu, geriet in Wut und tötete [das Gespenst] und zerschmetterte es an dem Baum und sprach „du wolltest mich töten?"

Da sagte der Adlersproß „seid bedankt, daß ihr mich von diesem Untier befreit [?] habt". Da antwortete [der Elefant] „lebt wohl, wir kehren heim".

Da sprach der Adler „du Knäblein du, baue dich auf dem Bauplatz im Limbejagebirge an". Und er sagte „du Knäblein du, du wirst nach oben gehen, wo ich wohne. Du bist gekommen und hast meinen Zauberspruch gelernt. Wenn ich tot sein werde, werden sie ebenso dir beistehen [?], und um jenen Bauplatz [für dich] streiten [?]". Dann starb jener Adler.

Da rief das Knäblein sofort [den Zauberspruch] „kommt und helft mir".

[Der Elefant] brach durch das Dickicht „dein Vater ist gestorben, unterwirfst du dich uns, du Knäblein?"

Da sagte es „ich bin der euere. Mein Vater ist gestorben. Er hat mir hinterlassen [?], wie ich euch rufen kann. Der Erlauchte [?] hat hinterlassen, daß ich mich auf dem Limbejagebirge anbauen soll".

Und jetzt ist [die Geschichte] endlich aus.

Auch in diesem Märchen sind viele Stellen dunkel; ich bringe es wegen seiner eigenartigen Auffassung von Albdrücken und Gespenstern.

NASHORN UND PAVIAN.

Text 58. Aufzeichnung von Kaspar; Tosamaganga, 5. 7. 07.

Den Sinn des ersten Teiles dieses Märchens hat mir ein solches gleichen Inhalts erschlossen, das ich 1910 in der Sandawesprache diktiert erhielt; danach habe ich hier die erläuternden Zusätze in [ ] Klammern beigefügt.

[Das Nashorn hatte eine Tochter, um die viele Jünglinge warben. Aber jedesmal, wenn die Tochter ihre Mutter rief, und diese – das Nashorn – mit Schnauben ankam und den Freier bedrohte, lief er weg.]

mwamakala ibita kukubanya umudala. avamame valemilwe neke abite umwene ukubanya. neke atigile „kuli vayuva sivutsavime" neke atigile „ndi-

Der Nachkomme der Kohlen ging auch hin, um die Frau [die Tochter des Nashorns] zu werben. Seine älteren Brüder waren abgewiesen, trotzdem ging er auf die Werbung. Da sagte [das Mädchen] „vor meinen

ona avamamo valemilwe". neke umwene atigile „umutima sigwihwana". „ipo leke ngukemele."

Eltern haben deine Brüder nicht standgehalten, sondern sind unterlegen". Da antwortete jener „ich bin mutiger (meine Leber ist nicht gleich)". [Da sagte das Mädchen] „wohlan, ich will sie gleich zu dir rufen".

neke abite kukukemela, itigila „semela, akukuhungila umukwiwo mwamakala".

Da ging [das Mädchen], um sie zu rufen und sagte „Frau Nashorn, es will dich dein Schwiegersohn, das Kohlenkind, begrüßen".

umwene mela neke ategule imibiki mbegili na maganga na mitwa neke atse amuhomyeke umukwiwe. neke avone sikimbila pangi.

Da kam das Nashorn und riß alle Bäume und Felsen und Dornsträucher aus und richtete den Schwiegersohn übel zu. Aber es merkte, diesmal lief er nicht davon. [Da gab es ihm die Tochter zur Frau.]

neke peamuhetse atigile umwene „mukwi wangu mukangafu". neke amubake amafuta. neke amusangile uvugali neke atigile umwene „muńasi tanage ukuvulaga nda vendembwe na venyama tsingi. nawe kihigo tanagukuninitsa, umuleke iyena muńasi".

Und beim Abschied sagte es „mein Schwiegersohn ist ein tüchtiger Mann". Und [die Braut][1]) salbte ihn mit Öl und kochte ihm einen Schmaus. Und [das Nashorn] sagte „unterwegs nimm dich in acht, daß du nicht Elefanten und andere Tiere [aus meiner Sippschaft] tötest, und nimm dich in acht, daß du nicht dem Honiglocker folgst und [deine Frau] allein auf dem Wege läßt".

umwene avetsige ifika muńasi neke amuleke aninitse inyigo.

Trotzdem geschah es, daß er unterwegs einen Honiglocker traf und ihm folgte und [seine Frau] verließ.

neke ngamuhabu kumbele ibate mudala neke afihe mwiganga neke anuke umyenda neke afwale umwene.

Da ergriff ein Pavian darauf die Frau und versteckte sie im Gestein und nahm ihr die Gewänder fort und bekleidete sich selbst damit.

avetsige ipiluka mwanamakala, avene yungi sakumutsela neke atigile „ndaswela ndilavilaga molamola".

Es geschah, daß das Kohlenkind zurückkehrte. Da sah es einen Fremden, den es nicht kannte. Da dachte es „ich werde warten und allmählich dahinterkommen".

vavetsige vifika kukaye neke avamame vatigile „uyu si yemwene". neke umwene abite kukwilagutsa. neke avalagutsi vatigile „na nakyene kila koko kingi kifihile mulukunzo, peuhele kukuninitsa ikihigo. kyafihile kulukunzo. kafumbulage".

Es geschah, daß sie daheim ankamen, da sagten seine älteren Brüder „dieses ist nicht die richtige". Da ging er selbst, um sich weissagen zu lassen. Da sagten die Weissager „wahrlich, jenes fremde Untier hat sie im Waldrain [?] versteckt, während du weggingst, um dem Honiglocker zu folgen. Es hat sie am Waldrain versteckt. Geh und scharre sie aus".

neke vatse vapate inendya. vamupela ngamuhabu alye. avetsige ilya. neke vamulongele „yeulye, uyo yuyula yewe ufihile mwiganga".

Da kamen sie und fanden [sie schon tot und in ihr] Maden. Die gaben sie dem Pavian zu essen. Der aß sie. Da sagten sie zu ihm „was du gegessen hast, das ist jene, die du im Gestein versteckt hattest".

HASE UND WACHSPUPPE.

Text 59. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 28. 6. 07.

sungula na mupulya.

Der Hase und die Wachspuppe.

vanu valimige mugunda, vakateleka ńande pakikotso.

Es ackerten Leute im Felde und kochten Mais auf einem Herde.

sungula akima pakidunda akakola ńolo akavemba uwi. vanu vakakimbila, sungula akalonga „mukimbile, vatavangu ivo vakutsa, mukimbile hilo".

Der Hase hüpfte auf einen Berg und stieß Kriegsgeschrei aus und heulte laut. Die Leute liefen weg, und der Hase rief „lauft weg, Feinde sind es, sie kommen, lauft schnell weg".

1) Nach Herrn P. S. Hofbauer sind dies allgemein beobachtete Hochzeitsgebräuche der Hehe.

sungula akahegelela, akipula ṅande akalya. vanu vakapulikitsa vakavona, nambi kalonge munu. sungula pasinzile kulya, akabita kukidunda.

lwakavili vakatsa vanyakulima vakateleka ṅande kaṅgi. sungula akakola akalonga „mukimbile vatavangu ivo vakutsa“.

vanyakulima vakataga magimilo vakakimbila.

sungula akatsa akavone ṅande akalya akabita.

vakatsa vokavona ṅande tsisupali, vakavona magimilo pagali, vakalonga „mbepali munu uyu akola, isaka kulya hela“.

swela lwakadatu vakateleka ṅande; vakavumba mupulya, vakagita ndauli munu.

vakavanga kulima, sungula akima pakidunda, akavemba ndahihila. vanyakulima vakataga magimilo vakakimbila.

sungula akatsa akahegelela akavona pwali munu — ugwene mupulya.

akavutsa „vayago vahele kwiya?“ na yula munu akakatuka tsili. sungula akalonga „unyige, pewikatuka, ndya ṅande tsako“.

munu akakatuka, sungula akasuka akalonga „belage, ṅande itsi tsatelike“.

akasuka lwakavili, munu akakatuka.

akalonga „ndiyinulila yenene“ akatola, akagavasa pavili, tsingi tsakwe, tsingi tsa munu yula. akalya akasinda. akavona munu silya, apakapoka sungula, akalonga „ndivona siwilya“. peasinzile kulya, akalonga „wewe mbona ukoṅome baha, avayago vakimbye, wewe wimusugu, ulutye kuvayago mbevali avakimbye“. sungula akamutsemula na kipi, livoko likaṅaṅanila mwemupulya. sungula akalonga „ngutovela livoko lya kuṅigi“, likaṅaṅanila mumupulya. sungula akalonga „ndekete mbona unzibete ipo ngutovela ligulu lya kukima“. aka-

Der Hase sprang darauf zu, er blies den Mais kühl und aß. Die Leute lauschten und spähten, ob nicht ein Mensch reden würde. Als der Hase fertig gegessen hatte, ging er zum Berge.

Zum zweitenmal kamen die Ackersleute und kochten nochmals Mais. Der Hase kam und schrie und rief „lauft weg, Feinde sind es, sie kommen“.

Die Ackersleute warfen die Hacken hin und liefen weg.

Der Hase kam, sah den Mais, aß und ging.

Sie kamen und sahen, der Mais war nicht da, sie sahen aber, die Hacken waren da, da sagten sie „immerzu schreit dieser Mensch, er will umsonst essen“.

Alsdann kochten sie zum drittenmal Mais; und sie kneteten Wachswaben und formten sie wie einen Menschen.

Sie begannen zu ackern, und der Hase stand auf dem Berg, und heulte wie vorher. Die Ackersleute warfen die Hacken hin und liefen weg.

Der Hase kam, sprang darauf zu und sah, da war ein Mensch — nämlich jene Wachspuppe.

Da fragte er „wo sind deine Gefährten hinweggegangen?“ Aber jener Mensch schwieg still. Der Hase sprach „antworte, wenn du schweigst, so esse ich deinen Mais“.

Der Mensch schwieg, der Hase bat und sprach „hör mal, dieser Mais ist gar“.

Er bat zum zweitenmal, aber jener Mensch schwieg.

Da sprach er „ich hole ihn mir selbst“. Er nahm und teilte ihn in zwei Teile, die eine Hälfte für sich, die andere Hälfte für jenen Mann. Er aß fertig. Da sah er, jener Mann aß nichts; da nahm der Hase alles weg und sprach „ich sehe, du ißt nicht“. Als er mit essen fertig war, sprach er „ich sehe, du sitzt hier, aber deine Gefährten sind weggelaufen, du bist ein Schlauer, hast deine Gefährten übertroffen, alle sind sie weggelaufen“. Der Hase gab ihm eine Ohrfeige, da blieb die Hand im Wachs kleben. Der Hase sprach „ich schlage dich mit der linken Hand“ — sie blieb im Wachs kleben. Der Hase sprach „laß mich los, ich sehe, du hältst mich hier fest, ich schlage dich mit dem rechten Fuß“. Er gab ihm einen Fußtritt, der Fuß blieb im Wachs kleben. Er trat ihn doppelt mit

pana na munala, ligulu likañañanila mumupulya. akavila kupana ligulu lingi, mbegali gakañañanila, akasaka kulume na mino, akañañanila baho.

dem andern Fuß, sie blieben sämtlich kleben, er versuchte mit den Zähnen zu beißen, er klebte auch da fest.

vakatsa vanyakulima vamufika baho, sungula vakamwibata, vakalonga „kiki kyakikututsanga mbepali, tutovetse panyi kifwe".

Es kamen die Ackersleute bei ihm an und ergriffen den Hasen und sprachen „dies ist das, das uns immer zu Narren gemacht hat, laßt uns es zur Erde schlagen, daß es stirbt".

sungula akalonga „munovetsage pa ubamba, pa mwelelo pevasilye vayangu".

Der Hase sprach „schlagt mich auf harten Grund, im Hirsestroh da sind meine Gefährten zugrunde gegangen".

vanyakulima vakalonga „mutovetse pamwelelo, pa ubamba kileka kibete". vakatovetsa pamwelelo, sungula akakimbila, vanyakulima vakadaga; sungula akafika palulenga, akavona ilemwa kulovoka, kikipitula liganga. vanu pevafisile pa lulenga vakalivona liganga „kikalikive bahala pa mwamba pala, ngalinyoma na liganga ili". akagela kutosa. sungula akalonga „hongele kundovosa yono, siyunene sungula?"

Die Ackersleute sprachen „schlagt ihn ins Hirsestroh, auf hartem Grund kann er entkommen". Sie schlugen ihn ins Hirsestroh und der Hase lief weg, die Ackersleute hinter ihm her; der Hase kam an einen Fluß, er sah, daß er nicht hinüber konnte, da verwandelte er sich in einen Stein. Als die Leute am Wasser ankamen, sahen sie den Stein und sprachen „jener möchte wohl dort am anderen Ufer sein und ich könnte ihn mit diesem Stein treffen". Er versuchte zu werfen. Da sagte der Hase „danke schön für das Michhinüberwerfen, Freundchen, bin ich nicht derselbe Hase?"

vanyakulima vakatinuka hilo, vakalonga „tulemilwe tupilukage".

Die Ackersleute erschraken sehr und sprachen „wir sind müde gemacht, laßt uns heimkehren".

swela.

Zu Ende.

Parallelen finden sich im Duala bei Lederbogen in Mitt. d. Sem. f. Orient. Spr. 1903, III, S. 71, im Songe bei Frobenius „Der schwarze Dekameron" 1910, S. 295, und im Gogo bei Claus im Baessler-Archiv, Beiheft 2, S. 53. Hier findet die Stelle über das Totschlagen des Hasen eine Erklärung: der „harte Grund" (bei Claus „der Stein"), auf dem man ihn nicht töten kann, ist sein *mwiko,* das ihn also ebenso beschützt, wie es für ihn „tabu" ist.

DER SCHLANGENMENSCH.

Text 60. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 27. 6. 07.

alipwali munu alelige nyato mbepali. peataga na lwakavili akalela yingi akataga. na lwakadatu akalela yingi akataga.

Es war einmal eine Frau, die brachte immerzu Riesenschlangen zur Welt. Als sie die eine ausgesetzt hatte, gebar sie zum zweitenmal eine andere und setzte sie aus.

lwakataye akalela akalonga „mbepali ndifwaha kulela, nditage hela, ilino nyato iyi ndivika ndilolele".

Zum viertenmal gebar sie und sprach „immerzu werde ich mit Gebären geplagt, das Aussetzen nützt nichts, jetzt diese Schlange bewahre ich auf und will schauen".

akayivika mukaye, pakilo yigona mukaye, pamilavo yibita kwivindi, pamihe lipiluka.

Sie bewahrte sie im Hause auf, des Nachts schlief sie im Hause, am Morgen ging sie ans Ufergebüsch, des Abends kehrte sie heim.

swela vakapulika vanu, kwali munu akalelite nyato mugosi. vahinza vakatsa kubanywa.

Alsdann hörten es die Leute, es sei dort eine Frau, die eine Riesenschlange, einen heiratsfähigen Mann, großgezogen hatte. Die jungen Mädchen kamen, um gefreit zu werden.

akatsa tandi muhinza yumwi, akasaka kugona kwa nyato.

peayiwene mavala akaogopa akakimbila.

vakavili akatsa kwilolela, akakimbila.

wakadatu akatsa akikala mukaye. nyato peahumile kwivindi, akatsa akamwona akamutova na mukila; muhinza yula akakatuka tsili. nyato akavila kangi akamutova, muhinza akakatuka tsili. peawene sikimbila, akalonga nyato „ilino ṅwinula, yuyu ave mudala wangu".

swela pamilavo nyato akabita kwivindi, pamihe akapiluka akalonga, akaimba.[1])

„yuva ndindulile kadindule" „kuli mudala wako" „kadindule, ndi mwana wa sehwela, kadindule" „kuli mudala wako" „kadindule, nene singukutsanga, kadindule" „kuli mudala wako" „kadindule" „kwelele, kwelele" „ndi nyato ndimugonivindi, ndi nyato ndimwana wa mwahuvi, ndi nyato ndimugonivindi ndi nyato. yuva ndindindulile, ndi nyato ndimugonivindi, ndi nyato".

swela akamudindulila, akingila mukaye.

pakilo nyato akahetsa ṅingo ya mukanya, akava munu munofu hilo. pamilavo ngato akatola ṅingo yakwe akifunika, akava nyato. lwakavili akahetsa kangi ṅingo akava munu.

muhinza peavene, sambi kwikya akahitsa ṅingo akanyanye pamoto. nyato pealamwike, akasaka ṅingo siayiveni sungwe kukye hilo.

Es kam zuerst ein Mädchen und versuchte, der Riesenschlange beizuliegen.

Als sie ihre Flecken sah, bekam sie Angst und lief weg.

Die zweite kam, sie zu betrachten und lief weg.

Die dritte kam und setzte sich ins Haus. Als die Riesenschlange aus dem Ufergebüsch herausgekommen war, kam sie hinzu, erblickte sie und schlug nach ihr mit dem Schwanze; jenes Mädchen aber schwieg still. Die Schlange verdoppelte ihre Schläge, das Mädchen aber schwieg still. Als sie sah, sie lief nicht weg, sprach die Riesenschlange „jetzt nehme ich dich, diese soll meine Frau werden".

Alsdann des Morgens ging die Schlange zum Ufergebüsch, des Abends kehrte sie heim, sprach und sang:

„Meine Mutter, mach mir auf, mach auf," „ist das dort deine Frau?" „mach auf, ich bin das Kind der Frau von der Sippe Huela, mach auf", „ist das dort deine Frau?" „mach auf, ich bin es, ich täusche dich dort nicht, mach auf", „ist das dort deine Frau?" „mach auf", „kriech herein, kriech herein", „ich bin die Riesenschlange, ich lieg' im Ufergebüsch, ich bin die Riesenschlange, ich bin das Kind des Mannes von der Sippe Huwi, ich bin die Riesenschlange, ich lieg' im Ufergebüsch, ich bin die Schlange. Mutter, mach mir auf, ich bin die Schlange, ich lieg' im Ufergebüsch, ich bin die Riesenschlange".

Alsdann machte sie ihr auf, sie ging ins Haus hinein.

Des Nachts legte die Riesenschlange ihre äußere Haut ab, und wurde ein sehr schöner Mensch. Des Morgens nahm die Schlange ihre Haut und deckte sich zu und wurde eine Riesenschlange. Zum zweitenmal legte sie wiederum die Haut ab und wurde ein Mensch.

Als das Mädchen das gemerkt hatte, stahl sie die Haut, ehe es tagte, und verbrannte sie im Feuer. Als die Riesenschlange aufwachte, suchte sie die Haut, bis es heller Tag wurde, fand sie aber nicht.

DER MITLEIDIGE KNABE UND DIE DANKBAREN TIERE.

Text 61. Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 6. 7. 07.

alipwali munu ali na mwana mukwamitsi. dade akayivona mbeva, akayibata, akasaka kulya. muswamuwe akamulamula akalonga „uyileke, wonage, yilava lusungu". dade

Es war einmal ein Mann, der hatte ein Kind, einen Knaben. Der Vater erblickte eine Ratte, ergriff sie und wollte sie verzehren. Sein Sohn störte ihn dabei und sprach „laß sie doch, sieh mal, sie blickt so erbärmlich". Sein Vater ließ sie los, sie ging ihres

1) Wird gesungen, ist phonographisch aufgenommen; Phonowalze 22.

akaleketsa, yikabita. kangi akatega lutego, yikatsa mulendele, likagwíla; akatsa akibata. muswamuwe akamulongela „uleketse, libite lidege ilyo, wonage lilava lusungu“. udadae akamulongela „mbepali wilonga tuleketse, mwilukolo na madege?“ swela akaleketsa, likabita. kangi akayivona nyato, akasaka kwibata, avulage. muswamuwe akamulongela „dada, wonage linofu hilo, mavala, lileke libite“. udade akavipa akamutova akalonga „mbepali wilonga tuleketse kwakiki?“ swela dade akaleketsa yikabita.

lusiku mukwamitsi akabita kwivindi, vikatańana na nyato yula. nyato akamulongela „wutse tubitukwetu“. mukwamitsi akalonga „usakumela kiki kwenyu?“ nyato akalonga „wewe wandekitse peendige ambulage udado, na yunene ndisakukupela kinu“.

mukwamitsi akamwidikíla akalonga „suko tubite“. vakagendasa vakafika vakaingila mwitemela. nyato akavalongela vakami vakwe „mulete tubogolo mbetuli muvike ipa“. nzoka tsikaleta tubogolo mbetuli. nyato akamulongela mukwamitsi „ubite wihage kibogolo kilipagati. ukivona kidodo hilo, kikyo winule“. mukwamitsi akabita akahagula akakivona akinula.

dada na yuve vakavemba hilo, vakavona nda afwe.

swela nyato akamusinditsa kwavo.

pevafikite pipi na kaye, akamulongela nyato „mbefili fyewisaka wewe, mufili imukibogolo kikyo“. nyato akapiluka kwave, akamulongela „uhwelage“.

mukwamitsi akatola kibogolo kyakwe akalonga „ndisaka vakami vahume ikyumi“. vakami vakahuma ikyumi. akabita akafika kukaye, vadade vakalonga „twavonige nda wafwe“.

swela mukwamitsi yula akabita kuhagula lilungulu linofu hilo, akalonga „ndisaka vanu volofu hilo, na

Weges. Ein andermal stellte er eine Falle, es kam ein Habicht und fiel hinein; er kam und ergriff ihn. Sein Sohn sprach zu ihm „laß doch diesen edlen Vogel gehen, sieh mal, er blickt so erbärmlich“. Sein Vater sprach zu ihm „jedesmal sagst du, wir sollen freilassen, bist du denn verwandt mit den Vögeln?“ Jedoch er ließ ihn los, und jener ging davon. Ein andermal erblickte er eine Riesenschlange, er wollte sie ergreifen, um sie zu töten. Sein Sohn sprach zu ihm „Vater, sieh mal, sie ist so schön, sie hat Flecken, laß sie gehen“. Sein Vater wurde böse und schlug ihn und sprach „warum sagst du jedesmal, wir sollen freilassen?“ Jedoch sein Vater ließ sie frei, und sie ging davon.

Eines Tages ging der Knabe zum Ufergebüsch und traf jene Riesenschlange. Die Riesenschlange sprach zu ihm „komm, laß uns zu mir gehen“. Der Knabe sprach „was wirst du mir dort bei euch geben?“ Die Riesenschlange sprach „du hast mich freigelassen, als es deinem Vater beliebte, mich zu töten, und [deshalb] werde ich selbst dir dort etwas geben“.

Der Knabe war damit einverstanden, und sprach „bitt' schön, laß uns gehen“. Sie gingen zusammen, sie kamen an, und stiegen in eine Höhle. Die Riesenschlange sprach zu ihren Untertanen „holt alle kleinen Täschchen und legt sie hierhin“. Da holten die Schlangen alle Täschchen. Die Riesenschlange sprach zu dem Knaben „geh hin und wähle das mittelste Täschchen, es sieht ganz klein aus, dieses nimm heraus“. Der Knabe ging hin und wählte aus, und sah es und nahm es.

Sein Vater und seine Mutter weinten sehr; sie glaubten, er sei tot.

Aber die Riesenschlange geleitete ihn zu den Seinigen.

Als sie in die Nähe des Gehöfts gekommen waren, sprach die Riesenschlange zu ihm „alles, was du dir wünschst, ist in dieser Tasche“. Die Riesenschlange kehrte zu den Ihrigen, sie sprach zu ihm „lebewohl“.

Der Knabe nahm seine Tasche und sprach „ich wünsche, daß zehn Untertanen herauskommen“. Es kamen zehn Untertanen heraus. Er ging weiter und kam zum Gehöft, seine Väter sprachen „wir glaubten, du seiest gestorben“.

Alsdann ging jener Knabe, um einen sehr schönen Bauplatz auszuwählen, und er sprach „ich wünsche sehr viele Menschen und acht Frauen für mich“. Es

vadala vimunana vangu. vanu vakahuma volofu, vagosi na vadala. vakatsenga kaye ńomi hilo, na mutwa wave mukwamitsi yula.

kangi akalonga „ndisaka senga na ńolo na mene". senga tsikahuma nzolofu hilo; tsingi akasindika kwa vadade.

swela mukwamitsi akava atemile vutwa.

kilo kingi akatsa munu, akahuma kwilanga, mwene mudala munofu hilo. akafika palimutwa akalonga „nzutsige kwikala kwako". mutwa akakemela vakami vakwe akavalongela „muvonage mudala uyu, atigye isaka kwikala kwangu". vakami vakwe vakamulongela „swela, utole". mutwa akabanya, akava mudala wakwe.

lusiku lumwi akasaka kugati kibogolo akategula kwavo, pamwi na vanu na senga mbetsili.

na mutwa peavene finu fyakwe fihele, akavemba hilo.

swela, yikatsa mbeva na limulendele, tsikalonga „katuke, finu fyako tusakukwinula hwehwe". tsikabita mbeva na mulendele tsikafika kukanya, mulendele akima pikiňa, mbeva akingila munyumba, kusaka kibogolo. mudala yula akyafisile mwifungu mulutefu. mudala akayivona mbeva akasaka kutova, mbeva yikakimbila. kangi yikatsa lwakavili yikasaka kibogolo yikakivona yikategula kwivala. mulendele peavene mbeva yitegwe kibogolo, akamwinula luvilo. na mudala yula peavene limulendele litegwe mbeva, akalonga „hongele, mulendele, kwinula mbeva iyo". siatseligi mudala kutigila „winwe na kibogolo".

swela vakatavula kibogolo kwa mutwa, mutwa akavalumba hilo mbeva na kibogolo.

mutwa akakemela vanu na finu fyakwe mbefili.

na mudala yula akavona kibogolo kisupali, akavemba hilo. mugosi wakwe akalonga „ubite kangi ukinule".

kamen sehr viele Menschen heraus, Männer und Frauen. Sie bauten ein sehr großes Gehöft, und ihr Häuptling war jener Knabe.

Dann sprach er noch „ich wünsche Rinder und Schafe und Ziegen". Es kamen sehr viele Rinder heraus; einige schickte er zu seinen Vätern.

Also geschah es, daß der Knabe ein Königreich beherrschte.

Eines Nachts kam ein Mensch, er kam vom Himmel, es war eine sehr schöne Frau. Sie kam zum Häuptlingssitz und sprach „ich bin gekommen, um bei dir zu bleiben". Der Häuptling rief seine Untertanen und sprach zu ihnen „sehet diese Frau, sie hat gesagt, sie will bei mir bleiben". Seine Untertanen sprachen zu ihm „gut so, du sollst [sie] nehmen". Der Häuptling freite sie und sie wurde seine Frau.

Eines Tages suchte sie zwischen [seinen Sachen] und nahm die Tasche zu den Ihrigen, zusammen mit den Menschen und mit allen Rindern.

Und als der Häuptling sah, sein Besitz war fort, da weinte er sehr.

Da kam die Ratte und der Habicht, und sie sprachen „sei still, deine Sachen werden wir dir dortherholen". Die Ratte und der Habicht gingen hin und kamen oben an, der Habicht setzte sich aufs Dach, die Ratte ging ins Haus, um die Tasche zu suchen. Jene Frau hatte sie unter dem Bett in einer Matte versteckt. Die Frau erblickte die Ratte und wollte sie schlagen, aber die Ratte entfloh. Sie kam aber noch ein zweites Mal und suchte die Tasche und fand sie und brachte sie nach draußen. Als der Habicht sah, die Ratte hatte die Tasche herausgebracht, holte er sie eiligst. Und als jene Frau sah, der Habicht hatte die Ratte geholt, sprach sie „danke schön, Habicht, daß du diese Ratte geholt hast". Die Frau war nicht darauf gekommen zu sagen „du hast auch die Tasche geholt".

Alsdann brachten sie die Tasche zum Häuptling; der Häuptling lobte die Ratte mit der Tasche sehr.

Der Häuptling rief seine Leute und allen seinen Besitz.

Aber jene Frau merkte, daß die Tasche verschwunden war und weinte sehr. Ihr Mann sprach „geh noch einmal hin und hole sie". Die Frau antwortete „wenn

mudala akalonga „penyele kangi vasakumbulaga“.
swela mutwa akakikala hilo.

ich nochmals hinausginge, würden sie mich töten“.
Also lebte der Häuptling in Frieden.

„ÜBERSFEUERGEHALTEN.“

Text 62. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga, 1. 7. 07.

mudala akabita kutsagala nzagala, akatsagala nzolofu hilo akalemwa na kwitwika.

akafika ififi akamuvutsa „wilemwa kwitwika nzagala?“ mudala akamulongela „unitange kunitwika“. fifi akalonga „pengutangite, umela kiki?“ mudala akamulongela „ndikupela mwana uyu mwileme“. fifi akamutanga, mudala akabita kukaye.

peafisile kukaye, mwana akavoneka akalonga „yuva nikalange muluhama“.[1]) uyuve akamukalange akalonga na litava „ndigalikalangye muluhama“.

mwana akabita kuvayagwe.

kumbele lififi likatsa likalonga „alikwi?“ mudala akalonga „asupali, utsage pamilavo“. mudala akamulongela „pentsile utsakumuvona afwite mangala yimwi“. swela fifi akabita. imilavo uyuve akamufwika mangala yimwi na ligulu limwi. mwana peavene afwite mangala yimwi, akabita kugati akahitsa nzolofu hilo, akabita natso kuvayagwe, akavafwika yimwi yimwi mbevali.

lififi likatsa kwa yula mudala likamulongela „alikwi?“ mudala akamulongela „ubite kuvayagwe umuvona afwite mangala yimwi“.

fifi akabita akavona vakwamitsi volofu hilo. fifi akalonga „galikalangye alikwi?“ akavuka yumwene galikalangye akalonga „na yuyu galikalangye na yuyu galikalangye na nene ndigalikalangye“.

fifi akabita kwa mudala akamu-

Eine Frau ging hin, um Brennholz zu sammeln. Sie sammelte sehr viel und konnte die Last nicht auf den Kopf heben.

Da kam die Hyäne herzu und fragte sie „kannst du dir das Brennholz nicht auf den Kopf heben?“ Die Frau antwortete „hilf mir, es mir auf den Kopf zu heben“. Die Hyäne sprach „was gibst du mir, wenn ich dir geholfen haben werde?“ Die Frau antwortete ihr „ich gebe dir dies Kind, mit dem ich schwanger gehe“. Die Hyäne half ihr und die Frau ging nach Hause.

Als sie zu Hause angekommen war, kam das Kind zur Welt und sprach „Mutter, röste mich in einem Scherben“.[1]) Seine Mutter hielt es über das Feuer und nannte es mit Namen „ich habe im Scherben übers Feuer gehalten“.

Das Kind ging zu seinen Altersgenossen.

Später kam die Hyäne und fragte „wo ist es?“ Die Frau antwortete „es ist nicht da, komm morgen wieder“. Die Frau sagte ihr „wenn du hinkommst, so sollst du es daran erkennen, daß es eine Schelle anhat“. Da ging die Hyäne hin. Am anderen Morgen band ihm die Mutter eine Schelle an den einen Fuß. Als das Kind sah, es hatte eine Schelle an, machte es sich daran und stahl ihrer viele, ging damit zu seinen Gespielen und band jedem je eine an.

Die Hyäne kam zu jener Frau und fragte sie „wo ist es?“ Die Frau antwortete „geh hin zu seinen Gespielen, du erkennst es daran, daß es eine Schelle anhat“.

Die Hyäne ging hin und sah eine ganze Schar Knaben. Die Hyäne fragte „wo ist Übersfeuergehalten?“ Da sprang Übersfeuergehalten selbst hervor und sagte „dieser ist übers Feuer gehalten und dieser ist übers Feuer gehalten und ich bin übers Feuer gehalten“.

Die Hyäne ging zu der Frau und sagte zu ihr

1) Nach Herrn P. S. Hofbauer ist zu ergänzen „*matsabele*“ und zu übersetzen „röste mir Maiskolben in einem Scherben“. Abgesehen von grammatischen Bedenken glaube ich in dieser Fassung eine Erinnerung an die den Hehe nicht geläufige, aber sonst bei Negern geübte Sitte, Neugeborene in den Rauch zu halten, sehen zu können. So wird auch der spätere Passus besser verständlich, daß von anderen Kindern gesagt wird, sie seien auch „übers Feuer gehalten“.

longela „sindimuveni“ mudala akamulongela „imilavo ndisamutuma kukova fwifi, wewe ubite ukasigalile kwikungu“.

fifi akabita kusigalita, mwana akabita kwangula ifwivi. akalivona linzingatsinga akalituma likakove, muwene akabita kuvayagwe. fifi akasindilila akalemwa akapiluka kwa mudala akamulongela „sindimuveni“. mudala akamulongela „utsage imilavo, ndisamulongela, atse inule lusasa, wewe ndisakufunga mulusasa“.

fifi akamuvopa mulusasa uyuve, akamutuma kwinula lusasa mwana. akabita peafisile palusasa akalonga „lusasa lweñwinula nene na ludali lwalukwihetsiga kadatu. fifi akapulika alonzile akahetsige kadatu mwana, peavene kwihetsiga, akaluleka lusasa, akabita kwa yuve akalonga „ndemilwe kwinula“. mwana akabita kuvayagwe.

fifi akamulongela „usamela panili?“ mudala akamulongela „imilavo nimulongela atege lutego pamulyango“.

mwana akatega. pamihe akatsa fifi. uyuve akalonga „galikalangye lutego lulapwike“. mwana akalonga „lutego lwangu lwilapukaga kadatu“. fifi akapulika alonzile akadibulanga kadatu galikalangye, akalonga „lutego luki lwalwihesa kadatu?“ fifi akabita.

imilavo mwana akabita kuvayagwe. fifi akatsa kwa mudala, akamulongela „usamela panili? ndivona mbepali ukunzanga“.

mudala akamulongela „imilavo ndisamumwoga lubali lumwi, usavona agonite kumwoto“.

mwana peavene amwotsilwe, akalamuka pakilo akinula lunyamutwe, akamwoga uyuve akamugelanisa. mwana akagona kwibupa. fifi pakilo akatsa akamwona agonite kumwoto akatigile yumwene galikalangye kamwibata akamuvulaga yumwene.

„ich habe es nicht gesehen“. Die Frau antwortete ihr „morgen werde ich es ausschicken, um Bohnen zu holen, geh du hin und lauere ihm im Walde auf“.

Die Hyäne ging hin, um ihm aufzulauern, das Kind ging hin, um Bohnen zu pflücken. Es erblickte einen Käfer [?] und schickte ihn, daß er die Bohnen hole, es selbst ging zu seinen Gespielen. Die Hyäne wurde des Wartens überdrüssig, kehrte zu der Frau zurück und sagte ihr „ich habe es nicht gesehen“. Die Frau antwortete ihr „komme morgen, ich werde ihm sagen, es soll Reisig [?] holen, dich aber, dich werde ich in das Reisig hineinwickeln“.

Die Mutter band die Hyäne in das Reisig und schickte das Kind, um Reisig zu holen. Es ging hin und als es bei dem Reisig angekommen war, sagte es „ich habe Kraft, dreimal soviel Reisig fortzuschleppen, als ich holen soll“. Die Hyäne hörte, daß das Kind gesagt hatte, es habe dreimal soviel fortgeschleppt, als es zum Fortschleppen sähe, und verließ das Reisig und ging zu seiner Mutter und sprach „ich habe es nicht bekommen können“. Das Kind ging zu seinen Gespielen.

Die Hyäne fragte sie „wann wirst du es mir geben?“ Die Frau antwortete ihr „morgen werde ich ihm sagen, es soll eine Falle am Tor aufstellen“.

Das Kind stellte die Falle auf. Am Abend kam die Hyäne. Die Mutter sagte „Übersfeuergehalten, die Falle ist zugefallen“. Das Kind antwortete „meine Falle pflegt dreimal zuzuschnappen“. Die Hyäne hörte, daß Übersfeuergehalten gesagt hatte, es habe dreifach Pfeile [an der Falle] angebracht, und sagte „was ist das für eine Falle, die dreifache Fangeinrichtung hat (die dreimal spielt)?“ Da lief die Hyäne davon.

Des anderen Morgens ging das Kind zu seinen Gespielen. Die Hyäne kam zu der Frau und fragte sie „wann wirst du mir es geben? ich merke, du machst mich jedesmal zum Narren“.

Die Frau antwortete ihr „morgen werde ich ihm die eine Hälfte der Haare abscheren, du wirst es erkennen, es schläft am Feuer“.

Als das Kind in der Nacht aufwachte und merkte, daß es geschoren war, holte es das Schermesser und schor seine Mutter, so daß sie ihm ähnlich wurde. Dann legte das Kind sich abseits. Die Hyäne kam des Nachts, sah jemand am Feuer liegen, dachte, das sei Übersfeuergehalten und ergriff und tötete diesen selben.

galikalangye akakimbila, uyuve swela akafwa.

Also kam die Mutter ums Leben, Übersfeuergehalten aber entkam.

Ähnliche Züge finden sich in einem Suahelimärchen bei Lademann a. a. O., S. 41.

DER EINZAHN.

Text 63. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga, 5. 7. 07.

mwana makala alina vana vimutanda, ndembwe alina mwana muhinza. vala vakwamitsi, vakabita kubanya, vakabanya vakalemwa. umudodo akabanya, akamwidikila.

avamame pevavene amwidikye, vakalonga „yuyu umudodo yamwidikye – apo ubite kwa lwino ukagome isenga". mwana akinula lilambo na imbwa.

lwino asinzile avayagwe mbevali, aleme iyena hela.

mwana akabita.

peavene afisile, akalonga „ufisile kitsukulu, ungwamilaga lino isenga". mwana akalonga „ena".

pakilo peagonite, imbwa tsakwe tsikagona mulubali, umwene pakati. pakilo lwino akalamuka akabita pagonite mwana akasaka kumuvulaga. imbwa tsikavaga, akalamuka mwana, akalonga „lwino wisaka kiki?" lwino akalonga „nzatsile umulyango, nigilige ndihuma kwivala".

pamilavo akamupela ikilambo akalange. akakalanga kukasila mbogolo sungwe akagala. mwana peavene agalite kilambo, akabita natso isenga mbetsili.

pealamwike akavona isenga tsisupali, akaninisa akamufika. mwana peavene amufisile, akahavila kuva kutitu. akavona kuve kutitu akalonga „nipiluke ṅinule ulungali, nzutse ṅalikile pengenda hilo". akapiluka akavona ulwisa luhele.

akamufika kangi. ilino mwana akahafile mifwa muṅasi. akavona mifwa myolofu akalonga „miluke ṅinule indatu, nzutse ngendele". akapiluka akavona mifwa gisupali.

Kohlenkind hatte sechs Kinder, Elefant hatte ein Kind, ein Mädchen. Jene waren Knaben, sie gingen auf die Freite, sie freiten und wurden abgewiesen. Der jüngste freite auch und wurde angenommen.

Als seine älteren Brüder sahen, daß er angenommen war, sprachen sie „diesen jüngsten hat sie angenommen – jetzt gehe zum Einzahn und erbeute Rinder". Der Junge holte sich Hanf und Hunde.

Der Einzahn hatte alle seine Gefährten aufgefressen und plagte sich ganz allein ab.

Der Junge ging hin.

Als er ihn ankommen sah, sprach er „du bist angekommen, Enkelchen, du kannst jetzt die Rinder hüten". Der Junge antwortete „ja".

Als er sich des Nachts hingelegt hatte, lagen seine Hunde an den Seiten, er selbst in der Mitte. Des Nachts stand Einzahn auf und ging hin, wo das Kind schlief, und wollte es morden. Die Hunde schlugen an, der Junge wachte auf und fragte „Einzahn, was willst du?" Einzahn antwortete „ich habe den Torweg verfehlt, ich dachte, ich ginge ins Freie hinaus".

Des Morgens gab er ihm Hanf zu rösten. Er röstete, was in der Tasche war, bis er sich berauschte. Als der Junge sah, daß er vom Hanf völlig berauscht war, ging er mit allen jenen Rindern davon.

Als er aufwachte und sah, daß die Rinder nicht da waren, folgte er den Spuren und kam ihm nach. Als der Junge sah, daß er ihm nachgekommen war, zauberte er, daß es finster wurde. Er sah, daß es finster wurde und sprach „ich will umkehren und eine Fackel holen, dann komme ich zurück und leuchte, wenn ich schnell gehe". Er kam wieder und sah, die Dunkelheit war verschwunden.

Er kam wieder heran. Jetzt zauberte der Junge Dornen in den Weg. Er sah die vielen Dornen und sprach „ich will umkehren und Sandalen holen, dann komme ich zurück und kann gehen". Er kam wieder und sah, die Dornen waren nicht mehr da.

akamufika kangi. mwana akahavila kuva likwava. akavona likwava likomi hilo akalonga „miluke ńinule ivega, nzutse ndumulile nave lilalo, nzutse ndovokele“. akatsa akavona likwava lyasile.

akamufika umwana akailila kumubiki. isenga fikava fikula, imbwa tsikava maganga.

lwino akadumula mubiki. pesambi gwigwa mubiki, akalonga mwana „siki siki“. mubiki gukapona. akadumula kangi, sambi gwigwa akalonga kangi „siki siki“, mubiki gukapona. akavila kangi kudumula. mwana kalonga „lino swela, lino leke gugwe mubiki“. gukadumuka gukagwa, mwana akafwa, lwino akamudakula. ifitsege akalundisa pamwi. swela lwino akabita.

na yikatsa yimengamono yikamuvuyapa, na yikatsa yimaswapula „tugende“.

senga tsikava mbogo, imbwa tsikava ńwami, mwana akava munu na muhe. akinula senga tsakwe na imbwa tsakwe na mene tsakwe.

peafisile papakaye, akatuma kidege kibite kikalonge kwa mudala. akakilongela makani akakemela ndege mbetsili. akavutsa linyakilumbi akalonga „wewe usatigila ndauli?“ linyakilumbi likatigila „nigilaga hor hor“. akatigila „wikale wewe“. akatuma limulendele akatigila „wewe utigila ndauli?“ limulendele likalonga „tser tser“. akatigila „wewe nda“.

kikatsa kadege kadodo, akalonga „wewe usatigila ndauli?“ kadege katigila „ndisalonga

ilyo mwamulimwa seletu seletu

yelikwiselanza seletu, seletu“.

kapulika mwana akamulongela uyuve „utse upulikitse kidege kikwi-

Er kam nochmals heran. Da zauberte der Junge einen Erdriß. Er sah den sehr großen Erdriß und sprach „ich will umkehren und ein Beil holen, dann komme ich zurück, fälle Bäume zum Steg und kann hinüberschreiten“. Er kam und sah, der Erdriß hatte sich geschlossen.

Er kam heran, und der Junge kletterte auf einen Baum. Die Rinder wurden zu Felsen, die Hunde wurden zu Steinen.

Der Einzahn fällte den Baum. Als der Baum nahe daran war zu fallen, sprach der Junge [eine Zauberformel]. Da wurde der Baum wieder ganz. Er fällte nochmals, der Baum fiel beinahe, da sprach er nochmals die Zauberformel, da wurde der Baum wieder ganz. [Der Einzahn] verdoppelte [seine Anstrengung, den Baum] zu fällen. Da sprach der Junge „jetzt ist es genug, jetzt mag der Baum fallen“. Da fiel er um, das Kind starb, der Einzahn fraß es auf. Die Knochen häufte er zusammen. Alsdann ging der Einzahn weg.

Und es kam der Rizinussieder[1]) und setzte ihn wieder zusammen, und es kam der Erwecker[1]) und sagte „laß uns gehen“.

Die Rinder wurden Büffel, die Hunde wurden Hyänenhunde, das Kind wurde ein beseelter Mensch. Es holte seine Rinder und seine Hunde und seine Ziegen.

Als [der Junge] in die Nähe seiner Heimat gekommen war, wollte er einen Vogel vorausschicken, daß er ihn seiner Frau anmelde. Und er sprach Zauberworte und rief alle Vögel. Und er fragte die Krähe „wie wirst du reden?“ Die Krähe antwortete „ich rede horr horr“. Da sagte er „du kannst bleiben“. Und er wollte den Habicht schicken und fragte „wie wirst du reden?“ Der Habicht antwortete „zerr zerr“. Da sagte er „du nicht“.

Da kam ein ganz kleiner Vogel, und er fragte „wie wirst du reden?“ Da sprach das Vögelchen „ich werde reden

dies ist der Nachkomme von Limua, unser Held, unser Held[2])

der sich gerettet hat[2]), unser Held, unser Held.“[2])

[Und das Vögelchen flog voraus und sang dieses Lied.]

Es hörte es sein Kind und sprach zu seiner Mutter „komm und horche, ein Vögelchen singt dort wun-

1) So nach Herrn S. Hofbauer zu übersetzen; es sind die Namen der Hunde. Vgl. die Variante dieses Märchens im Kinga bei Wolff, Arch. f. kol. Spr. III, S. 121ff.

2) Diese Verdeutschung ist nur eine Vermutung. Die Heheausdrücke *seletu* und *selanza* waren meinen Gewährsleuten selbst angeblich unverständlich.

mba lunofu hilo". uyuve kahuma kapulikitsa akalava ivona kikiwimba lunofu. kidege kikavila kwimba kangi kikatigila

„uyo mwalimwa seletu seletu
yekwiselanza seletu seletu
na misenga gyakwe seletu seletu
na mipene gyakwe seletu seletu
yelikwiselanza seletu seletu."

peafisile kukaye, swela kakala.

derschön". Die Mutter trat heraus und lauschte, und sah um sich und sah, was da so schön sang. Das Vögelchen wiederholte nochmals seinen Gesang und sprach

„Dies ist der Nachkomme von Limua, unser Held,
der sich gerettet hat, unser Held,
mit seinen lebendigen Rindern, unser Held,
mit seinen lebendigen Ziegen, unser Held,
der sich gerettet hat, unser Held".

Als er zu Hause angekommen war, gut so, da lebte er in Frieden.

BRÜDERCHEN UND SCHWESTERCHEN.

Text 64. Diktat des Semakweli; Daressalam, 12. 1. 08.

aletsile avana kukaye vavili, muhinza na mukwamitsi. udade ibita kukuponda. neke kumbele uyuve atumile muhinza akinule amatsebele kukano. panyi ayafile likombo. neke atigile „utsumbilile" neke atsumbilile neke agwile mwikombo. neke ikale vemumye, neke uyuve avike ulwala pakyanya.

neke uyuve atumile mukwamitsi; akwamila isenga. neke atse afike pasilite mwikombo muhatsawe, neke atigile „umuhatsa wangu ahela kwiya? tubite tukakame senga". nekatigile yuve „manyi kwahele". neke mukwamitsi imbe ikemela umuhatsawe itigila

„mwenda mwenda tsole tukakame, mwenda, mwenda kamage uko, unyoko muhavi, avulige yuva, avilye nene".

neke pabita kusenga akapiluke neke imbe „mwenda etc."

yuve ahele kutsagala. neke mukwamitsi amuhetse umuhatsawe mwikombo, neke amufuge. gahege amatendya neke agateleke neke ahanze munzuki, atse amupele uńina. neke idakula matendya, mukwamitsi atigile kwa ńina „widakula amatendya gamwenda". neke yuve atigila „utige kiki?" neke kipanda kidenyeka; „nige ikipanda kidenyeka".

neke akońase amadege mbegali, neke pegavutse neke atigile nyakilumbi „utigila ndauli? linyakilumbi usakutigila kwekwe" nekatigile „hege".

Es wuchsen zu Hause zwei Kinder auf, ein Mädchen und ein Knabe. Der Vater geht fort, um zu schmieden. Dann, hinterher, hat die Mutter das Mädchen ausgeschickt, es sollte vom Dach die Maiskolben holen. Unten hatte sie eine Grube gegraben. Und sie sagte „springe herunter" und sie sprang hinab und fiel in die Grube. Sie blieb aber lebendig [?], und ihre Mutter legte einen Mühlstein darauf.

Dann wollte die Mutter den Knaben ausschicken; der hütete die Rinder. Und er kam dahinter, daß seine Schwester in der Grube verschüttet war und sprach „wo ist meine Schwester geblieben? wir wollen die Kühe melken gehen". Und es antwortete die Mutter „wer weiß, wo sie geblieben ist". Und der Knabe rief seine Schwester mit Gesang und sprach

„Liebling, Liebling, ich hole dich zum Melken, Liebling, Liebling, melke am Platz, deine Mutter ist eine Hexe, es hat gemordet die Mutter, sie wollte es mit mir ebenso machen."

Und als er zu den Rindern ging und als er heimkehrte, sang er „Liebling usw."

Die Mutter entfernte sich, um Brennholz zu sammeln. Da zog der Knabe seine Schwester aus der Grube und brachte sie unter. Es waren aber Maden zum Vorschein gekommen, die sott er und mischte sie mit Honig, um sie seiner Mutter zu geben, als sie kam. Und sie verzehrte die Maden. Der Knabe sprach zu seiner Mutter „du verzehrst die Maden des Lieblings". Da fragte die Mutter „was redest du da?" Es war aber ein Pfosten geborsten. „Ich sage, dieser Pfosten ist geborsten."

Dann versammelte er sämtliche Vögel, und als er sie fragte, sagte er zur Krähe „wie sprichst du? du Krähe wirst nur sagen quäh quäh" und er sprach „scher dich weg". Und er rief den Schlangentöter

neke akemela nyakiko avutse „ulonge ndauli?" neke atigile „nzakutigila kor kor" nekatige „hege". nekavutse imulendele kutigila ndauli, neke imulendele itigile „nzakutigila tser" nekatige „hege", neke atigile nziva avutse „ulonge ndauli?" neke nziva itigile „nzakutigila saikolova" nekatige „hege". neke avutse kahuna „ulonge ndauli?" nekatigile kahuna

„kadege kanyaviponza, kalole vana, kalole vana, ilihinza yavulige, kalole vana".

apilwike udade ininila akadege kakutsa kakwimba „kadege etc."

neke peafisile udade kukaye, atigile „umwana wetu alikwi umuhinza?" nekatigile uyuve „afwe". neke atigile „siwuligi yuwewe?" nekatigile „nda". mukwamitsi itigile „wikana hela, wasilite mwikombo. sialafwanda".

neke atige „ndahetsige mwikombo, neke nzinule gamatendya neke nyanze na inzuki neke ulye".

muhinza apone.

udade amuhatsile uṅina.

und fragte „wie sprichst du?" und der sagte „ich werde sprechen korr korr", und er sagte „scher dich weg". Und er fragte den Habicht, wie er spräche, und der Habicht antwortete „ich werde sagen zerr zerr", und er sprach „scher dich weg". Und er sprach und fragte die Feldtaube „wie sprichst du?" und die Taube antwortete „ich werde sagen es gibt Kriegsgeschrei", und er sprach „scher dich weg". Und er fragte den Hunavogel „wie sprichst du?" und der Hunavogel antwortete

„Kleiner Vogel gehört zu den Schmieden; gib acht auf die Kinder, gib acht auf die Kinder. Dies ist das Mädchen, das sie gemordet hat, gib acht auf die Kinder."

Der Vater war auf dem Heimweg, der kleine Vogel folgte ihm, kam und sang „Kleiner Vogel usw."

Als dann der Vater zu Hause angekommen war, fragte er „wo ist unser Kind, das Mädchen?" und die Mutter antwortete „es ist gestorben". Er aber fragte „hast du es auch nicht gemordet?", und sie antwortete „nein". Da sprach der Knabe „du leugnest umsonst, du hattest es in der Grube zugeschüttet, aber es ist noch nicht gestorben".

Und er sprach „ich habe es aus der Grube gezogen und ich habe die Maden da genommen und mit Honig gemischt und du hast sie gegessen".

Das Mädchen genas.

Der Vater vertrieb die Mutter.

Der Zug der „Auswahl des Vogelboten", der auch im vorigen Text vorkam, findet sich im Dschaga bei Raum, Arch. f. kol. Spr. XI, S. 314, sowie im Kinga bei Wolff a. a. O., S. 123. Das ganze Märchen ist phonographisch aufgenommen (Walzen 33, 34, 35, 36); doch sind darauf nur die beiden Lieder einigermaßen deutlich wiederzuerkennen.

DER HÄUPTLING MUMBELE.

Text 65. Aufzeichnung von Kaspar; Tosamaganga, 1. 7. 07.

alipwali mutwa, litava lyakwe mumbele. akavalongela vigendo vakwe „nene ene nyele inyi yingi; penyetsige imyenda mbegili, sivatigila ndi munyavingi?" avigendo vakwe vakamulongela „nda sivatigila wimunyavingi".

swela mutwa yula kimunyi kingi akahelela inyi yingi, imyenda gyakwe akafiha mupango.

peafisile inyi yingi, avavona vahinza na vakwamitsi vikwamila imene na ingwada. akavalongela „munzendage". mbevali vakamubihila vakalonga „wewe we muvina ṅani, wewe tukuvika kwiya?"

Es war einmal ein Häuptling mit Namen Mumbele. Der sprach zu seinem Gefolge „ich möchte wohl in ein fremdes Land ziehen; wenn ich nun alle Gewänder ablegte, würde man nicht sagen, ich sei ein Höriger?" Sein Gefolge antwortete „nein, man wird nicht sagen, daß du ein Höriger bist".

Also jener Häuptling zog eines Tages in ein fremdes Land; seine Gewänder verbarg er in einem hohlen Baum.

Als er im fremden Lande angekommen war, erblickte er Mädchen und Knaben, die hüteten Ziegen und Kälber. Er sagte zu ihnen „habt mich lieb". Aber alle weigerten sich und sagten „du, du bist ja ein Erwachsener, wo sollten wir dich unterbringen?"

muhinza yumwi akamulongela „ndikwendite nene“.

neke peabite nawe kuvañina, avañina vakamulongela „umwene kwiya?“ akavalongela „ndisavye kungwada“.

swela kimunyi kingi pevavene umuhinza ahele kukukwamila, neke vabite nawe kukugula imyenda.

avetsige ipiluka umuhinza yahele kukukwamila, neke avavutse avañina atigile umwene „mumbele wangu ahele kwiya?“ neke avañina vatigile avene „ahele kukulima“.

umwene umuhinza neke aingile panyi, atigile umwene vamupilukitsage mumbele wakwe. pakwingila panyi itigila „sekili toli nziva toli, sekili nziva toli“.

avetsige ikwingila panyi isila.

umugogolo alibaha avetsige iona ingye panyi asitsile; ikwinula uluhama igeleke pakyanya.

vavetsige vipiluka avañina. neke avamuvutse „ahele kwiya?“ sekili umugogolo uyo neke atigile umwene „ingye panyi, akalalye mumbele wakwe, yemuhele nawe kukugulimyenda“. atigye umwene „mupilusage. pesimupilwigi na yumwene sapiluka ndala.“

avañina neke vakapilule mumbele. vavetsige vipilula neke vatse peahele. vatsemukwimba „sekili toli nziva toli. sekili toli nziva toli“.

itsa mwihuma molamola. avetsige ihuma neke amuone mumbele wakwe neke akye hilo.

kilo kingi akamulongela „lino ndisaka ukuuya ukwetu“. na yumuhinza yula akamulongela „na yunene twigendasa“. yula mumbele akamulongela „kumbi avanyoko vatigila ndauli? sivatigila nene ndi mwanangifu?“ yula muhinza akalonga „nda sivatigila wewe wimwanangifu“.

swela vakahelelasa.

Nur ein einziges Mädchen sagte zu ihm „ich, ich habe dich lieb gewonnen“.

Als sie dann mit ihm zu ihren Eltern ging, da fragten die Eltern sie „wo hast du ihn her?“ Sie antwortete ihnen „ich habe ihn bei den Kälbern gefunden“.

Danach eines Tages, als sie wußten, das Mädchen war zum Hüten fortgegangen, da gingen sie mit ihm hin, um ihn für Kleider zu verkaufen.

Es geschah, daß das Mädchen, welches zum Hüten fortgegangen war, zurückkehrte. Da fragte es die Eltern und sprach „wo ist mein Mumbele hingegangen?“ Da sagten die Eltern „er ist zum Ackern fortgegangen“.

Da ging das Mädchen unter die Erde und sagte, man solle ihren Mumbele zurückbringen. Um unter die Erde zu gehen, sprach sie [einen Zauberspruch] „Frau von Kili, nimm die Taube, nimm sie [?]“.

Da geschah es, daß sie sich unter die Erde begab und sich verschüttete.

Es geschah aber, daß dort eine alte Frau war und zusah, wie sie unter die Erde ging und sich verschüttete; die holte eine Tonscherbe und legte sie [als Zeichen] oben auf die Stelle.

Es geschah, daß die Eltern zurückkehrten. Da fragten sie die Frau von Kili – das war jene Alte – „wo ist sie hingegangen?“ und jene antwortete „sie ist unter die Erde gegangen, sie hatte Sehnsucht [?] nach ihrem Mumbele, mit dem ihr fortgegangen seid, um ihn für Kleider zu verkaufen“. Und sie fügte hinzu „bringt ihn zurück. Wenn ihr ihn nicht wiederbringt, so wird auch diese nicht zurückkehren“.

Da mußten die Eltern den Mumbele zurückholen. Sie holten ihn zurück und kamen dahin, wo sie verschwunden war. Sie besangen sie [mit dem Zauberspruch] „Frau von Kili, nimm die Taube, nimm sie“.

Da kam sie ganz langsam heraus. Sie kam heraus und erblickte ihren Mumbele und freute sich sehr.

Eines Nachts sagte er zu ihr „jetzt will ich nach Hause heimkehren“. Und das Mädchen antwortete ihm „auch ich will mit dir zusammengehen“. Da sprach der Mumbele zu ihr „aber was werden deine Eltern dazu sagen? werden sie nicht sagen, ich sei ein schlechter Kerl“. Da antwortete das Mädchen „nein, sie werden nicht sagen, du seiest ein schlechter Kerl“.

Also zogen sie zusammen von dannen.

DER KRÄTZEKRANKE.

Text 66. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga, 6. 7. 07.

alipwali munu akava mufwimi; akatova mbefili finu peamuvene itova. mukwamitsi akamutanila kutova fikoko; akoyivona nyato akasaka kutova, akamutanila mukwamitsi.

nyato peavene amuhumitse mufwa yula, nyato akamulongela mukwamitsi „ndisakupela kinu kinofu". akamupela kyuma kinofu hilo akalonga „kyuma iki ikisakupela kyuwendite wewe. nambi utige «ndive nalupele» kikupela ndahiho, kwakuva usive na lutogo".

alipwali munumwehe, ali munofu hilo, vakamwenda vanu mbevali, vanu mbevali vakabanya, na mugoda vakabanya, vakalemwa.

akatsa kinyaupele akabanya akamwidikila. avanu mbevali pevavene amwidikye kinyaupele, vakalonga „swela".

umwene uyu ikikale ndahi, tandi vakatsa vatavangu. vanu vakabita kukwihoma. pevavutsile kukaye vakatsa vakamutova kinyaupele vakatigila „kwaki mbepali kutulekeletsa kuvatangu?"

lusiku vakatsa kangi vatavangu; vakabita kukwihoma. kinyaupele peavene vahele, kumbele akinula kyuma kyakwe akatigila „lupele luyage". lupele lukayaga, kabita kukwihoma.

peavene vivuya, akakimbila luvilo kukaye, akinula kyuma kyakwe, akatigila „lupele lutse", akava na lupele kangi.

vakatsa vayagwe vakatigila „wonage tuvayago tuvakambakwa". swela kinyaupele vakamutova vakatigile „wewe mbepali wigona hela".

lusiku lungi vakatsa vatavangu vakataña na kinyaupele kangi umwene. kinyaupele pevona vibita kukutaña lupele lwakwe lukapona.

lusiku umutsagila akamutema na kimage ikyala kya kulubali. peavene vavutsile kukutaña akavakoñasa mbe-

Es war einmal ein Mann, der war ein Jäger; der erlegte alles, was ihm vor Augen kam. Ein Knabe verhinderte ihn, wilde Tiere zu erlegen; als jener eine Riesenschlange sah und erschlagen wollte, hinderte ihn der Knabe daran.

Als die Schlange sah, daß jener Knabe sie vom Tode befreit hatte, sprach sie zu ihm „ich will dir ein schönes Ding geben". Sie gab ihm ein sehr schönes Stück Eisen und sprach „dieses Eisen wird dir geben, was du liebgewonnen hast, wenn du aber sagst «ich will krätzekrank werden», so wird dir also geschehen, daß du deine schöne Gestalt ablegst".

Es war da eine Häuptlingsfrau, die war sehr schön. Alle Männer verliebten sich in sie, alle Männer warben um sie, sie warben mit Zaubermitteln, aber alle wurden abgelehnt.

Da kam Kinjaupele und warb und wurde angenommen. Als alle Leute sahen, sie hatte Kinjaupele angenommen, sprachen sie „nun ist's genug".

Als dieser selbst also dahin lebte, kamen das erste Mal die Feinde. Die Leute zogen in den Kampf. Als sie nach Hause zurückkehrten, kamen sie und prügelten Kinjaupele und sprachen „warum läßt du uns jedesmal vor dem Feinde im Stich?"

Eines Tages kamen die Feinde wiederum; man zog in den Kampf. Als Kinjaupele sah, sie waren vorüber, holte er hinterher sein Eisen und sprach „die Krätze verschwinde". Da verschwand die Krätze und er zog in den Kampf.

Als er sie heimkehren sah, eilte er nach Hause voraus, holte sein Eisen hervor und sprach „Krätze, kehre zurück". Da wurde er wieder krätzekrank.

Da kamen seine Landsleute und sprachen „schau uns an, deine Landsleute, wir kämpfen wie die Stiere, du aber schläfst jedesmal nur", und sie prügelten Kinjaupele.

Eines Tages kamen die Feinde und trafen mit Kinjaupele wiederum zusammen. Als Kinjaupele sah, sie kamen ins Feld gezogen, da heilte sein Aussatz.

Dieses Tages ritzte ihn der Anführer mit einem Messer in den kleinen Finger. Dann, als er die anderen vom Streit heimkehren sah, versammelte er sie

vali. umwene kinyaupele akabihila akatigila „nene ndimutamwa". katuma avigendo vake vakamusindika. akalonga munzagila „muvonesage mavoko gakundyo". vakavonesa akalava akalemwa. atigila „lino muvonesage mavoko gakuñigi". akalivona livoko lya kinyaupele liteme ikyala kya kulubali.

akatigila „kumbi yuyu yakadwetsige avatavangu, kwakuva pamutalo pasalatsa uyu twakimbilige: yuwewe".

swela kinyaupele akava mutwa mukomi, aliyekuva munzagila pamutalo akava munzagila mudodo.

alle. Kinjaupele jedoch weigerte sich und sagte „ich bin ein Kranker". Da ließ ihn der Anführer durch seine Leute holen und sprach „zeigt die rechten Hände vor". Sie zeigten sie und er betrachtete sie, konnte aber nichts finden. Er sagte „jetzt zeigt die linken Händ". Da erblickte er an der Hand Kinjaupeles, daß der kleine Finger einen Schnitt hatte.

Er sagte „also war es dieser, der die Feinde in Schrecken jagte, denn früher, als dieser noch nicht gekommen war, sind wir entflohen: du bist der Richtige".

Also wurde Kinjaupele ein großer Häuptling, und der, welcher früher Anführer gewesen war, wurde ein Unterführer.

Das sich durch das ganze Märchen ziehende Wortspiel *pela* „jemanden beschenken", *lupele* 1. „das Geschenk", 2. „die Krätze", daher auch *kinyaupele, kinyalupele* 1. „der Krätzebehaftete" (und zwar, weil gering geschätzt, mit dem Sachenpräfix *ki-* statt des Menschenpräfixes *mu-*), 2. „der Beschenkte" – läßt sich im Deutschen nicht nachahmen.

Der Inhalt des Märchens ist mir erst aus der Fulbeheldensage von Gorobe Dike (bei Frobenius, Der schwarze Dekameron, S. 70ff.) klar geworden; der für sein Mitleid von der dankbaren Riesenschlange mit der Gabe des Gestaltwechsels Beschenkte = Krätzekranke rettet wiederholt seine Landsleute, die ihn beneiden, weil er in seiner schönen Gestalt die Häuptlingsfrau erfreit hat, von den Feinden, bis er durch List des Anführers erkannt und nunmehr als Held und Häuptling anerkannt wird.

DIE NEIDISCHEN GESPIELINNEN.

Text 67. Aufzeichnung von Stanislaus; Tosamaganga, 27. 6. 07.

vahinza valikala volofu hilo pakaye. lusiku lungi vakapulika, pwali munu avutsele kuhongola mino. vakabita kwa yula munu yavutsela kuhongola mino.

yula munu akavalongela „mutegulage matsiva apo pendivahongola".

vakapiluka kukaye vakinula matsiva. vakabita naga vakafika palulenga vakalongana „tusope ululenga mumatsiva". vakabita. uyumwi akabihila kusopa ululenga mumatsiva.

vakabita vakafika vakahongolwa mbevali.

uyumwi yula munyalitsiva linofu akavuyapwa hilo. vayagwe peavene ganotsile, vakamulongela „we muyetu, gakanotsile kumbi ndauli?"

vakalongana „twihesigage" vakayava likombo likomi hilo, vakalonga „ingile tandi, munyamino manofu".

Es wohnten sehr viele Mädchen in einem Gehöft. Eines Tages hörten sie, es sei ein Mann da, der verstünde, Zähne auszufeilen. Da gingen sie zu jenem Mann, der verstand, Zähne auszufeilen.

Jener Mann sprach zu ihnen „bringt Milch dafür, daß ich euch feile".

Sie kehrten zum Gehöft zurück und holten Milch. Sie gingen damit hin und kamen an einen Bach. Da verabredeten sie sich „laßt uns Wasser in die Milch gießen". Dann gingen sie hin. Eine einzige weigerte sich, Wasser in die Milch zu gießen.

Sie gingen hin und kamen an und wurden alle gefeilt.

Jene eine mit der guten Milch wurde besonders schön gemacht. Als ihre Gefährtinnen sahen, daß [die Zähne] schöner waren, sprachen sie zu ihr „du bist eine von uns, warum sind [die Zähne] so viel schöner geworden?"

Sie verabredeten sich „laßt uns spielen". Sie gruben eine tiefe Grube, und sprachen „geh zuerst hinein, du mit den schönen Zähnen".

akaingila vakamusila mwikombo. Sie ging hinein, und sie verschütteten sie in der Grube.

vayagwe vakavuya kukaye. uṅina akalonga „umuyenyu alikwi?" vakalonga „manyi yumwene". Ihre Gefährtinnen kehrten zum Gehöft zurück. Ihre Mutter fragte „wo ist euere Gefährtin?" Sie antworteten „wer weiß es? sie ist selbständig".

akabita munu kunega lulenga. yula muhinza akamwutsa „winani?" yula munu akaidika. yula muhinza akamulongela „unilongele kwa yuva, atse anzinule". Da ging ein Mensch hin, um Wasser zu schöpfen. Jenes Mädchen fragte ihn „wer bist du?" Jener Mann gab Antwort. Jenes Mädchen sprach zu ihm „sprich über mich mit meiner Mutter, sie soll kommen, sie soll mich holen".

vakatsa vanu volofu, vakatsa vakamusilula mwikombo: lubafu lumwi lukavotsile. vakamwinula vakamufiha vasimwone vala vayawe. vakinula matendya vakateleka, vasanga ugali, vakakemela vahinza, valye. munu akalonga „mulye mulye muyenyu". Da kamen viele Menschen. sie kamen uud scharrten sie aus der Grube: es war eine Rippe angefault. Sie holten sie und verbargen sie, damit jene Gefährtinnen sie nicht sähen. Sie holten die Maden heraus und sotten sie, kochten Brei und riefen die Mädchen, sie sollten davon essen. Jemand sprach „ihr habt euere Gefährtin aufgegessen".

uṅina akavipa akakemela makoko, gatse gavadakule vala vahinza. gakatsa gakavalya. . Die Mutter war zornig und rief die wilden Tiere, sie sollten kommen und jene Mädchen fressen. Die kamen und aßen sie.

swela vakafwa. Also sind sie gestorben.

Ein ähnliches Märchen findet sich im Herero bei Brincker a. a. O., S. 332.

DER ZAUBERFINGER.

Text 68. Aufzeichnung von Kaspar; Tosamaganga, 4. 7. 07.

munu alipwali alina ileme neke alelage mwanakwe. uvuhavi uli mukyala ikinene. Es war einmal eine schwangere Frau, die gebar ein Kind, das hatte eine verderbliche Zauberkraft im Mittelfinger.

neke peatigile „mwanangu wikalage baha kukuhungilupape", neke peatigile „yuva, melage idogi nyalule". ikihagi kikyo, ikihagi akagondole, ikimwi alye na vayagwe, ikimwi avikiluṅina. Und als sie sagte „mein Kind, bleibe hier, um die Großmutter zu begrüßen", da antwortete es „meine Mutter, gib mir Erbsen, ich will sie mahlen". Es waren Schalen daran. Die Schalen hülste es ab, die Hälfte aß es mit seinen Gefährten, die andere Hälfte hob es für seine Mutter auf.

avetsige ilya uṅina neke afwe. Es geschah, daß die Mutter davon aß und starb.

avetsige ifwa. neke umwene akole mukemba, itigila „na yuva kyafwe nene ngelamadunela ngelela. nawe mukyela topola kahagi pwemba hilo ngelamadunda ngelela". Es geschah, daß sie starb. Da schrie das Kind und trauerte und sagte „meine Mutter, auch ich schlechtes Ding will sterben, ich koste von dem Gericht [?], ich versuche es. Und auch du, Mukjela, nimm von den Schalen, wenn du allzu sehr trauerst. Ich koste von dem Gericht [?], ich versuche es".

Die Übersetzung des Schlusses ist sehr unsicher, der Sinn zweifelhaft und eine einleuchtende Deutung nicht zu finden. Nach Herrn P. S. Hofbauer ist *„ngelamadunda"* ein Name und ahmt musikalische Dreiklänge nach.

DER MUSIKBOGEN.

Text 69. Aufzeichnung von Kaspar; Tosamaganga, 4. 7. 07.

agomilwe mwemunyikotso. avanakwe vevadatu „beyono bite kuli yuva, Sie war mit dem Herdbesitzer [?] verheiratet; sie hatte drei Kinder. „Lieber, geh zu meiner Mutter,

kanonele umwanakwetu, atse alolelage umwana uyu; ndivonage mwefi".

vavetsige vibita muñasi, vavetsige vilutila fikonde fivili, ikyavudatu neke peamulongele „unywe ululenga" neke amudumule isingo.

umutwa kihela, umugongo ligombo, amagulu nzitsi avetsige ikuva ligombo.

litigila „seunyangayila, seunyangayila, seunyangayila".

küsse meine jüngere Schwester, sie soll kommen und dies Kind pflegen; ich möchte sie sehen, ehe ich sterbe [?]."

Es geschah, daß sie [der Mann und ihre Schwester?] unterwegs an zwei Bächen vorbeigingen. Als er ihr dann bei dem dritten sagte „trink von dem Wasser", da brach er ihr das Genick.

Es geschah, daß sie zum Musikbogen wurde, der Kopf zum Resonanzboden (zum Flaschenkürbis), das Rückgrat zum Bogen, die Glieder zu Saiten.

Der sprach [wenn darauf gespielt wurde] „Seunjangijila".

Nach Herrn P. S. Hofbauer ist Seunjagijila der Name des Mädchens. Ihr Geist singt in dem Instrument und macht so den Mörder bekannt, der mit dem Tode bestraft wird.

DER JÄGER UND DIE GEISTER.

Text 70. Aufzeichnung von Wilhelm; Tosamaganga, ? 7. 07.

alipwali munu ina mudala yumwi.

mugosi akabita kufwima nyama na migoha. imbwa tsakwe tsikava pendodo, tsali tsimufungati.

akabita akatova ñwala, lwakavili akatova sungula, lwakadatu akatova ngubi.

mudala wakwe akalonga „mbepali witova nyama ndodo, lino ubite ukatove nyama ñomi".

swela akabita kufwima, na imbwa tsakwe tsikakula tsikava ñomi tsahwetsige pa kaye.

akabita akabita akayivona mato akahoma yikafwa.

masoka gakamuvona, gakalonga „yuwewe ukwinulaga nyama tsetu mbepali, nañuno ufwe".

umumunu akakimbila akilila kumubiki. masoka gakatsa gakategula ivega, gakadumula mubiki. pesambigwigwa, munu akalonga „mugoda dindiye, nda we wadindye". mubiki gukava ndahihila.

swela munu yula akakemela imbwa tsakwe akalonga „nye vambwa nyenye, mutse munange, ndiyagila mwikungu".

mbwa tsakwe tsikapulika tsikabita luvilo, tsikafika tsikaluma hilo,

Es war einmal ein Mensch, der hatte eine einzige Frau.

Der Mann ging hin, um Wild mit Speeren zu jagen. Seine Hunde waren noch klein, es waren sieben Stück.

Er ging hin und erlegte ein Rebhuhn, beim zweiten Mal erlegte er einen Hasen, beim dritten Mal erlegte er ein Wildschwein.

Seine Frau sprach „immerzu erlegst du kleines Wild, jetzt geh hin und erlege ein Großwild".

Darauf ging er auf Jagd. Und seine Hunde waren herangewachsen, sie waren groß geworden und bewachten das Gehöft.

Er ging und ging und erblickte einen Buschbock, er traf ihn tödlich.

Geister sahen ihn und sprachen „du holst immerzu unser Wild — jetzt mußt du sterben".

Der Mensch lief davon und kletterte auf einen Baum. Die Geister kamen, nahmen ein Beil heraus und fällten den Baum. Als er beinahe fiel, sprach der Mensch „Zaubermittel halte fest, also halte auch du fest". Dem Baum geschah also.

Alsdann rief jener Mensch seine Hunde und sprach „ihr Hunde ihr, kommt und helft mir, ich bin im Wald verborgen".

Seine Hunde hörten es, liefen eiligst hin, kamen an und bissen um sich; jene Geister entwichen, und

masoka gala gakakimbila, na munu yula akika panyi; akatsipela mugoda, akagupela imbwa tsakwe.

jener Mensch stieg herunter; er gab seinen Hunden Heilmittel.

akavuya kukaye akamulongela „wonage ugo, nañuno nzendige ndifwe, gendige gambulaga masoka".

Er kehrte nach Hause und sprach zu [seiner Frau] „schau das Schreckliche; jetzt wäre ich wohl gestorben, es hätten mich die Geister gern gemordet".

akahela kubita aliyena, mbepali akabita na mbwa tsakwe.

Er gab es auf, allein wegzugehen, stets ging er mit seinen Hunden.

X. RELIGION.

Zunächst bringe ich noch einige Texte, die in den vorhergehenden Abschnitten keinen Platz gefunden haben.

Text 71. BESCHWÖRUNGSFORMEL BEI NEUMOND.

Angabe von Sale; Iringa, 20. 5. 07.

gwivoneke mwetsi. tulisavilage ligimilo.

Der Neumond erscheine. Mögen wir eine Hacke finden.

ngendelage uludodi, ulukafu lwadenyeka.

Möge ich zu frischem Holz gehen, das trockene zerbricht.

Bei diesen Worten streckte der Gewährsmann einen Stock mit der rechten Hand gegen den Neumond nach Westen und spie dabei auf diese Hand.

Text 72. GEBET ZU DEN AHNENGEISTERN.

Angabe des Muvelimukali; Tosamaganga, 2. 7. 07.

„pemugonite uko, simwi ndindala, mukwile.

„Wenn ihr hier schlafen liegt, tut mir keinen Zauber an (bindet mich nicht), ihr seid gestorben.

ngendelage uludodi, ulukafu luladenyeka.

Möge ich zu frischem Holz gehen, das trockene zerbricht.

kwevagonite vadada na vayuva mugonage, mutambalitse".

Wo meine Vorväter und meine Mutter schlafen liegen, möget ihr auch ruhen und euch ausstrecken."

vavitambikila litsiva na ñolo na uvugimbi.

Man opfert ihnen Milch und Schafe und Hirsebier.

Text 73. GEBRÄUCHE BEI DER ELEFANTENJAGD.

Aufzeichnung von Norbert; Tosamaganga, 9. 7. 07.

vanu pevibita kufwima ndembwe, vikova mugoda, vakwitema mumavoko, ugumwi visopa mubogolo, litawa mugoda gula vilonga „mutela".

Wenn Leute auf Elefantenjagd gehen, so bereiten sie ein Zaubermittel und impfen es sich in die Arme[1]), etwas davon legen sie in den Reisesack; mit Namen bezeichnen sie dieses Mittel als Amulett.

pevafikite muñasi, pevavene livondo, eneuli luswali, vifumbika mugoda, yitane kubita kutali.

Wenn sie an einem Pfad angekommen sind, wo sie eine Spur oder Losung sehen, so legen sie ein Zaubermittel heimlich hin, damit er sich nicht weit entfernen kann.

pevayifisile pipi, vivopola mutela. na vanu valikukaye, kwitova mwiko,

Wenn sie nahe an ihn herangekommen sind, so binden sie das Amulett ab. Und die Leute, die zu

1) Vgl. hierzu Nigmann a. a. O., S. 29, und Werner „Die Heikum und Kungbuschleute", Zeitschrift für Ethnologie 1906, S. 260.

na kudenya nzagala mwiko, na kumwoga fwili mwiko, vilonga tsivatesa avahele kufwima.

Hause geblieben sind, dürfen sich nicht prügeln und kein Brennholz brechen, und die Haare nicht scheren. Man sagt, dies würde denen schaden, die auf Jagd ausgezogen sind.

pevatofile ndembwe, vikoṅola membe, neke vahinze nyama, vangi viduva, vakwimba lwimbo.

Wenn sie einen Elefanten erlegt haben, so nehmen sie die Stoßzähne heraus und häuten das Fleisch ab, einige tanzen, andere singen dazu Lieder.

Text 74. SEELEN-, GEISTER- UND GOTTESGLAUBE.

Aufzeichnung von Stanislaus nach Angaben älterer (heidnischer) Hehe; Tosamaganga, 15.7.07.

padaha avanu peafwe̦ vitigila „umuhe gwakwe gwibita kwi?" vitigila „umuhe gwakwe gwibita kwa nguluvi"; vitigila „yafwe ibita iva nguluvi".

Von altersher fragt man, wenn jemand gestorben ist „wohin geht seine Seele?" und man antwortet „seine Seele geht zu Gott"; man sagt „der Verstorbene geht hin und wird Gott".

kuvutsela hela kutigila „nguluvi atuvumbite mbetuli hwehwe". na kuvukagula vitigila avene „akwikala kukyanya kuvulanga".

Auf weiteres Fragen ist nur zu antworten „Gott hat uns alle geschaffen". Und zum Verständnis sagt man „er wohnt oben im Himmel".

na kuhosa kutigila „nguluvi alimbepali". na vitigila „petukwananga ulukani, akutuvona; tubihile kwananga".

Und beim Nachdenken kann man nur sagen „Gott ist allgegenwärtig". Auch sagt man „wenn wir in einer Angelegenheit übeltun, so sieht er uns; wir sollen ablassen übelzutun".

padaha vahosige hela pevilava ifinu, pevakuvutsela vitigila „nguluvi kwali luhe lwa munu".

Von altersher hat man nachgedacht, wenn man die Dinge ansah. Wenn man dann fragte, hieß es „Gott ist [unsichtbar] wie der Odem des Menschen".

vitigila na guluvi luhwanano lwakwe ndauli munu.

Man sagt aber auch, Gottes Gestalt sei wie die eines Menschen.

na mwana mudodo pesalautsela mbefili finu fyahumile kwiya, sungwe avine ave muvina. neke agimbage yumwene kuvutsela ndauli guluvi kwali; sivakumwigisa vayuve nda, akuvutsela yumwene guluvi kwali. ilava fifinu na vanu, avanu kumbi vahumile kwi, ifinu ifi fyahumile kwiya; akuvutsela yumwene hela.

Und als kleines Kind versteht man noch nicht, woher alle Dinge gekommen sind, bis man heranwächst und verständig wird. Dann grübelt man selbst über die Frage, ob es dort einen Gott gibt; es unterweisen dabei die Eltern nicht, von selbst kommt man darauf, daß es einen Gott gibt. Man betrachtet die Welt und die Menschen, wo sie ihren Ursprung wohl haben mögen; nur aus sich selbst erfragt man es.

na masoka — na vabita kukutambika. vanyalukwale vitigila masoka gakamwananzile.

Und die Geister — ja, da geht man hin, um zu opfern. Von den Besessenen sagt man, daß die Geister ihnen Übeles zugefügt haben.

pakutsile umwana vakumuvigisa gamatambiko; vitigila „gitage ndena na winulage ilitsiva na uvugimbi na nyama, fefyakutambikila pa matambiko".

Wenn ein Kind herangewachsen ist, so belehrt man es über die Opfer; man sagt „bereite es, wie es richtig ist, und hole die Milch und das Bier und das Fleisch, welche Dinge beim Opfer darzubieten sind".

umwana igita ndahiho ndauli amwigisige uyuve na udade, pambele lino umwana ibita kutambika.

Das Kind bereitet es also, wie es ihm seine Mutter und sein Vater gelehrt haben, gleich darauf geht das Kind zum Opfern.

na umwana peilonga pala iwutsa kuli yuve itigila „avavifwa vavibita kwiya?“ uyuve itigila „ibita kwa guluvi“. umwana itigila „guluvi alikwiya?“ uyuve itigila „alimbepali“. umwana itigila „pafwe abite kwa guluvi, iva munu kangi?“ uyuve itigila „manyi na yuwewe, vakatulongela ndahihyo vayuvetu vadaha“.

mwana pakutsile ibita na mukutambika na mukufwima ndembo na kudumusa na mutela. iva mufwimi hilo na itsovelela na kutambika patofile ikikoko.

vone akali ahela mwekufwima neke atove yibite, itigila „amasoka gavipite“. ibita mukutambika. vone atambike neke abite kangi mukufwima, vone atove, itigila „gamasoka agakali gatangye“.

Und wenn das Kind dort seine Mutter fragt und sagt „wohin gehen die Verstorbenen?“ so antwortet seine Mutter „sie gehen zu Gott“. Das Kind fragt „wo ist Gott?“ Die Mutter antwortet „er ist überall“. Das Kind fragt „wenn der Verstorbene zu Gott gegangen ist, wird er dann wieder ein Mensch?“ Die Mutter antwortet „das kannst du nie erfahren, also haben auch unsere Eltern uns von altersher gesagt“.

Wenn das Kind groß geworden ist, so geht es hin und sowohl beim Opfern als auch auf der Elefantenjagd benutzt es ein Amulett. Es wird ein großer Jäger und gewöhnt sich daran, jedesmal zu opfern, wenn es ein Wild erlegt hat.

Angenommen, es habe bei der Jagd Unglück gehabt und das Wild, das es erlegen wollte, sei entkommen, so sagt es „die Geister zürnen“, und geht hin, um zu opfern. Falls es geopfert hat und ist wiederum auf Jagd gegangen, falls es jetzt etwas erlegt, so sagt es „die Geister haben diesmal geholfen“.

Ich habe diesen Abschnitt über Religion an das Ende der ganzen Abhandlung gestellt, um im Rückblick zeigen zu können, wie die übersinnlichen Vorstellungen und Handlungen das ganze Leben der Hehe durchdringen, wenngleich sie ihre „Religion“ wohl kaum in ein „System“ gebracht haben. Bei dem Versuch, sie kurz zu ordnen, schließe ich mich an die Darstellung von Wundt, Völkerpsychologie[2] IV, 1 an.

Die Vorstellung der Seele als Lebenskraft ist an körperliche Anschauungen geknüpft, an das Blut (Text 11, 19), an das Herz (Text 18, 19), die Haare (Text 24), an den Kot (Text 56), aber auch an den Atem (Text 24), an den Schatten (in den Texten nicht erwähnt) und auch an den Namen (Text 2, 7). Dem entsprechen die zauberischen Handlungen. Zum Nahzauber wird das Zaubermittel *mugoda* (Text 2, 5, 15, 18 usw.), zum Fernzauber das Amulet *mutela* (Text 39, 56, 73) verwandt. Jeder Zauber wird entweder zu Nutzen oder zu Schaden geübt. Zu direktem nützlichen Zauber wird das Blut und Herz der Feinde genossen, um sich kugelfest zu machen *kwidinda* (Text 18, 19), wird das Blut zur Brüderschaft getrunken *kwitema liganza* (Text 11), werden Stoffe in den Körper geimpft (Text 73), werden Mittel beim Handwerk gebraucht (Text 5), wird die Hauchseele im Kuß hingegeben *kunonela* (Text 14, 18, 24), und im Märchen geht die nützliche Zauberkraft auf Eisen (Text 66) und Täschchen (Text 61) über. Zu direktem schädlichem Zauber – diesen Begriff scheinen die Worte *kuhava, uhavi, muhafi* auszudrücken – kann der Kot benutzt werden (Text 56), kann ein Körperglied dienen (Text 68) oder kann der Hexenmeister dem Ratsuchenden sein *mugoda* mischen (Text 29). Indirekter nützlicher Zauber wird durch Besingen *kwimbililila* (Text 57, 60) erzielt; die Weissagung als Teil ärztlicher Behandlung *kulagutsa* (Text 38, 58) gehört hierher; zu Schaden wird die schwarze Magie – diesen Begriff scheinen die in den Texten nicht angeführten Ausdrücke *kuloga, mulogotsi* zu bezeichnen – als Besprechung (Text 4, 7) gefürchtet.

Die animistischen Vorstellungen führen weiter zu den übersinnlichen Beziehungen von Tieren zu Menschen, die im Märchen noch lebendig sind (Text 57, 58, 60 usw.), im religiösen Denken sich als Reste von Totemismus (Text 8) gleichfalls erhalten haben.

Von der seelischen Lebenskraft unterscheidet man, anknüpfend an die Schattenseele *mugigi*, die den eben Verstorbenen umschwebt, die Geisterseele *lisoka* des Verwesten, und ohne

deutliche Abgrenzung das Gespenst *kinyepuke* (wörtlich „das keinen Lärm machende"). Der Traum spielt hier eine große Rolle; der Text 57 ist wohl als Projektion eines Albtraumes zu verstehen; die Ekstase *kudalika* (Text 18, 19) gehört hierher, und ebenso die von Geistern besessenen Irrsinnigen (Text 74). Diesen Geistern gegenüber treten neben dem Zaubermittel und dem Amulet, und außer prophylaktischen Abwehrmaßnahmen, wie der Grabnische (Text 14) als kultische Handlungen Gebet *kusuka* (Text 37, 56, 72) und Opfer *kutambika* (Text 19, 24, 53, 56, 74) auf. Wohl auf dem Glauben an ihren nützlichen Einfluß beruht das Ordal *kulapa, mwafi* (Text 17, 56), und an ihre Schädlichkeit knüpfen die Bedrohungen des Tabu *mwiko* (Text 11, 23, 73) und des Totem *mutsilo* (Text 8).

Dagegen sind Äußerungen, die auf Vorstellungen von Vegetationsdämonen oder Naturpersonifikationen hindeuten, in meinem Material nicht aufzufinden. Nur einige Stellen, wie über die Lage der Toten gegen Osten (Text 14), die Beschwörung bei Neumond (Text 71) und die Feuererzeugung beim Jahresbeginn (II f) könnten auf Astral- und Naturmythologie hindeuten.

So tritt in die animistischen Ideen unvermittelt die spekulativ-abstrakte Vorstellung, daß die Hauchseele nach dem Tode sich mit Gott vereine (Text 74) und zwar mit einem Gott, der viel weniger monotheistisch (Text 5) als wie deistisch (Text 74) aufgefaßt wird. Aus islamitischen oder christlichen Quellen kann dieser Begriff kaum entsprungen sein, und seine Herkunft bleibt vorläufig dunkel.

MUSEUMSNOTIZEN.

MUMIFIZIERTE PAPUA-KÖPFE.

VON

A. EICHHORN.

Das Königliche Museum für Völkerkunde in Berlin ist durch Schenkung in den Besitz von zwei mumifizierten Zierschädeln aus dem Merauke-Gebiet (Holländisch-Neuguinea) gelangt, die um so mehr als eine dankenswerte Bereicherung zu begrüßen sind, da sich derartige Objekte, aus jenem Teile Ozeaniens noch nicht in den hiesigen Sammlungen befinden.

Nach einer beigefügten Notiz sind die betreffenden Papua durch Keulenschläge oder Pfeilschüsse getötet worden; mittels eines Bambusmessers trennte man den Kopf vom Rumpfe. Um das Gehirn entfernen zu können, ist der basale Teil des Schädels stark zertrümmert worden; der eine zeigt einen ca. 5 cm, der andere einen 7 cm im Durchmesser haltenden Knochendefekt in der Gegend des Hinterhauptlochs.



Fig. 1.

Dann wurde die gesamte Haut des Vorder- und Hinterkopfes abgezogen; alle Fleischteile, namentlich die der Gesichtsmuskulatur, sowie der Nasenknorpel und die Augen sind gründlich beseitigt worden. Die auf diese Weise entstandenen Vertiefungen am Schädel, wo die Knochen Nischen und Höhlungen bilden, besonders die apertura pyriformis und die Augenhöhlen, wurden sodann in der Hauptsache mit einem Erythrinaähnlichen, leichten, schwammigen Holze, zum Teil auch mit lehmiger Erde ausgefüllt. Um eine scharfe Profillinie herzustellen, wurde ein schmaler Rotangstreifen benutzt, der sagittal über die Stirne und das Nasenbein verläuft, in der Gegend der Nasenspitze rechtwinklig umbiegt und oberhalb des os supramaxillare in der Gegend der spina nasalis anterior in die Mundhöhle mündet, in der das Ende des Rohrstreifens – das andere ist nicht sichtbar – durch einen einfachen Knoten am Zurückweichen verhindert ist.

Bei beiden Köpfen ist der Mund geöffnet und das Zahnfleisch des Oberkiefers bei dem einen durch erdige Masse, beim andern durch pflanzliches Gewebe imitiert.

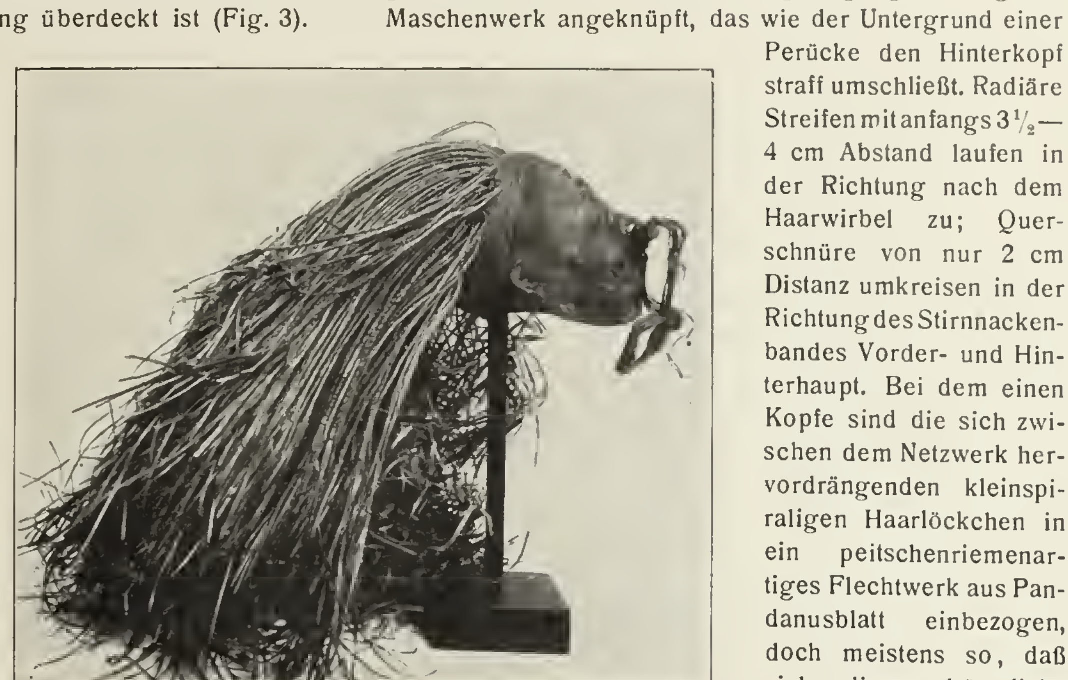
Nach Ausfüllung der Kavitäten des Gesichtsschädels wurde die ganze Kopfhaut über das Cranium und den Unterkiefer wieder herübergezogen. Hautrisse sind, so ein ausgedehnter unterhalb des Kinnes, mit Bastfaser vernäht; bei einem kleineren nahe dem Ohr wurde ein Rotangfaden benutzt. Wo die Haut klaffende Einschnitte, die wohl beim Abpräparieren der Muskelteile entstanden, zeigt, isl eine wachsartige, doch zähe schwarze Masse zum Aus- und Überstreichen dieser „Fensterchen" angewandt worden.

Das Räuchern der derartig präparierten Köpfe soll mehrere Monate lang stattfinden. Die Haut fühlt sich jetzt pergamentartig an; stellenweis hat sie, vielleicht durch Mazerieren, ihr dunkles Pigment eingebüßt und leuchtet, so in der Stirn- und Wangengegend, hellederfarben.

Der Mund ist bei dem einen Kopfe (Fig. 1) ungefähr in Form einer liegenden 8, deren mittlere Teile aber etwa 1 cm voneinander entfernt stehen, geöffnet;

beim anderen Kopfe (Fig. 2) zeigt nur die Oberlippe zwei nebeneinander liegende Bogen, während die Unterlippe infolge eines größeren Hautdefektes durch Kittmasse in breiter Ausdehnung überdeckt ist (Fig. 3).

Von Zähnen sind nur bei Kopf Fig. 2 die beiden canini des Oberkiefers sowie der linke zweite incisivus (mit einer kariösen Kavität) vorhanden; ob die nach dem Zahnhalse hin zunehmende Bräunung der Emailleschicht eine Folge vom Tabakgenuß oder vom Betelkauen, bezw. vom Färben mit manganhaltiger Erde ist, läßt sich zur Zeit nicht feststellen.


Fig. 2.

Das Saeptum der Nase ist bei beiden präparierten Köpfen durchbohrt und bei dem einen Exemplar mit einem Stück eines Bastfaserstreifens, bei dem andern mit einem fünfsträhnigen Bastfaserbande durchzogen, um die Köpfe aufhängen zu können. Bei dem einen Kopfe zeigt die Nasenhaut in der Nähe der Spitze jederseits je eine Durchbohrung, die dem Lebenden zum Durchstecken von Nasenschmuck gedient hat.

Die Augenlidspalten klaffen zum Teil; andernfalls sind sie mit schwarzer Kittmasse ausgestrichen.

Augenwimpern und Augenbrauen sind gut erhalten, während die Barthaare vielleicht schon am Lebenden epiliert waren.


Fig. 3.

Die stark geschrumpften Ohren lassen noch deutlich die weite Durchbohrung des Ohrläppchens erkennen; in einem Falle ist ein leichtes Holzpflöckchen von etwa 1 cm Länge als Schmuck eingefügt.

Am interessantesten dürfte die Behandlung des behaarten Teils des Kopfes sein. An ein 2—3 cm breites, aus schmalen Rotangstreifen geflochtenes Band, dessen einfaches Muster Fig. 1 und 2 deutlich zeigen und das, um vom Kopf nicht abrutschen zu können, auf der Höhe der Stirn mit zwei Haftstichen befestigt wurde, ist ein aus gedrehten Fäden äußerst sorgfältig geschlungenes Maschenwerk angeknüpft, das wie der Untergrund einer Perücke den Hinterkopf straff umschließt. Radiäre Streifen mit anfangs $3^1/_2$—4 cm Abstand laufen in der Richtung nach dem Haarwirbel zu; Querschnüre von nur 2 cm Distanz umkreisen in der Richtung des Stirnnackenbandes Vorder- und Hinterhaupt. Bei dem einen Kopfe sind die sich zwischen dem Netzwerk hervordrängenden kleinspiraligen Haarlöckchen in ein peitschenriemenartiges Flechtwerk aus Pandanusblatt einbezogen, doch meistens so, daß sich dieser künstliche Kopfhaarfortsatz etwa 5 cm von dem Haaransatz entfernt in zwei Strähnen teilt, jede Strähne aber etwa 20 cm vor ihrem Ende sich in die einzelnen Pandanusflechtstreifchen wiederauflöst und so den Eindruck eines Haarwuchses vortäuscht. Durchschnittliche Länge der künstlich verlängerten Haarsträhnen 60 cm.[1])

Allem Anscheine nach ist die Herstellung des Kopfschmuckes durch angeflochtene Haarschnüre bei dem einen Exemplare (Fig. 1) noch nicht vollendet; daß er sich auch auf das Vorderhaupt sowie die basalen Teile des Kopfes ausdehnen sollte, geht aus der Vergleichung mit dem andern mumifizierten Kopfe hervor: hier sind, da die Kopfhaare fehlen, braune Bastfasersträhnen durch das Netzwerk, das den Kopf eng umschließt, durchgezogen und gewissermaßen als Haarersatz in die Pandanusblattschnüre eingeflochten worden.

Angeblich werden derartig präparierte Köpfe noch bemalt. Nach einem Kupferstich (Pl. 5) in den „Bijdragen tot de kennis van Nieuw-Guinea door Salomon Müller" scheint es, daß

1) „De Papoea . . . vindt lang haar z'n ideaal!" Braaken van Lummel: Bijblaad van det Natuurkundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië. Nr. 2, p. 28, 1909.

die westwärts von Merauke an der Prinses Marianne Straat (zwischen Frederik Hendrik Eiland und dem Festland von Neu-Guinea) wohnenden Eingeborenen die Stirn in ihrer ganzen Ausdehnung bis herab zu den Augenbrauen schwarz bemalen. Dieselbe Abbildung — einen Teil davon zeigt Fig. 3 — gibt auch den eigenartigen Haarschmuck ziemlich genau wieder. „. . . noch anderen hadden er geelachtige biezen omheen gevlochten, welke in grooten getalle, doch meestal bij paren, als ineengedraaide koorden, ter lengte van ruim één' voet, langs den nek afhingen. Müller l. c. p. 39.

Sonach hat der Verfertiger der beiden mumifizierten Papua-Köpfe sich bemüht, naturalistisch die Köpfe der Lebenden mit ihrem Haarschmuck nachzuahmen; aber infolge seiner mangelhaften Technik — die Profillinie des Gesichts ist mißraten, die Dehnung der Haut, namentlich in der Augengegend, ist höchst ungleichmäßig — steht seine Leistung tief unter der der Kaiserin-Augusta-Fluß-Anwohner, die durch geschickte Übermodellierung der Schädel mit Laterit und harmonische Farbengebung einen hohen Grad von Naturtreue zu erreichen verstehen.

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND IV HEFT 4/5



LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1914

DAS BAESSLER-ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE

erscheint in zwanglosen Heften, von denen 6 einen Band von ca. 36 Druckbogen zum Preise von 20 Mark bilden. Einzeln sind die Hefte zu einem je nach dem Umfang bemessenen, etwas erhöhten Preise käuflich.

Das Baessler-Archiv ist bestimmt für Arbeiten aus allen Gebieten der Völkerkunde mit Ausnahme der reinen Linguistik und physischen Anthropologie. Seine Hauptaufgabe ist die wissenschaftliche Beschreibung und Verwertung des in den deutschen Museen aufgespeicherten Materials nach seiner kulturgeschichtlichen und technologischen Bedeutung, doch werden auch soziologische, mythologische, kunst- und religionsgeschichtliche Themata berücksichtigt, soweit sie zur Erklärung von Museumssammlungen beizutragen geeignet sind. Dementsprechend ist eine reichliche Ausstattung mit Abbildungen vorgesehen.

Das Honorar beträgt 80 Mk. für den Bogen von 8 Seiten;
außerdem erhalten die Mitarbeiter 50 Sonderabzüge.

Redaktionelle Sendungen, Zuschriften und Anfragen sind zu richten an den Redakteur
Dr. P. EHRENREICH, BERLIN W. 30, LUITPOLDSTRASSE 41 III.

Für umfangreichere wichtige Arbeiten werden nach Bedarf

BEIHEFTE

ausgegeben, die besonderen Vereinbarungen unterliegen, und den Abonnenten zu einem Vorzugspreise geliefert werden.

I. BEIHEFT:

SPRICHWÖRTER UND LIEDER AUS DER GEGEND VON TURFAN

Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste von

ALBERT VON LE COQ

Mit 1 Tafel. [100 S.] 1911. Geheftet M. 9.—, für Abonnenten M. 6.75

II. BEIHEFT:

DIE WAGOGO

Ethnograph. Skizze eines ostafrik. Bantustammes

von HEINRICH CLAUS

Stabsarzt im Infanterie-Regiment Nr. 48, früher i. d. Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika.

Mit 103 Abbild. [IV u. 72 S.] 1911. Geh. M. 8.—, für Abonnenten M. 6.—

III. BEIHEFT:

DIE GOLDGEWICHTE VON ASANTE (WESTAFRIKA)

Eine ethnologische Studie von

RUDOLF ZELLER

Mit 21 Tafeln. [IV u. 77 S.] 1912. Geh. M. 12.—, für Abonnenten M. 9.—

IV. BEIHEFT:

MITTEILUNGEN ÜBER DIE BESIEDELUNG DES KILIMANDSCHARO DURCH DIE DSCHAGGA UND DEREN GESCHICHTE

VON JOH. SCHANZ

[IV u. 56 S.] 1912. Geh. M. 8.—, für Abonn. M. 6.—

V. BEIHEFT:

ORIGINAL ODŽIBWE-TEXTS

With English Translation, Notes and Vocabulary collected and published by

J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG

Conservator at the State Museum of Ethnography, Leiden.

DIE PARESSI-KABIŠI.

ETHNOLOGISCHE ERGEBNISSE DER EXPEDITION ZU DEN QUELLEN DES JAURU UND JURUENA IM JAHRE 1910.

VON

MAX SCHMIDT.

VORWORT.

Die folgenden Aufzeichnungen enthalten den zweiten Teil der Ergebnisse meiner Reisen, die ich im Jahre 1910 in dem mir schon von früher her bekannten Matto Grosso unternahm. Es handelte sich diesmal um zwei getrennte Unternehmungen in zwei ganz verschiedenen Gebieten, die beide bisher auch in geographischer Beziehung terra incognita geblieben waren. Nach Beendigung des im Mai 1910 in Buenos Aires tagenden Amerikanistenkongresses, zu dem die Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte Herrn Professor Seler und mich als Delegierte entsendet hatte, fuhr ich zunächst von dem kleinen eben unterhalb der Einmündungsstelle des S. Lorenzo in den Paraguay gelegenen Amolar aus in den bisher unerforschten Caracara-Fluß ein, um die künstlich aufgeworfenen Erdhügel, die sogenannten Aterrados, welche sich dort nach der Aussage der Guato-Indianer befinden sollten, näher zu untersuchen. Während die Resultate dieser glücklich durchgeführten Expedition in einer späteren Arbeit dieser Zeitschrift folgen werden, behandelt die vorliegende meine Expedition zu den Indianern im Quellgebiet des Jauru und Juruena, die ich von Tapirapuan, der äußersten brasilianischen Ansiedlung am Sepotuba, aus antrat. Um auch diesmal wieder unter den Indianern als Indianer leben zu können, rüstete ich meine Expedition in möglichst kleinem Stil aus. Außer einem alten Neger, der mir von Anfang bis zu Ende auf der beschwerlichen Landreise über die öden Sandflächen der Serra dos Paressis treu zur Seite stand, hatte ich nur je nach Bedarf einige der Indianer des Quellgebietes in meinen Diensten, um mir bei den mühseligen, durch Lastochsen bewerkstelligten Transport meiner Ausrüstung behilflich zu sein. Nach glücklich beendeter Untersuchung der Paressi-Kabiši, wie ich die aus einer Mischung der Paressi mit der ursprünglich in jenen Gebieten einheimischen Bevölkerung bestehenden Indianer bezeichne, kehrte ich über Buenos Aires nach Rio de Janeiro zurück. Als Resultat dieser Reise konnte ich die den vorliegenden Abhandlungen zu Grunde gelegten Aufzeichnungen, die in ihnen zum größten Teile veröffentlichte ethnographische Sammlung, welche sich im Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin befindet, sowie eine größere Anzahl von Photographien mitbringen.

Auch an dieser Stelle möchte ich allen denen meinen Dank aussprechen, welche meinen Unternehmungen förderlich zur Seite gestanden haben. Vor allem habe ich Herrn Oskar Götz & Co. in Hamburg zu danken, dessen hilfreiche Unterstützung meiner Unternehmungen durch seine vielfachen Beziehungen in Südamerika auch diesmal wieder von unschätzbarem Werte für mich gewesen ist. Zu großem Danke verpflichtet bin ich auch den brasilianischen Offizieren der Telegraphenkommission und vor allen ihrem für die Ethnologie so hochverdienten Leiter, dem Coronel Candido Mariano Rondon für das weitgehende Entgegenkommen, das ich stets gefunden habe.

INHALTS-VERZEICHNIS.

I. GESCHICHTLICHES. AUSBREITUNG DER ARUAK-KULTUR.

Es ist eine schwierige Frage, welche Stellung in ethnologischer Hinsicht der das von mir bereiste Quellengebiet des Cabaçal, Jauru, Juruena und Guapore bewohnenden Bevölkerungseinheit unter den Stämmen Südamerikas anzuweisen ist, und mit welchem Namen wir sie infolge dessen am besten bezeichnen können. Die Schwierigkeit ihrer Lösung liegt vor allem darin, daß von den Leuten selbst über ihr eigentliches Wesen keine direkte Antwort zu erhalten ist, da sie sich selbst schlechthin als Paressi bezeichnen und jeden Zweifel an der Richtigkeit dieser Behauptung mit großer Entrüstung zurückweisen. Mit dieser Behauptung der Leute steht im Widerspruch, daß sie von den ihrem Gebiete zunächst wohnenden Ansiedlern allgemein für „Kabiši" gehalten und mit diesem Namen auch von ihren nordöstlichen Nachbarn, die ich hier zunächst als die eigentlichen Paressi bezeichnen möchte, benannt werden. Ein großes Verdienst des im vorigen erwähnten Coronels Candido Mariano Rondon, des besten Kenners der Paressi, ist es, einige Klarheit in die verwickelten, bis dahin wenig geklärten Verhältnisse der Paressi gebracht zu haben, wodurch wir auch der Lösung der Frage über das Wesen der sogenannten „Kabiši" ein gutes Stück näher gekommen sind. Nach seinen Untersuchungen, deren Resultate Roquette Pinto dem Amerikanistenkongreß in London in einer Veröffentlichung vorgelegt hat[1]), zerfällt der Stamm der Paressi oder Ariti in drei Untergruppen. Einmal die Uaimaré und die Kaxiniti, welche an den Flüssen Arinos, Sacuriú-iná, Tahuru-iná und Timalatiá zerstreut wohnen[2]), und sodann die Kozárini, welche nach Roquette Pinto an den Quellen der Flüsse Rio Verde, Juba, Cabaçal und Jauru leben sollen.[3]) Nach meinen Untersuchungen müssen wir die Indianer an den Quellen des Juruena und Guapore hinzurechnen, da sie eine Bevölkerungseinheit mit den vorigen bilden. So einfach die Verhältnisse hiernach zu liegen scheinen, so ist die in Wahrheit sehr komplizierte Frage in bezug auf die Kozárini hiermit keineswegs endgültig gelöst, denn wie kommt es, daß die beiden nördlichen Stammesgruppen die dritte nicht als ebenbürtig anerkennen und abfällig als Kabiši bezeichnen, und was hat diese Bezeichnung Kabiši zu bedeuten. Schon in einem Berichte von 1888, auf den ich noch zurückkomme, werden die „zahmen" und die „wilden" Kabiši unterschieden, und diese Unterscheidung reicht bei den Brasilianern in Matto Grosso bis in die Gegenwart hinein. Nach Roquette Pinto stammt der Name Kabiši daher, daß von den Bewohnern der Stadt Matto Grosso mit diesem Namen der Teil der feindlichen Nhambikuara bezeichnet wurde, welcher von den Paressi Uáikoákorê (Guayuakure) genannt wird, und ich stimme ihm hierin nach den von mir gemachten Erfahrungen vollständig bei. Erst am Schlusse meiner Expedition, die ich, nur mit Überwindung großer Schwierigkeiten bis Atiahirtivirtigo, wo ich mit den Bewohnern vom Guapore zusammentraf, ausdehnen konnte, wurde es mir möglich, diese schein-

1) E. Roquette Pinto: Die Indianer Nhambiquáras aus Zentral-Brasilien. Ethnographische Ergebnisse der Expedition Rondon. Rio de Janeiro 1912, S. 28. 2) Ebenda S. 30. 3) Am Juba, dessen Quelle ich passierte, habe ich persönlich keine Wohnplätze der Paressi kennen gelernt, ich hörte aber, daß dort früher ein Wohnplatz bestanden habe. Die in Aussicht stehenden weiteren Veröffentlichungen aus den Ergebnissen Rondons werden in dieser Beziehung jedenfalls nähere Aufschlüsse geben.

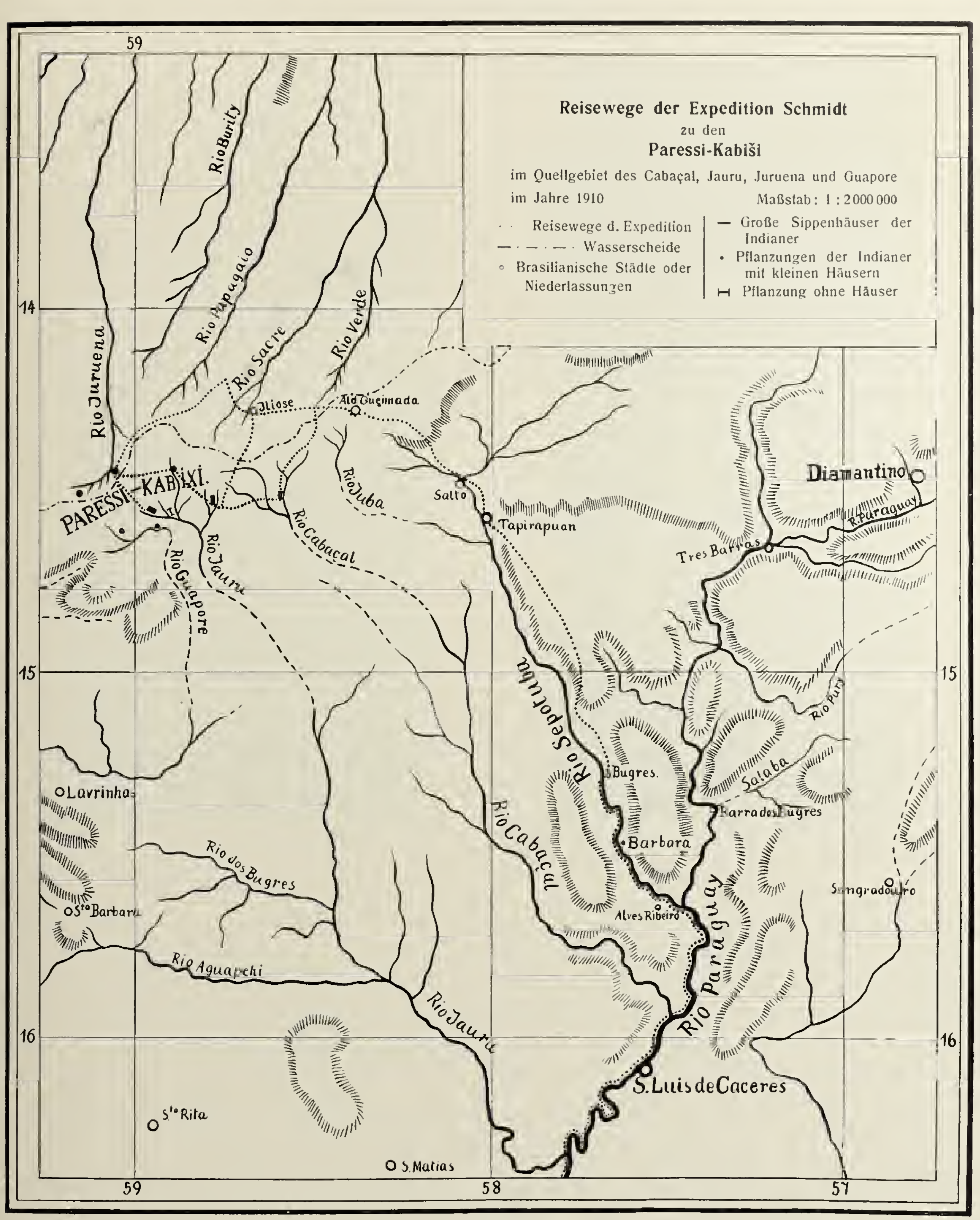


Fig. 1.

baren Widersprüche aufzuklären. Nach meinen Erfahrungen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir es bei den Bewohnern der Quellen des Cabaçal, Jauru, Juruena und Guapore mit einer Mischung zweier in somatischer, linguistischer und kultureller Beziehung ganz verschiedener Stammeselemente zu tun haben. Die als Träger der verhältnismäßig hochstehenden Aruak-Kultur überlegenen Paressi sind als Kulturträger in dieses vorher von den Guaiguakure bewohnt gewesene Gebiet vorgedrungen und haben den bei den Zusammenstößen übriggebliebenen Bevölkerungsteil als Frauen und abhängige Bevölkerung in sich aufgenommen. Zurzeit ist daraus eine Mischbevölkerung entstanden, welche von den Brasilianern und den nördlichen



Fig. 2. Paressi-Mann von Cabaçal.



Fig. 3. Häuptling Makazore von Hanauinahirtigo am Juruena.

Paressi als die „zahmen Kabiši" von den „wilden Guaiguakure", den „wilden Kabiši" unterschieden wird, die sich selbst aber nach ihrem in kultureller Beziehung bevorzugten Teile als Paressi fühlt. Da nach meinen Untersuchungen beide Benennungen an sich gleichviel Berechtigung für sich haben, habe ich bei der aus äußeren, rein praktischen Gründen notwendigen Entscheidung über diese Frage den Ausweg gefunden, daß ich die Bevölkerungseinheit unter Berücksichtigung beider Mischungselemente als Paressi-Kabiši bezeichnet habe.

Dieses Vordringen der Paressi in das Gebiet der Guaiguakure, das wir am besten als Kolonisation bezeichnen können, hat offenbar schon vor längerer Zeit seinen Anfang genommen, und auch in der Gegenwart hat dieses teilweise mit gewaltsamen und teilweise mit friedlichen Mitteln durchgeführte Kolonisationswerk der Aruak-Kultur noch nicht seinen Abschluß erreicht. Schon in dem handschriftlichen Bericht des Kapitäns Antonio Annibal de Motta (Juni 1888), dessen Inhalt uns K. v. d. Steinen mitteilt[1]), werden, wie gesagt, die

1) Während seines Aufenthaltes in Cuyabá, nach der zweiten Schingú-Expedition, hatte K. v. d. Steinen Gelegenheit, zwölf Paressi-Indianer von Rio S. Anna, einem rechten Nebenflusse des Paraguay, die der damalige Präsident auf seine Bitte nach der Hauptstadt hinzitiert hatte, zu untersuchen. Die Ergebnisse dieser Untersuchung, die uns K. v. d. Steinen im Kapitel XVI seines Werkes: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens gibt (S. 424ff.), werden durch eine Zusammenstellung der vorhandenen Quellen über die Paressi eingeleitet, von denen die schon aus dem Jahre 1723 stammenden Angaben des Kapitäns Antonio Pires de Campos die bedeutendsten sind. Außer ihnen kommen die in dem Aktenhefte der Directoria dos Indios von Cuyabá aus dem Jahre 1848 befindlichen Angaben sowie der erwähnte handschriftliche Bericht des Kapitäns Antonio Annibal de Motta in Betracht.

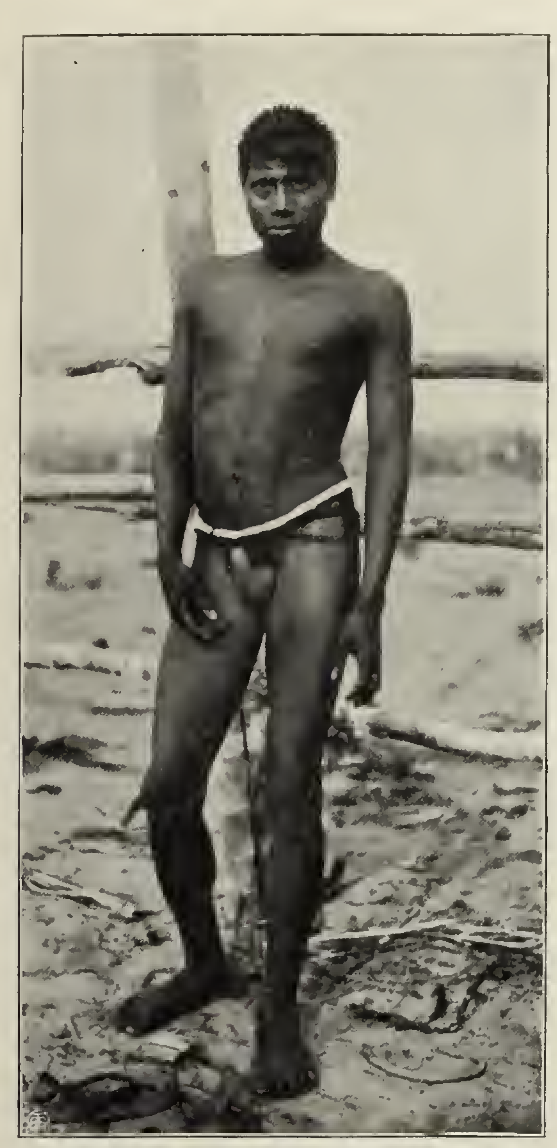


Fig. 4. Der Sohn des Häuptlings Atau von Uazirimi am Jauru.



Fig. 5. Paressi-Kabiši von Kalugare am Jauru.

„zahmen Kabiši“ von den „wilden Kabiši“ unterschieden. Es heißt hier, daß die Paressi mit den zahmen Kabiši verkehrten, aber nicht mit den „wilden“, die zehn Tagereisen jenseits der zahmen im Walde wohnten. Weiter heißt es, die zahmen haben vier Dörfer am Rio Cabaçal, einem rechten Nebenflusse des Paraguay, jedes unter einem besondern Häuptling. Ihre Sprache bis auf einige dialektische Verschiedenheiten und ihre Sitten und Gebräuche sind denen der Paressi gleich, beide Stämme pflanzen Mandioka, Tabak und Baumwolle. Die Hängematten sind verschieden, insofern die Paressi sie aus Baumwolle und die Kabischí sie aus Fasern der kleinen Tucumpalme (Astrocaryum) machen. Pfeile und Werkzeuge sind gleich. Die Männer tragen sehr fest gewebte Baumwollbänder um Oberarm und Unterschenkel, die Frauen Kautschukbänder. „Allgemein fehlen Männern und Frauen die oberen Schneidezähne.“ Der Kapitän hält die „zahmen“ Kabiši für dieselben, die zuweilen die Landstraßen des benachbarten Gebiets unsicher machen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in diesem Bericht unter den „zahmen Kabiši“ unsere „Paressi-Kabiši“ gemeint sind, von denen unserem Gewährsmanne vier Dörfer am Cabaçal bekannt waren. Seit dem Jahre 1888, aus welchem dieser Bericht und damit die letzten Nachrichten über die Paressi und ihr Verhältnis zu den Kabiši bis zu meinen eigenen Untersuchungen und denen Candido Mariano Rondons stammen, haben jedenfalls große Veränderungen und Verschiebungen der ganzen Verhältnisse auf der Serra dos Paressis stattgefunden, über die ich noch manche interessante Einzelheiten während meines dortigen Aufent-


Fig. 6a. Paressi-Kabiši-Mann vom Guapore.


Fig. 6b. Paressi-Kabiši-Mann vom Guapore.

halts in Erfahrung bringen konnte. So wurden mir häufig die Vorgänge bei einem Überfall erzählt, der vor acht Jahren von einem damaligen Ansiedler am Sepotuba auf ein Paressi-Dorf gemacht worden ist, das früher an Stelle der heutigen Militärstation Aldeia Queimada (= niedergebranntes Dorf) gestanden hatte und von den Angreifern niedergebrannt worden war. Von weiteren Veränderungen erfuhr ich, daß der Häuptling Makazore, der sich zu meiner Zeit meistens in Kalugare aufhielt, früher einen Wohnplatz am Cabaçal an einer Cabeceira gehabt hat, daß aber die jetzigen Bewohner von Zagurigatsĕ am Cabaçal unter Führung des Häuptlings Chiquinho vor zwei Jahren seinen Bruder ermordet hatten, so daß er sich von dort weiter an den Juruena zurück nach Atiahirtivirtigo zurückziehen mußte. Auch die mit Makazore zusammenlebenden Indianer Josevieira und Chico Pinto behaupten, in Gefahr gewesen zu sein, ermordet zu werden. Dicht vor Kalugare waren an einer Cabeceira des Jauru die Reste eines Hauses zu sehen, das derselbe Chiquinho, der sich überhaupt als Hauptkulturträger in dieser Gegend geltend machte, vor kurzem niedergebrannt haben soll.

Wie sich einerseits ein Nachrücken der reinen Paressi in das Gebiet der schon seit Jahren durch Kolonisation entstandenen Mischbevölkerung der Paressi-Kabiši konstatieren läßt, so machen sich noch deutlicher die Spuren der ersten gewaltsamen Kolonisation an den Grenzen des Gebietes dieser Paressi-Kabiši und der eigentlichen Guaiguakure bemerkbar. Zwischen beiden besteht eine grimmige Feindschaft, die namentlich durch den gegenseitigen Frauen- und Kinderraub geschürt wird. Noch vor kurzem sollen die Guaiguakure aus dem Wohnhause in



Fig. 7. Paressi-Kabiši von Uazirimi am Jauru.



Fig. 8. Frauen mit Kind von Uazirimi am Jauru.

Hanauinahirtigo einige Paressi-Kabiši-Frauen geraubt haben, und die Frauen waren daher in dieser Grenzgegend am Juruena stets in Sorge, daß ihnen bei Unvorsichtigkeit dasselbe passieren könnte. Aber die Paressi-Kabiši sind ihren Feinden infolge ihrer Feuerwaffen weit überlegen, und es läßt sich ein stetiges Vordringen ihrerseits bemerken. Schon die große Zahl der Guaiguakure, welche man unter ihnen als arbeitende Bevölkerungsklasse antrifft, läßt deutlich auf diese ertragreichen Zusammenstöße schließen.

Nach den Angaben des Josevieira hat noch vor einigen Jahren an Stelle des heutigen Kalugare am Jauru ein Guaiguakure-Wohnplatz bestanden. Derselbe wurde von den Paressi-Kabiši überfallen und verbrannt. Unter den Leuten des Josevieira befinden sich zwei Brüder — der eine von ihnen ist der in Fig. 17 wiedergegebene Arrua —, welche in ihrer Jugend bei diesem Überfall mit fortgeschleppt waren, nachdem ihr Vater im Kampfe erschlagen war. Auch an der Cabeceira des Juruena, nicht weit von Hanauinahirtigo, sollen noch die Spuren zweier zerstörter Häuser zu sehen sein, die von den Leuten von Zagurigatsĕ am Cabaçal zerstört worden sind. Bei dem Überfall wurden zwei Männer getötet und die übrigen fortgeschleppt.

Das Mittel, mit welchem die Paressi sich mit ihrer überlegenen Aruak-Kultur nach Südwesten hin in dem von mir bereisten Gebiete in den letzten Jahren immer mehr ausgebreitet haben, ist ein merkwürdiges Gemisch von der im vorigen bezeugten Gewalt und hinterlistiger, mit Zauberkünsten und Dämonenkult eng verknüpfter Kulturarbeit. In den letzten Jahren waren es vor allem die Indianer am Cabaçal und vor allem ihr auch in brasilianische Kultur



Fig. 9. Frauen und Mädchen in Uazirimi am Jauru.



Fig. 10. Junges Ehepaar auf Besuch in Uazirimi am Jauru.

eingeweihter Häuptling Chiquinho gewesen, der bei dieser ihrem inneren Werte nach sehr zweifelhaften Kulturarbeit arg unter der vorher vorhandenen Bevölkerung gehaust hat und als gefährlicher Zauberer weithin gefürchtet wurde. Sogar Josevieira, der sonst einen sehr aufgeweckten Eindruck machte, war fest davon überzeugt. daß er im Jahre zuvor fast den Zauberkünsten dieses in mancher Beziehung als sein Nebensacher anzusehenden Häuptlings geworden wäre, und der vor einem Jahre erfolgte Tod der Frau des Häuptlings Makazore wurde allgemein auf dieselbe Ursache zurückgeführt. Daß diese gefürchteten Zauberkünste jedenfalls einen gewissen realen Hintergrund haben oder ihnen jedenfalls nach Bedarf ein solcher gegeben wird, läßt deutlich der Vergiftungsversuch erkennen, den die Indianer von Uazirimi jedenfalls unter dem auch bei ihnen stark verbreiteten Paressi-Einfluß gegen mich in Szene setzten.

Das gegenwärtige, in den folgenden Kapiteln zu beschreibende Kulturbild der Paressi-Kabiši, ist als die Folgeerscheinung der soeben geschilderten historischen Entwicklung anzusehen. Sowohl auf dem Gebiete der materiellen wie auf dem der geistigen Kultur werden wir sehen, daß bei diesem Kolonisationswerk einzelner kulturell bevorzugter Individuen überall die Aruak-Kultur mit ihren einzelnen Kulturelementen die Vorherrschaft über die niedrigere Kultur errungen hat. Wenn auch somatisch wohl der Guaiguakure-Einschlag bei dieser Mischbevölkerung bei weitem überwiegt, so können sich in kultureller Hinsicht dennoch die Paressi--Kabiši mit vollem Recht mit zu den Paressi, also mithin zu den Trägern der alten Aruak-Kultur, zählen.

In dem Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es mir leider nicht möglich, diese wichtige Frage nach der Art der Ausbreitung der alten Aruak-Kultur hier weiter zu verfolgen. Ich



Fig. 11. Junge Frau in Kalugare am Jauru.

habe mir vorgenommen, dieselbe im Zusammenhange ausführlich in einer späteren Arbeit zu behandeln. Ich möchte hier an dieser Stelle nur schon jetzt darauf hinweisen, daß diese bei den Paressi-Kabiši geschilderte Art der Ausbreitung der Aruak-Kultur jedenfalls nicht einzig dasteht, sondern sich auch in anderen Gegenden nachweisen läßt. So hatten zur Zeit meines Aufenthaltes am Kulisehu im Jahre 1901 die zu den Aruak gehörigen Mehinaku es fertig gebracht, die gefürchteten Trumai, welche von den stärkeren Suya zurückgedrängt wurden, von sich abhängig zu machen, und ebenso sind jedenfalls, worauf ich in meiner späteren Arbeit vor allem zurückkommen werde, die sogenannten zahmen Bakairi am Rio Novo und am Paranatinga in früherer Zeit in ähnlicher Weise von den Paressi aruakisiert worden, wie es zurzeit mit den Guaiguakure am Juruena geschieht. Vor allem werden wir nach den im vorigen geschilderten Erfahrungen über die Ausbreitung der Aruak-Kultur im Quellgebiete des Cabaçal, Jauru, Juruena und Guapore bei der Lösung der Frage nach der Art der Ausbreitung einer bestimmten Kultur mit der hergebrachten Anschauung zu brechen haben, nach welcher nur mit der Berührung und gegenseitigen äußerlichen Beeinflussung verschiedener Stämme als Ganzes oder ihrer Verschiebung zueinander gerechnet wird. Wir dürfen nicht die Ausstrahlungen, die in der angegebenen Weise von einzelnen überlegenen Kulturzentren ausgehen und jedenfalls von der auf ein hohes Alter zurückgehenden Aruak-Kultur seit undenklichen Zeiten ausgegangen sind, vernachlässigen. Die Kolonisationsarbeit der überlegenen Stämme, bei der es sich lediglich um die Schaffung einer arbeitenden Bevölkerung unter das Joch einzelner bevorzugter Individuen handelt, hat auch im südamerikanischen Urwald sicherlich von jeher eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt.



Fig. 12. Tochter des Häuptlings Makazore von Hanauinahirtigo am Juruena.

II. ANTHROPOLOGISCHES, KÖRPERPFLEGE, KRANKHEITEN UND KUREN.

Da ich während meines Aufenthaltes unter den Paressi-Kabiši keine anthropologischen Messungen vorgenommen habe, so kann ich in anthropologischer Hinsicht keine zahlenmäßigen Angaben machen. Ich muß mich daher hier in somatischer Beziehung auf die in größerer



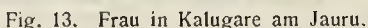


Fig. 13. Frau in Kalugare am Jauru.



Fig. 14. Frau in Kalugare am Jauru.

Anzahl von mir hergestellten Typenaufnahmen beziehen und will nur einige besonders hervortretende Merkmale hervorheben.

Was zunächst die Männer anlangt, so handelt es sich meistens um mittelgroße bis kleine, kräftige, untersetzte Gestalten, die namentlich bei der herrschenden Paressi-Klasse trotz der trostlosen Armut der Gegend einen sehr wohlgenährten Eindruck machen (vgl. Fig. 2 und 7). Die Leiber, auch der Männer, sind ziemlich stark aufgetrieben, und mehrfach wurde ich, wenn diese Erscheinung nach dem übermäßigen Tschitscha-Genuß bei den Tschitscha-Festen besonders auffällig war, mit Stolz darauf hingewiesen. Überhaupt scheint mir das reichliche Tschitscha-Trinken die Hauptursache für das Hervortreten des Leibes bei den Männern zu sein (vgl. Fig. 5). Wie die Fig. 2 und 6*a* zeigen, müssen wir die Leute, deren Schulterbreite die Breite der Hüften bei weitem übertrifft, als breitschulterig bezeichnen. Das Gesicht ist durch das relativ starke Hervortreten der Backenknochen und das auffällige Zurücktreten des mittleren Oberkieferteiles über der Oberlippe, das auf den im folgenden noch näher zu erörternden Ausfall der oberen Schneidezähne zurückzuführen ist, besonders gekennzeichnet. Die meist etwas gebogene, keineswegs als kurz zu bezeichnende Nase ist in der unteren Partie bei den Nasenflügeln gewöhnlich äußerst breit (vgl. Fig. 6 *a* und *b*). Die Muskulatur ist durchgehends gut entwickelt und im Vergleich zu anderen Indianerstämmen auffällig stark an den unteren Extremitäten und vor allem an den Unterbeinen entwickelt (vgl. Fig. 2, 5 und 7). Zweifelsohne ist diese starke Entwickelung der Beinmuskeln als eine Folge von der durch die umgebende



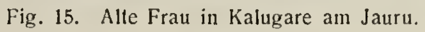

Fig. 15. Alte Frau in Kalugare am Jauru.



Fig. 16. Alte Frau in Kalugare am Jauru.

Natur bedingten besonderen Lebensweise dieser Indianer anzusehen. Die weiten, sandigen Strecken des Hochplateaus, auf dem die einzelnen Wohnplätze meilenweit voneinander liegen, und auf welchem die Pflanzungen oft meilenweit von den zugehörigen Wohnplätzen entfernt sind, und das Fehlen jeglicher Schiffahrt zwingen die Bewohner dieser Gegend andauernd zu weiten Märschen. Der tiefe Sand macht zu diesen Märschen noch einen größeren Aufwand von Kräften als sonst nötig, und auf ihn ist wahrscheinlich auch die besonders kräftige Entwickelung der auffällig gespreizten Fußzehen zurückzuführen (vgl. Fig. 6 und 8).

Dieselben Besonderheiten, welche wir in somatischer Beziehung bei den Männern vorfinden, kehren durchgehends auch bei den Frauen wieder, so vor allem das Gesicht mit vorstehenden Backenknochen und zurücktretender Partie über der Oberlippe (vgl. Fig. 8, 9, 13 und 16), die etwas gebogene, an den Nasenflügeln äußerst breite Nase, die Breite in den Schultern und vor allem in noch viel stärkerem Maße der stark aufgetriebene Leib (vgl. Fig. 8, 9 und 15). Selbst bei älteren Frauen, wie bei der in Fig. 15 wiedergegebenen, bleibt die Muskulatur verhältnismäßig kräftig erhalten, und im Alter abgemagerte Frauen, wie die in Fig. 9 links, sind als Seltenheit anzusehen. Die bei jungen Mädchen (vgl. Fig. 12) und jungen Frauen (vgl. Fig. 10) straffen, halbkugeligen Brüste nehmen mit zunehmendem Alter mehr herabhängende Form an.

Auch die Gestalten der Kinder sind bis auf die auch hier häufig in auffallender Weise (vgl. Fig. 9) aufgetriebenen Leiber wohl proportioniert (vgl. Fig. 18, 19, 20). Die Muskulatur ist



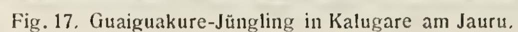


Fig. 17. Guaiguakure-Jüngling in Kalugare am Jauru.



Fig. 18. Eusomore, Sohn des Häuptlings Makazore von Hanauinahirtigo am Juruena.

durchgehends eine verhältnismäßig kräftige, und selbst bei den im Verhältnis von einer Art Haussklaven großgezogenen Kindern, die in ihrer ersten Jugend aus den Nachbarstämmen geraubt sind, wie bei den in Fig. 19 wiedergegebenen beiden Knaben aus dem Stamme der Guaiguakure, macht der Ernährungszustand einen guten Eindruck.

Das Haupthaar der Paressi-Kabiši ist im allgemeinen schlicht. Nur zwei Männer, die offenbar zu den reinen Paressi zu rechnen waren, machten hiervon eine Ausnahme. So läßt sich das verhältnismäßig kurzgeschnittene Haar des links stehenden Mannes auf Fig. 7 nicht als schlicht bezeichnen, und das Haar des Mannes in Fig. 23, der als zweite Figur von rechts zwischen den Frauen und Mädchen sitzt, muß als lockig bezeichnet werden. Dieser letztere, schon ein älterer Mann, war der Vater meines Paressi-Begleiters Manuel, der von den eigentlichen Paressi-Wohnplätzen im Nordosten nach Uazirimi gekommen war und dort zurzeit neben dem Häuptling Atau die Hauptrolle spielte.

Die Haartracht der eigentlichen „Kabiši“ dieser Gegend soll nach den Aussagen der Ansiedler am Sepotuba, welche früher häufiger diese Indianer zu Gesicht bekommen hatten, auch bei den Männern langherabhängendes Haar gewesen sein.[1]) Ich selbst habe zu meiner Zeit nur noch den einen in Fig. 6 wiedergegebenen Mann mit langherabhängendem Haar zu Gesicht bekommen, bei dem das Haar vorn bis über die Brauen und hinten bis auf die Schultern

1) Vgl. die Figur der Paressi-Männer bei Bossi, C. Bartolomé: Viagem pintoresco por los rios Paraná, Paraguay, Sn. Lorenzo, Cuyabá y el Arino con la descripcion de la provincia de Mato Grosso. Paris 1863. S. 115 u. 145.

herabreichte. Er war einer der Leute, die vom Guapore stammten, und die ich mit Aniba in Atiahirtivirtigo antraf. Die gewöhnliche Haartracht war zu meiner Zeit, wie am besten die Seitenansicht des Indianers Tanika in Fig. 5 zeigt, so, daß nur vom Vorderkopfe herab ein Haarbult bis tief in die Stirn herabhing, während das übrige Haupthaar ziemlich kurz abgeschnitten war. Bei solchen Indianern, die schon mehr mit Brasilianern in Berührung gekommen waren, wie bei meinem Begleiter Manuel (in Fig. 7 rechts) und seinem schon im vorigen erwähnten Vater war das Haar auch vorn einfach kurzgeschoren.

Der Haarwuchs am übrigen Körper ist ein äußerst spärlicher. Nur waren bei einzelnen Indianern spärliche Stoppeln als Ansätze zu einem Schnurrbart zu erkennen, so bei meinem Begleiter Manuel in Fig. 7, bei dem jungen Indianer in Fig. 2 und bei dem schon erwähnten Indianer mit dem langen Haupthaar in Fig. 6.



Fig. 19. Guaiguakure-Knaben von Kalugare am Jauru.

Das Haupthaar der Frauen und Mädchen wird nur am Vorderkopfe über dem Gesicht etwas gekürzt und hängt im übrigen lose über Brust, Schultern und Rücken herab. Wie die Photographien zeigen, ist die Länge des herabhängenden Haares sehr verschieden. Bei der Tochter des Makazore in Fig. 3 hängt das Haar bis über die Brüste herüber. Bei den Indianerinnen in Fig. 8 und 9 hängt auch der verschnittene Teil der Haare bis weit ins Gesicht hinein, zum Teil bis über die Augen hinweg.

Bei der äußerst schlechten Haarpflege bei diesen Indianern macht natürlich das an sich schlichte Haar da, wo es lang ist, keinen glatten, sondern einen mehr welligen Eindruck. Natürlich trägt auch der häufig auf dem Hochplateau starkwehende Wind zur Zerzausung der Frisuren bei (vgl. Fig. 23), die häufig bei den alten Indianerinnen, wie in Fig. 9 und 15, nur noch in schmierigen, zottigen Strähnen vom Kopfe abstehen. Die Frisuren der Indianer in Fig. 2 und 5 zeigen, daß das Haar dann, wenn es gekämmt ist, auch an den langgelassenen Stellen glatt am Kopfe anliegt.

Zum Kämmen dient ein kleiner Kamm. Die Fig. 25 gibt das von mir mitgebrachte Exemplar (VB 6991) wieder. Kleine, unten zugespitzte Stäbchen aus hartem Palmholz sind an den oberen Enden mit einer Wachsmasse in einer Rille eines 10 cm langen Rohrstäbchens befestigt und werden außerdem in ihrem mittleren Teile durch die beiden Hälften eines etwa ebenso langen Rohrstäbchens in der Weise gehalten, daß die eine Hälfte des Stäbchens auf der Rückseite, die andere auf der Vorderseite der Kammzinken durch wechselseitige Umschnürung mit einem blauen Baumwollfaden befestigt ist. Eine straffangezogene Umschnürung mit gewachstem Sipo an beiden Enden der Rohrstäbe dient zur weiteren Festigung des Instruments. Die sehr verschiedene Länge der als Zinken dienenden Stäbchen aus Palmholz schwankt zwischen 5,4 cm und 6 cm.



Fig. 20. Spielende Kinder in Kalugare am Jauru.



Fig. 21. Paressi-Kabiši-Familie vor einem Wohnhause am Cabaçal.

Was die Hautfarbe der Indianer betrifft, so fielen diejenigen, welche nachweislich in ihrer Jugend aus den feindlichen Nachbarstämmen geraubt waren, wie Tanika in Fig. 5, Arrua in Fig. 17 sowie die beiden Knaben in Fig. 19, neben den eigentlichen Paressi durch eine viel dunklere Hautfärbung auf.

Natürlich hängt die körperliche Beschaffenheit und die körperliche Entwickelung aufs engste mit der Lebensweise der betreffenden Indianer zusammen. Es wurde schon oben erwähnt, daß wenigstens bei den Männern die regelmäßige Ausübung weiter Fußtouren auf dem Sandboden einen kenntlichen Einfluß auf die Entwickelung der unteren Extremitäten ausgeübt hat. Zu erwähnen bleiben hier die weiteren unter den Indianern geübten Sportleistungen.



Fig. 22. Indianer „Zokanari" vom Guapore mit seinen beiden Söhnen.

Abgesehen von der auf die Geschmeidigkeit des Körpers zweifellos wirksamen Ausübung des Tanzschrittes, mit dem die abendlichen Gesänge und die nächtlichen Feste unter großer Ausdauer begleitet werden, kommt hier vor allem der Schwimmsport in Betracht. Bei jedem der von mir besuchten Wohnplätze war eine geeignete Stelle des betreffenden in der Nähe vorbeifließenden Quellflusses künstlich erweitert, so daß sie einen schönen Badeplatz bot. Ich habe Photographien von den Badeplätzen am Cabaçal (vgl. Fig. 33), in Uazirimi (vgl. Fig. 29) und in Kalugare (vgl. Fig. 24) mitbringen können, die ein hinreichendes Bild von der Beschaffenheit dieser Badeplätze abgeben. Das Baden wird von den Bewohnern sehr häufig und wie bei uns so auch vor allem von der Jugend an besonders heißen Tagen unermüdlich ausgeübt. Schon ganz kleine Kinder nehmen, wie Fig. 60 zeigt, in ihrer Weise an diesem Sport teil. Im Gegensatze zu uns lieben es die Indianer auch dieser Gegend, unmittelbar nach ihren größeren Mahlzeiten ein Bad zu nehmen. Die Badeplätze sind tief genug, um Gelegenheit für Kopfsprünge und zum eigentlichen Schwimmen zu gewähren (vgl. Fig. 24), und nur durch die künstliche Anlage solcher Badeplätze erklärt es sich überhaupt, daß die Paressi-Kabiši trotz des Mangels an irgendwelchen größeren Gewässern doch ausnahmslos gute Schwimmer sind.

Als ein weiterer Sport wird ein hübsches Ballspiel geübt, das ich in Kalugare häufig spielen sah. Wie die Fig. 26 zeigt, stehen sich bei diesem Spiele zwei Parteien einander gegenüber. Ein leichter Gummiball *(hairå)*, welcher aus dem Milchsaft der Mangave hergestellt wird, und der nach den drei Exemplaren meiner Sammlung (V.B. 7112–7114) zu urteilen, einen Durchmesser von 9 bis 11 cm hat, wird von den Spielern der einen Partei mit dem Kopfe denen der anderen Partei zugeworfen. Der Ball soll nach Möglichkeit den Boden nicht berühren, sondern soll gleich beim Anfliegen mit der Stirn des Gegners pariert und zurückgestoßen werden. Er darf überhaupt beim Spiel nur mit dem Kopfe berührt werden und wird auch dann, wenn er auf den Boden gefallen ist, mit der Stirn vom Boden wieder emporgeschnellt. Um das letztere zu ermöglichen, wird allerdings der Sandboden unter ihm mit der



Fig. 23. Paressi-Kabiši in Uazirimi am Jauru.



Fig. 24. Badende Indianerkinder bei Kalgure am Jauru.

Hand zu einer kleinen Anhäufung zusammengedrückt. Es war ein schöner Anblick, den elastischen Körperbewegungen der Spieler zuzusehen, wie dieselben sich häufig im letzten Moment auf den Boden schnellten, um den schon fast niedergefallenen Ball noch rechtzeitig parieren zu können.[1])

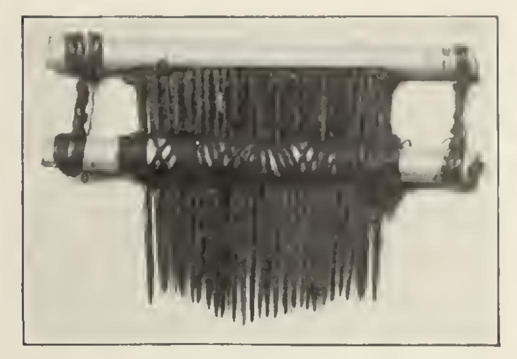


Fig. 25. Kamm der Paressi-Kabiši von Kalugare am Jauru.

Daß auf eine kräftige Entwickelung der jungen Männer viel Wert gelegt wird, zeigt eine besondere Art von Kraftprobe, welche die Jünglinge abzulegen haben. Zwei große mit Schlangenmustern und anderen Figuren bemalte Pfähle[2]) *(himatinatse)* werden in einem Abstande von etwa 1 m mit dem unteren Ende in den Erdboden eingegraben. Ein dünnerer Pfahl, der *mahatsenatse* heißt, wird nach Art einer Reckstange in die am oberen Ende der beiden vertikalen Pfähle befindlichen Löcher gesteckt, und die jungen Leute haben nun in der Weise ihre Kraft zu zeigen, daß sie unter das Reck treten und die Querstange mit den Schultern zu durchbrechen suchen. Um das Durchbrechen überhaupt zu ermöglichen, ist der ziemlich starke Querpfahl vorher an einer bestimmten Stelle am Feuer angekohlt. Ich fand die Pfähle für die eben geschilderte Zeremonie, die gewöhnlich mit Tschitscha-Festen in Verbindung steht[3]), in der Festhütte in Uazirimi und frei umherliegend in Atiahirtivirtigo vor. In Uazirimi erwarb ich einen der großen Pfähle, die in der eben geschilderten Art vertikal in den Boden gesteckt werden und den dazugehörigen Querpfahl, und brachte die schweren Hölzer mit großer Mühe auf dem beschwerlichen Wege bis zur Militärstraße. Fig. 27 gibt diese beiden Pfähle so, wie sie aufgestellt werden, unter Ergänzung des einen vertikalen Pfahles wieder. Die Länge des großen, vertikal gerichteten Pfahles beträgt 220 cm, die des Querpfahles 134 cm.

1) Über das Auftreten dieses Spieles im Süden bei den Chané und Chiquito siehe Erland Nordenskiöld: Indianerleben. Leipzig 1912. S. 193, 194.

2) Über die figürlichen Darstellungen vergleiche Abschnitt IX.

3) Vergleiche Abschnitt X.



Fig. 26. Kopfballspiel der Paressi-Kabiši in Kalugare am Jauru.

Neben den eben geschilderten, auf Entwickelung der Körperkraft und Gewandtheit gerichteten sportlichen Übungen bleibt hier noch zu erwähnen, daß auch auf die Abhärtung der Jugend von klein auf großes Gewicht gelegt wird. Als ich eines Abends auf der Reise dem etwa zwölfjährigen Sohne des Makazore wegen seiner starken Erkältung zum Schutze gegen die Nachtkälte eine wollene Decke gab, bedurfte es einer längeren Überredung, bis der Vater seinem Sohne die Benutzung der Decke, die er offenbar für eine Verweichlichung hielt, erlaubte.

In bezug auf Krankheiten wurde mir gegenüber vor allem über das häufige Auftreten von oft lebensgefährlichen Verdauungsleiden sowie über schwere Fälle von Syphilis geklagt. Es soll ein Darmleiden unter ihnen häufig sein, das in vielen Fällen in kurzer Zeit zum Tode führt. Nach den Beschreibungen, welche man mir von dem Leiden machte, handelt es sich offenbar um eine schwere Form von Ruhr, deren schwere Folgen durch das als Kur angewandte kalte Bad natürlich sehr beschleunigt werden. Der mich begleitende Häuptlingssohn Sisinho litt häufig an Verdauungsstörungen, und dieses Leiden war unter den Indianern so allgemein, daß man auch dann, wenn man als Entschuldigung für irgendeine Unterlassung oder aus irgendeinem anderen Grunde Krankheit vorschützen wollte, stets Krankheit an der Verdauung vorschützte. Man ist sich zum Teil sehr wohl dessen bewußt, daß der übermäßige Genuß des Tschitscha aus der wilden Mandioka nachteilig auf die Verdauung wirkt.

Unter den Leuten des Josevieira in Kalugare soll noch vor kurzem die Syphilis so verheerend gewirkt haben, daß dieser den größten Teil seiner Camaradas, wie er die von ihm abhängige Bevölkerung nannte, dabei eingebüßt hat. Die Indianer wissen sehr wohl, daß ihnen diese Krankheit durch die Berührung mit den Brasilianern gebracht wird, und die Furcht vor dieser Krankheit ist wohl mit der Hauptgrund für die ängstliche Zurückhaltung, welche sie dem Vordringen europäischer Kultureinflüsse gegenüber erkennen lassen.

Häufig traten bei den Indianern des Hochplateaus, vor allem bei den Kindern, starke Erkältungen der Atmungsorgane, verbunden mit starkem Husten, auf. Vor allem machten sich diese Erkältungen dann geltend, wenn die Indianer sich auf der Reise befanden und notgedrungen an Stelle der durch große Feuerstellen erwärmten Wohnhäuser im Freien übernachten mußten und dann trotz der starken Nachtkälte und der starken Nachtwinde ihrer alten Gewohnheit nach nackt in den Hängematten lagen.

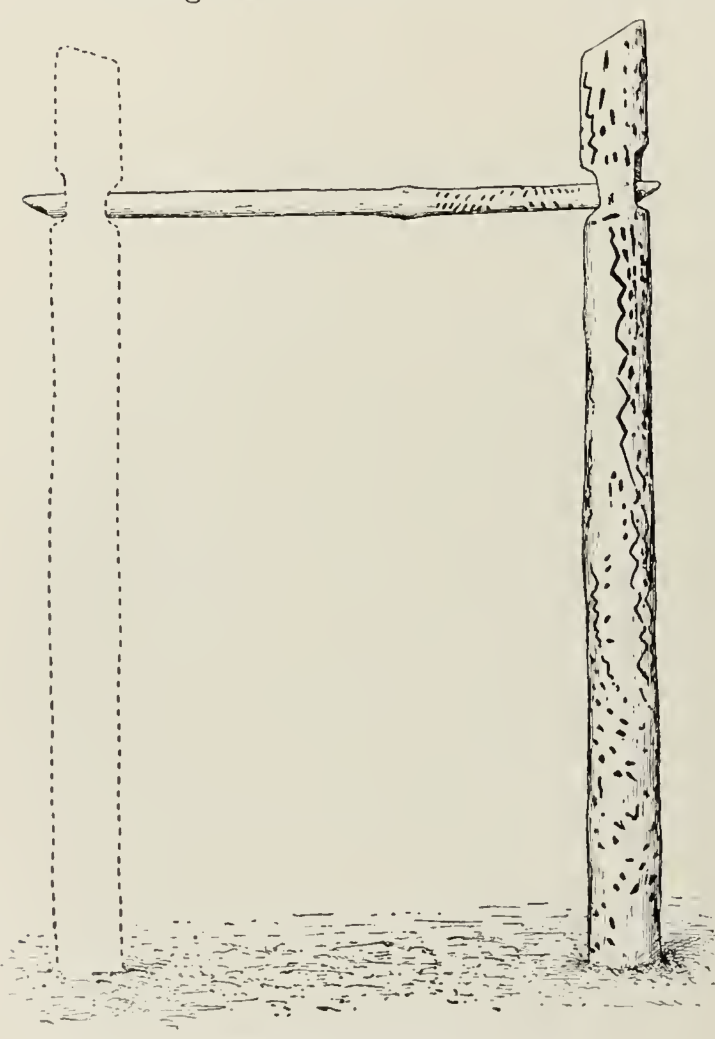
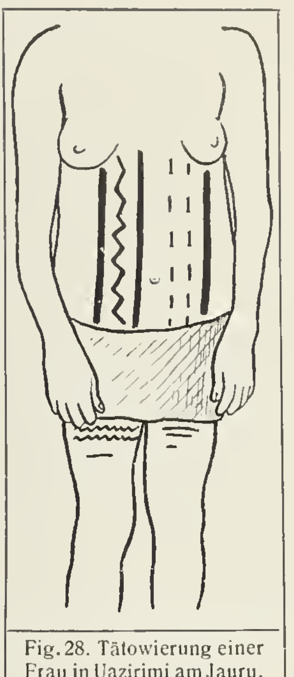


Fig. 27. Gestell für die Kraftprobe der Jünglinge von Uazirimi am Jauru.

Eine auffällige Erscheinung bei fast allen Individuen ist der schlechte Zustand der Zähne, der fast überall bei Männern und Frauen zum Fehlen der oberen Schneidezähne überhaupt führt[1]) (vgl. auf Fig. 23 die Frau in der Mitte und das Mädchen links). Es ist natürlich, daß dieses Fehlen der oberen Schneidezähne schon in den Gesichtszügen hervortritt und namentlich in dem starken Zurücktreten der Partie über der Oberlippe (Fig. 9 und 23) und den eigenartig gekniffenen Zügen um den Mund herum zum Ausdruck kommt. Es ist ganz klar, daß diese schon bei den Kindern auftretenden Zahn-

1) Über dieselbe Erscheinung bei den Paressi aus der Umgegend von Diamantino vgl. K. v. d. Steinen: Unter den Naturvölkern. S. 430.


Fig. 28. Tätowierung einer Frau in Uazirimi am Jauru.

defekte auf irgendeine, auf der besonderen Lebensweise der Indianer beruhende, Ursache zurückzuführen ist. Ich glaube, daß als eine solche das fast beständige Kauen auf den kleinen runden Früchten einer kleinen niedrigen Palme, welche die Indianer *mauera* nennen, anzusehen ist. Die kleine runde Frucht dieser fast überall auf dem Sandboden des Hochplateaus wachsenden Palme ist zunächst unter der Schale mit einer filzartigen weichen Masse versehen, in welcher ein kleiner, ziemlich harter Kern steckt. Ob nun das Beziehen der Zähne mit der filzartigen Masse oder ob das beständige Aufknacken der harten Kerne mit den Zähnen die Ursache des Übels ist, läßt sich natürlich schwer sagen.

Auf meiner Rückreise vom Uazirimi nach Aldeia Queimada hatte ich Gelegenheit, eine merkwürdige Kur zu beobachten, welche bei den Indianern zur Ausbreitung und Verhütung von Krankheiten geübt wurde. Als mich der Häuptlingssohn aus dem Dorfe herausbegleitete, kamen seine Frau und seine Mutter noch eine Strecke mit ihm, und vor dem endgültigen Abschiede von den beiden Frauen mußte sich der junge Indianer niederhucken, und nun wurden ihm beide Gesichtshälften und der obere Teil der Brust mit kleinen Druckstellen versehen, die mit den Fingern beider Hände in bestimmten Abständen derartig hart gekniffen wurden, daß überall, ziemlich symmetrisch verteilt, kleine blaue Kreuze auf der Haut entstanden, die noch am nächsten Tage kenntlich waren. Mit *hologoitse* und *noainihare* wurden mir diese für den Patienten offenbar sehr unangenehme Prozedur sowie die kleinen kreuzförmigen Druckstellen bezeichnet.

III. TÄTOWIERUNG, KÖRPERBEMALUNG, KLEIDUNG UND SCHMUCK.

Tätowierung[1]) habe ich nur in einem Falle beobachtet, und zwar bei einer älteren Frau in Uazirimi am Jauru. Bauch und Oberschenkel waren, wie die Fig. 28 zeigt, mit geometrischen Mustern versehen. Zwischen drei ziemlich breiten vertikalen Linien, welche von den Brüsten bis zum unteren Teile des Bauches herabliefen, waren eine Zickzacklinie und Reihen kleiner Striche als Muster angebracht, wie wir solche ganz ähnlich als Bemalung auf den Kürbisgefäßen wiederfinden. Die Vorderseiten der Oberschenkel waren mit einer doppelten Zickzacklinie und einer Anzahl horizontaler Striche bedeckt. Körperbemalung mit roter Farbe kam bei Frauen und Kindern vor. Ich hatte Gelegenheit, dies in Kalugare zu beobachten, wo einige Frauen Teile des Gesichts mit roter Farbe bemalten und ein kleines Kind häufig das ganze Gesicht mit roten Kreisen und Tupfen bedeckt hatte.

Die Ohrläppchen und die Nasenscheidewand sind bei den Männern durchbohrt, ein Beweis dafür, daß Ohrschmuck und Nasenschmuck noch bis vor kurzer Zeit im Gebrauch gewesen sein müssen. Ich persönlich habe keine dieser beiden Schmuckarten mehr im Gebrauch gesehen. Aber in Uazirimi wurde mir ohne irgendwelche Aufforderung von meiner Seite eine unten zugespitzte Ararafeder von 28 cm Länge für meine Sammlung herbeigebracht mit der Erklärung, daß dieselbe als Schmuck in dem Loche der Nasenscheidewand der Männer getragen werde und *tīhōē* heiße. Es ist somit klar, daß das Tragen von Schmuckfedern in der Nasenscheidewand wie bei den nördlichen Paressi[2]) so auch bei den Paressi-Kabiši des Quellgebietes eine ganz allgemein verbreitete Sitte gewesenen ist. Der Umstand aber, daß zurzeit die Knaben keine Durchbohrung in der Nasenscheidewand mehr aufweisen, zeugt davon, daß diese Sitte heutigentags abgekommen ist. Die Ohrläppchen dagegen waren meistens auch bei den Knaben durchbohrt, und es wurde ein kleines Rohrstäbchen in dem Loche getragen, um es offen zu erhalten.

1) Vgl. über Tätowierung der Paressi bei Diamantino K. v. d. Steinen: Unter den Naturvölkern. S. 431.
2) Vgl. bei Bossi: Viage pintoresco por los rios Paraná, Paraguay, Sn. Lorenzo, Cuyabá y el Arino etc. S. 115, (die Figur). K. v. d. Steinen: Unter den Naturvölkern. S. 180.



Fig. 29. Badende Kinder am Badeplatz bei Kalugare am Jauru.

Die Frauen und Mädchen tragen die Schamteile bedeckt durch einen schlauchförmigen, mit einfachen Gewebemustern verzierten Schurz *(ēmĩtí)*, der, wie z. B. die Fig. 8 bis 16 zeigen, Bauch und Hüften ringförmig umschließt und ziemlich weit auf die Oberschenkel herabreicht. Dieses Kleidungsstück, über dessen Herstellung auf dem einheimischen Webstuhle und dessen Muster die näheren Einzelheiten im späteren Kapitel über Weberei dargestellt sind, wird durch seine eigene Elastizität ohne irgendwelche besondere Vorrichtung zur Befestigung in seiner Lage am Körper erhalten. Wie z. B. die Fig. 9 sowie die kleinen Dimensionen einiger von mir mitgebrachter Exemplare solcher *ēmĩtí* zeigen, wird diese Schambekleidung vom weiblichen Geschlecht schon von sehr früher Jugend an getragen.

Die Männer tragen, im Gegensatz zu den Frauen, die Geschlechtsteile fast ausschließlich unbedeckt. Nur zwei Individuen, und zwar der Häuptling Atau in Uazirimi und der in Fig. 6 wiedergegebene Indianer, trugen, wie es von den nördlichen Paressi her bekannt ist[1]), einen kleinen, als Viereck gewebten Baumwollappen[2]) *(zaihĩrtsirartí)*, der vorn um die Hüftschnur herumgeschlagen und zugleich mit der Vorhaut des Penis zwischen Hüftschnur und Leib eingeklemmt wird. Man sagte mir, daß diese Bedeckung der Schamteile durch einen Baumwolllappen nur bei einem Unterstamm der Paressi die übliche Tracht wäre.

Bei den übrigen Männern wurde der Penis ohne irgendwelche Bedeckung mit der Vorhaut unter die stramm am Leib anliegende Hüftschnur eingeklemmt, derart, daß der Penis in seiner Lage nach oben gerichtet ist. Beachtenswert ist es, daß die Paressi-Kabiši den Penis dauernd in dieser nach oben eingeklemmten Lage tragen, und nicht nur vorübergehend, wie ich es bei den Bakairí am Kulisehu seinerzeit beobachten konnte, die eigentlich nur bei aufkommenden Erektionen den Penis unter die Hüftschnur schoben. Wie Fig. 29 zeigt, läßt man auch beim Baden den Penis unter der Hüftschnur eingeklemmt, die wie der übrige Schmuck

1) Vgl. Bossi: Viage pitoresco etc. S. 145 die Abbildung und K. v. d. Steinen: Unter den Naturvölkern. S. 431.
2) Vgl. das Nähere im Kapitel über Gewebe.

vor dem Baden nicht abgelegt wird. Schon von frühem Alter an, lange vor dem Eintritt der Mannbarkeit (vgl. Fig. 19 und 22) wird der Penis von den Knaben in der angegebenen Weise getragen. Der eine der von den Guaiguakure geraubten Knaben in Fig. 19 lief als einzige Ausnahme von der Regel häufig ohne Hüftschnur umher.[1])

Als Hüftschnur *(konugua)* habe ich nur Perlschnüre mit aufgereihten europäischen Glasperlen im Gebrauch gesehen, die gewöhnlich mehrmals um den Leib gewickelt waren. Da mir für eine bestimmte Art von gewebten Binden, von denen ich mehrere, auch einige durch Gebrauch abgenutzte Exemplare erworben habe, auch das Wort *konugua* angegeben wurde, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß diese Binden, welche ich allerdings niemals in Benutzung gesehen habe, auch als Hüftschnur Verwendung finden. Das Nähere über diese an beiden Enden in einen geflochtenen Strick auslaufenden Gurte wird unten im Abschnitt über Gewebe behandelt.

Die Fülle von Glasperlen macht offenbar den Hauptreichtum der Besitzer aus, und dieser wertvolle Besitz wird an den verschiedensten Körperstellen untergebracht. So wie oft der Perlschmuck um die Hüften aus großen Mengen von Glasperlen besteht (vgl. Fig. 18), so werden bei Männern und Frauen oft auch große Mengen solcher Perlen zu Halsketten und Armketten am Handgelenk verwendet. Ist der Reichtum besonders groß (vgl. Fig. 12, 29 und 30), so werden bei Frauen und Kindern dicke Massen von Perlschnüren von der Schulter herab kreuzweise über die Brust gehängt. Wie Fig. 8 und 30 zeigen, sind oft schon die kleinen Kinder in überreichem Maße mit Perlschmuck versehen.

Außer dem eben erwähnten Perlschmuck sind bei Männern und Knaben gewebte Bein- und Armbinden und bei den Frauen und Mädchen Beinringe aus Gummi der Mangave im Gebrauch. Von den beiden Arten der Beinbinden wird die schmalere, gewöhnlich buntfarbig gemusterte Art *(ītǎ́hītí)* eben unter dem Knie, und zwar an beiden Beinen, getragen (vgl. Fig. 6, 10 und 19), während die breitere aus einheimischer weißer Baumwolle hergestellte Art *(hŏgōkīnŏtí)* dicht über dem Fußgelenk getragen wird (vgl. Fig. 10). Die Armbinden *(kālauātí)*, welche mit ihren langen Fransen am Unterarm der Männer getragen werden, zeichnen sich dadurch vor den Beinbinden aus, daß paarweise oder zu dreien kleine Stäbchen aus Federkielen eingewebt sind.[2]) Es liegt nahe, anzunehmen, daß diese Verstärkung des einfachen Gewebes seinen Ursprung dem eigentlichen Zweck der Unterarmbinden zu danken hat, nämlich als Schutz gegen den Anprall der Bogensehne zu dienen.

Die erwähnten Kautschukringe *(kătōlălí)* werden von Frauen und Mädchen sowohl eben unter dem Knie als auch



Fig. 30. Frau von Kalugare am Jauru mit Kind in der Tragbinde.

1) Daß der Häuptling Makazore in Fig. 3 die Hüftschnur abgelegt hat, erklärt sich daraus, daß er damals schon als mein Begleiter häufig mit einem ihm von mir geschenkten Hemde bekleidet war.

2) Vgl. das Nähere im Abschnitt über Gewebe.

eben über dem Fußgelenk getragen (vgl. Fig. 8 und 30). Ihre Herstellung geschieht aus dem vom Milchsaft der Mangave gewonnenen Rohgummi in der Art, daß sie in größerer Menge zugleich über einem runden Stück Holz hergestellt werden, dessen Dicke dem gewünschten Durchmesser der Ringe entspricht.

Unter den Bekleidungsstücken der Frauen muß hier noch eine, wie das *ēmītí* ringförmig gewebte, Binde erwähnt werden, welche schräg über die rechte Schulter gehängt wird, um die Kinder, und zwar oft bis zu ziemlich beträchtlicher Größe, darin zu tragen. Die Fig. 30 zeigt die Art, in welcher diese Tragbinde, welche *zămātă* heißt, getragen wird (die Einzelheiten siehe im Abschnitt über Gewebe).



Fig. 31 und 32. Federkronen der Paressi-Kabiši.

Männer und Frauen gehen ohne Kopfbedeckung, und ich habe auch bei den Festen keinerlei Kopfschmuck in Gebrauch gesehen. Aber die Leute verstanden zwei typische Arten von Federkronen herzustellen (vgl. Fig. 31 und 32), so daß kein Zweifel darüber bestehen kann, daß ihnen der Gebrauch derselben bekannt ist. Bemerkenswert ist, daß in dem Worte für diese Federkronen *(kămaihīokŏ)* die beiden ersten Silben *(kămai)* das Wort für Sonne sind.

Die beiden Arten von Federkronen unterscheiden sich durch die verschiedene Art, in welcher das Rohrgestell für die Federn geflochten ist. In beiden Fällen besteht dieses Rohrgestell aus zwei etwa halbkreisförmigen Bogen aus Rohrstäbchen, die mit Baumwollschnüren derart miteinander verbunden sind, daß zwischen ihnen ein Baumwollfaden mit den in bestimmten Abständen befestigten Federn eingeklemmt ist. Wie die Fig. 31 und 32 zeigen, können die einzelnen Rohrstäbchen des Rohrgestells einmal einfach durch eine fortlaufende Umwickelung mit Baumwollgarn miteinander verbunden sein, bei dem zweiten Typus aber verläuft zwischen den einzelnen Rohrstreifen der beiden Geflechtshalbkreise je ein im Zickzack gebrochener Span. Im übrigen wird auch hier das ganze Gestell durch Baumwollumschnürung zusammengehalten.

IV. SOZIALE GLIEDERUNG.

Die soziale Gliederung der das von mir durchreiste Quellgebiet bewohnenden Bevölkerungseinheit der Paressi-Kabiši ist als das Resultat ihrer historischen Entwickelung anzusehen, welche wir im Abschnitt I kennen gelernt haben.

Die oberste soziale Einheit beruht auf territorialer Grundlage. Sie umfaßt den Teil der Bevölkerung, der einen gemeinsamen, aus ein oder zwei Sippenhäusern *(hati)* und einem Männerhause bestehenden Wohnplatz *(ūenākălātĭ)* hat, der wenigstens zur Zeit der Feste und zur Regenzeit von allen gemeinsam bewohnt wird. Wir können diese oberste Einheit am besten als Dorfgemeinschaft bezeichnen.

Wie ich genau feststellen konnte, kommt dieser Dorfgemeinschaft zur Anlegung ihrer Wohnungen und Pflanzungen sowohl als auch zur Ausübung der Jagd ein ganz bestimmtes Gebiet zu. So wurde mir von einer kleinen Cabeceira, mit Namen *Keaurotsé,* die dem Cabaçal zufließt, ausdrücklich erklärt, daß sie den Bewohnern des Wohnplatzes am Cabaçal gehöre

und daß sie die Grenze ihres Gebietes bilde. Diese Gebietsgrenze wird von den beiden benachbarten Dorfgemeinschaften genau respektiert, so daß die Bewohner vom Cabaçal nur diesseits der genannten Cabeceira und die Bewohner vom Jauru nur jenseits von ihr die Jagd ausübten.

Die Dorfgemeinschaft und ihr Gebiet stehen unter einem Häuptling, der gewöhnlich *amure* genannt wird, für dessen Würde mir aber auch das Wort *haliti* als Bezeichnung gegeben wurde. Zur Zeit meines Aufenthaltes war der in früherer Zeit offenbar ziemlich große Einfluß dieses *amure* mehrfach durch den auf kulturellem Übergewicht beruhenden stärkeren Einfluß einzelner zugezogener Paressi sehr beeinträchtigt. So der des *amure* Atau in Uazirimi und der des *amure* Makazore in Kalugare. Aber namentlich bei Veranstaltung und Leitung der religiösen Feste, sowie im zeremoniellen Verkehr mit Fremden wird auch jetzt noch die Autorität des Häuptlings allgemein anerkannt.

Die Häuptlingswürde ist erblich und geht auf den ältesten Sohn über, der schon bei Lebzeiten des Vaters ein besonderes Ansehen unter der übrigen Bevölkerung genießt.

Von dem Vorhandensein besonderer Medizinmänner habe ich nichts erfahren können. Ich merkte nur, daß der Häuptling Chiquinho am Cabaçal mehrfach als gefährlicher Zauberkünstler gefürchtet wurde.

Die Bevölkerung einer Dorfgemeinschaft setzt sich aus einzelnen, nach meiner Erfahrung ausschließlich in monogamer Ehe lebenden Familien zusammen. Außer dem Häuptlinge leben nur wenige Familienhäupter als Freie. Die übrige Bevölkerung ist von diesen wenigen Freien abhängig. Nur die Freien, und zwar jede Familie für sich, sind im Besitze von Pflanzungen, die oft weitab von dem gemeinschaftlichen Wohnplatze liegen können und in diesem Falle häufig mit einer einzelnen Wohnung für die betreffende Familie verbunden sind. Die Abhängigen, welche bei guter Behandlung eine sklavenähnliche Stellung einnehmen und mir gegenüber mit der brasilianischen Abhängigkeitsbezeichnung als Camaradas bezeichnet wurden, mußten für ihren freien Herrn arbeiten. Als Entgelt wurden sie von diesem ernährt und erhielten von ihm außerdem gelegentlich, wie zum Beispiel aus Anlaß meines Besuches, Glasperlen und sonstige kleine Gebrauchsgegenstände als Geschenk. Jeder Unfreie kommt einem bestimmten Herrn zu, dessen Herrenrecht sich darauf begründet, daß der betreffende Unfreie entweder von ihm großgezogen ist, oder sich sonst ihm gegenüber irgendwie verpflichtet hat.

Natürlich hat diese Gliederung der Bevölkerung in Freie oder Unfreie eine weitgehende Arbeitsteilung zum Gefolge, in der Art, daß gewisse Arbeiten, die, wie das Brennholzschlagen, als niedere Arbeiten angesehen werden, nur von den Unfreien ausgeführt werden. Daneben aber macht sich eine deutliche Arbeitsteilung zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht geltend, die mit den allgemeinen Prinzipien des Aruak-Stammes in dieser Beziehung in Einklang steht. So kommt der Frau das Tragen der Hauptlasten auf dem Marsche zu, sie zieht zum Früchtesammeln aus, pflanzt und erntet, trägt die Ernte zum Wohnplatz und bereitet die Speisen und Getränke zu. Der Mann rodet den Wald zur Pflanzung, baut das Haus, holt das Brennholz herbei und zieht zur Jagd aus. Der Mann flicht Körbe und Feuerfächer. Die Frau bereitet die Baumwolle, spinnt sie zu Fäden und flicht Hängematten und webt verschiedene Arten von Geweben daraus. Schon vom vierten oder fünften Lebensjahre nimmt sich der Vater fast ausschließlich der Erziehung und Ausbildung der Knaben an, während die Mädchen der alleinigen Obhut und Unterweisung der Mutter verbleiben.

Wenn auch die einzelnen Dorfgemeinschaften der Paressi-Kabiši sowohl in politischer als auch in wirtschaftlicher Beziehung vollständig unabhängig voneinander leben, so besteht doch ein reger Verkehr zwischen ihnen, der hauptsächlich durch die Veranstaltung von großen Tschitscha-Festen aufrecht erhalten wurde. So traf ich gleich anfangs mehrere Leute vom Guapore, Juruena und Jauru im Wohnplatze am Cabaçal an, welche zu dem dort zu meinen Ehren veranstalteten großen Tschitscha-Feste zusammengekommen waren. Gerade vorher



Fig. 33. Badeplatz in Zagurigatse am Cabaçal.

waren die Leute vom Cabaçal bei einem gleichen Tschitscha-Feste am Jauru gewesen. Aber auch zwischen den Leuten am Cabaçal und den nördlich wohnenden Paressi besteht ein reger Verkehr, wie der unsere Marschrichtung in der Nähe von Iliose kreuzende, deutlich ausgetretene Indianerpfad zeigt, welcher vom Cabaçal zu den Wohnplätzen der Paressi am Rio Sacre führt.

Wie schon im geschichtlichen Abschnitt im einzelnen klargelegt wurde, sind die Beziehungen zu den im Nordwesten jenseits des Juruena angrenzenden Indianern, den Guaiguakure, wie die Paressi-Kabiši sagen, äußerst feindliche, und zwar namentlich infolge des gegenseitigen Frauen- und Kinderraubes, der von den Paressi-Kabiši mit ihren überlegenen Feuerwaffen ganz systematisch betrieben wird, um die nötige Anzahl von abhängigen Arbeitskräften herbeizuschaffen. Mit der ihrem Gebiet angrenzenden brasilianischen Bevölkerung und damit also mit dem europäischen Kulturkreise scheinen die Paressi-Kabiši wenigstens äußerlich auf gutem Fuße zu stehen versucht zu haben, um sich den Erwerb einiger Kulturgüter zu sichern, die sie zur Aufrechterhaltung ihrer Überlegenheit über ihre Feinde und über die abhängige Bevölkerung, sowie zur bequemeren Erlangung ihrer Subsistenzmittel gebrauchen. In ersterer Beziehung kommen vor allem Gewehre, meistens einfache Vorderlader, sowie die dazugehörige Munition, Zündhütchen, Pulver und Schrot, in Betracht. Den begehrtesten Artikel neben diesen bilden europäische bunte Glasperlen, welche zur Zufriedenstellung der die Hauptarbeit verrichtenden abhängigen Bevölkerung dienen, so daß ihnen eine nicht zu unterschätzende wirtschaftliche Bedeutung zukommt. Diese letztere wird noch dadurch erhöht, daß die Glasperlen im gewissen Sinne direkt den Charakter von Geld angenommen haben, so daß mit ihnen jede Dienstleistung bezahlt werden kann, und die Menge der Glasperlen, welche eine Person sich und den Ihrigen als Schmuck anzuhängen vermag, direkt als Maßstab für ihren Reichtum angenommen wird. Weiter werden von Brasilianern buntes Garn zum Weben gewisser Kleidungs- und Schmuckstücke, sowie für die Häuptlinge und für einige durch ihren Einfluß besonders bevorzugte Leute Hemd und Hose begehrt. Auch sind die Indianer in ihrem gegen-

wärtigen Kulturzustande in der Beschaffung ihrer Ackergeräte ausschließlich auf die Einführung eiserner Äxte, Hacken und Buschmesser angewiesen. Zur Beschaffung der erwähnten Gebrauchsgegenstände werden gewisse Beziehungen mit den zunächst erreichbaren Brasilianern angeknüpft, wobei man allerdings zu vermeiden sucht, diesen Gelegenheit zu geben, die Indianerwohnsitze aufzusuchen oder kennen zu lernen. Man bringt die erwähnten gemusterten Korbschalen und sogar etwas Kautschuk, das gelegentlich von der Mangave gewonnen wird, zu den Händlern und tauscht dafür die gewünschten Gegenstände ein. Oder aber, man kauft teuer auf Kredit und ladet dafür oft nicht mehr zu erfüllende Verpflichtungen auf sich, worin eine große Gefahr für die eigene Unabhängigkeit und die guten Beziehungen zu den Brasilianern liegt. Abgesehen von den erwähnten Gebrauchsgegenständen sind die Paressi-Kabiši wirtschaftlich unabhängig von dem europäischen Kulturkreise, und die folgenden Abschnitte werden zeigen, auf welche Weise und mit welchen Hilfsmitteln sie sich in der sie umgebenden Natur ihr Obdach und die zum Lebensunterhalt nötige vegetabilische und animalische Nahrung verschaffen.

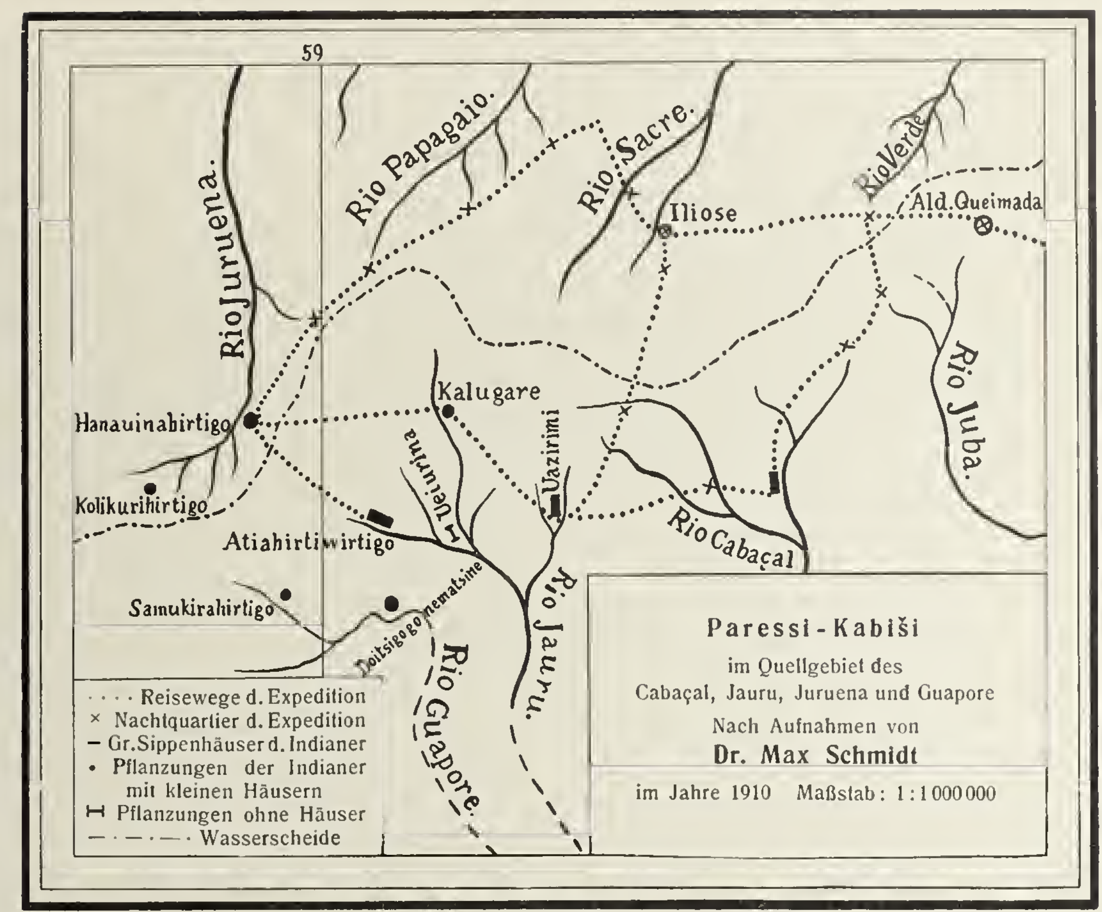


Fig. 34.

V. WOHNPLATZ, HAUS UND HAUSBAU.

Die Anlage der Wohnplätze und der Häuser steht mit den soziologischen und wirtschaftlichen Verhältnissen im engsten Zusammenhange. Da der Fischfang, der bei den meisten übrigen südamerikanischen Waldindianern die Hauptquelle zum Nahrungserwerb bildet, in den kleinen Wasserstellen des Quellgebietes völlig in Wegfall kommt, da der dürre Kamp äußerst arm an Wild ist und die kleinen Waldstreifen an den Quellflüssen nur eine sehr begrenzte Ausdehnung des Ackerbaues gestatten, so ist eine größere Ansammlung von Menschen an einem Wohnplatze von vornherein aus wirtschaftlichen Gründen ausgeschlossen. Da die Bewohner aus Anlaß meines Besuches andauernd zwischen den einzelnen Wohnplätzen hin und her zogen, so war es mir unmöglich, genauere Angaben über die Bevölkerungszahl der einzelnen Wohnplätze und Häuser aufzunehmen. Jedenfalls aber handelt es sich durchschnittlich etwa um sechs Familien, die die Bewohnerschaft der einzelnen Wohnplätze ausmachen. Unter Wohnplatz verstehen wir hier nur den gemeinsamen Wohnsitz der unter einem Häuptling, dem *amure*, vereinigten Bevölkerungseinheit, der Dorfgemeinschaft, und rechnen nicht dazu die bei den oft weit entfernten Pflanzungen für vorübergehenden Aufenthalt einzelner Familien bestimmten Häuser sowie die zur vorübergehenden Unterkunft bestimmten Unterkunftshütten. Von den Wohnplätzen, die *uĕnākălātĭ* heißen, habe ich vier besucht und mich an zweien



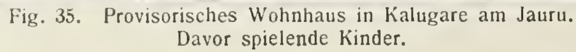

Fig. 35. Provisorisches Wohnhaus in Kalugare am Jauru. Davor spielende Kinder.


Fig. 36. Sippenhaus in Atiahirtivirtigo am Jauru.

längere Zeit aufgehalten. Es kann nach meinen Untersuchungen und Erkundigungen keinem Zweifel unterliegen, daß in dem ganzen Quellgebiete südwestlich der Militärstraße wenigstens bis zum Juruena und Guapore überhaupt keine weiteren Wohnplätze der Paressi-Kabiši existieren. Der Wohnplatz, als fester Wohnsitz der Dorfgemeinschaft, besteht aus ein bis zwei großen Sippenhäusern *(hãtĭ)* und besitzt daneben immer ein Männerhaus, das zugleich als Festhütte und Fremdenhaus dient.

Ausnahmslos liegt der Wohnplatz in unmittelbarer Nähe einer Cabeceira, aber niemals im Uferwald versteckt, sondern immer im freien Kamp an einer Stelle, die eine möglichst weite Umschau zuläßt. An einer geeigneten Stelle der an dem Wohnplatz vorüberfließenden Cabeceira ist stets ein Platz zum Wasserholen und zum Baden hergerichtet. Ein Teil der Pflanzungen der Bewohner befindet sich innerhalb des Waldstreifens, der die Cabeceira umgibt, und in der Nähe der Häuser sind gewöhnlich einige Baumwollsträucher gepflanzt. Da der schmale Waldstreifen um die Cabeceira gewöhnlich nur geringen Raum für Rodungen gewährt, so befinden sich gewöhnlich weitere Pflanzungen an den benachbarten, oft in meilenweiter Entfernung befindlichen Cabeceiras. In diesem letzteren Falle ist häufig in unmittelbarer Nähe der Pflanzung für die betreffende Familie ein kleines Wohnhaus erbaut, um für die Zeit der Bewirtschaftung eine Unterkunft zu gewähren. Da die Familien zu ihren Festen in den gemeinsamen Wohnplätzen zusammenkommen, so befinden sich bei diesen Einzelhäusern keine Festhütten.

Auf der Kartenskizze in Fig. 34 ist die Lage der verschiedenen Wohnplätze sowie der dazugehörigen Pflanzungen ersichtlich.

Der verhältnismäßig große Wohnplatz *(zagurigatsĕ)* am Cabaçal unter dem Häuptling Chiquinho hat zwei große Sippenhäuser und ein Männerhaus aufzuweisen. Außerdem gehören den Bewohnern vom Cabaçal zwei kleine Unterkunftshütten an der einige Meilen vom Wohnplatze entfernt liegenden Quelle des Buriti.

Der Wohnplatz Uazirimi an der großen Cabeceira des Jauru, in dem ich meinen längsten Aufenthalt hatte, stand unter dem Häuptling Atau. Außer einem großen bewohnten Sippenhause *(hãtĭ)* besaß er noch ein zweites unbewohntes und schon im Verfall begriffenes, und ein Männerhaus. Der Wohnplatz Kalugare, an der zweiten Cabeceira des Jauru, besaß zwar noch kein eigenes Sippenhaus und keine Pflanzung in unmittelbarer Nähe, sondern nur eine große Unterkunftshütte (Fig. 35) und ein kleines Männerhaus. Aber der Bau eines großen *hãtĭ* war schon für die allernächste Zeit geplant und zur Anlegung der Pflanzungen hatte man schon mit dem Roden des nahen Waldstreifens begonnen. Auch war durch künstliche Erweiterung des Jauruquellbaches schon ein schöner Badeplatz geschaffen. Die zugehörigen Pflanzungen mit einem kleinen Wohnhause befanden sich in Hanauinahirtigo am Juruena in ziemlich weiter Entfernung. Der zurzeit meistens in Kalugare ansässige Amure Makazore



Fig. 37. Vorderansicht des Sippenhauses in Uazirimi am Jauru.

besaß außerdem Pflanzungen in Ueiurina, einer Cabeceira des Jauru, sowie in Doitsigogonematsine am Rio Guapore.

Der Wohnplatz Atiahirtivitirgo (Fig. 36) an der äußersten Cabeceira des Jauru, in welchem bis vor kurzem der Häuptling Makazore als *amure* geherrscht hatte, machte zur Zeit meines Besuches schon sehr den Eindruck des Zerfalls und der Auflösung. Das große Sippenhaus war schon schadhaft geworden und das Männerhaus schon vollständig zerfallen. Die beiden Hauptfamilien hatten sich nach Makazores Fortgang mit ihren Leuten auf die bei ihren Pflanzungen befindlichen Einzelhäuser bei Kolikurihirtigo am Juruena und Samukirahirtigo am Guapore zurückgezogen und den schon verlassenen Wohnplatz Atiahirtivirtigo offenbar nur vorübergehend aus Anlaß meines dortigen Besuches wieder bezogen.

In bezug auf die Bauart müssen drei Hausformen unterschieden werden. Einmal das typische, für den festen Wohnsitz mehrerer Familien bestimmte große Sippenhaus, sodann das zugleich als Fremdenhaus dienende Männerhaus und endlich die für vorübergehenden Aufenthalt bestimmte Unterkunftshütte. Die äußere Form des Sippenhauses läßt sich aus den Fig. 37 bis 39 ersehen, welche die Photographien der Vorder-, Seiten- und Rückansicht des großen bewohnten Hauses in Uazirimi wiedergeben. Die Länge, Breite und Höhe desselben betragen etwa 12 m, 7,5 m und 5 m. Genaue Aufzeichnungen über die Hauskonstruktion habe ich an dem ziemlich viel kleinerem Wohnhause bei der Pflanzung Hanauinahirtigo am Juruena machen können, das seiner Bauart nach genau den größeren Sippenhäusern am Cabaçal und am Jauru entsprach. Ein großes gewölbtes Giebeldach ist vorn und hinten mit einem runden Vorbau versehen. An der Vorderseite und an der Hinterseite ist je eine verhältnismäßig niedrige Türöffnung vorhanden, welche den großen Innenraum nur schwach erleuchten.

Die größte Länge des Hauses in Hanauinahirtigo beträgt 7,84 m, die Breite 5,65 m und die Höhe 3,18 m. Die Türöffnungen waren 1,25 m hoch bei einer Breite von 0,60 m. Die Konstruktion war im einzelnen die folgende. Die eigentliche Stütze für das mit Palmenblättern gedeckte



Fig. 38. Seitenansicht des Sippenhauses in Uazirimi am Jauru.

Stangengerüst des Giebeldaches wird durch drei Paar in einem Abstande von 3,30 m voneinander senkrecht in die Erde gesteckter Pfähle gebildet. Das mittlere Paar dieser Pfähle ist um ein beträchtliches Stück höher als die beiden anderen Paare. Die am oberen Ende mit einer natürlichen Gabel versehenen Pfähle eines jeden Paares sind unter sich durch kräftige in den Gabeln lagernde Querbalken verbunden, von denen der auf den beiden höheren Pfählen ruhende den Dachfirstbalken bildet.

Die lange Seitenwand wird dann durch eine Reihe nicht allzu dicker, biegsamer Stangen gebildet, welche ein ziemliches Stück außerhalb des seitlichen Querbalkens in den Boden gesteckt sind und nun über den seitlichen Querbalken hinweg bis an den Dachfirstbalken herangebogen und an diesem befestigt werden. Durch die auf diese Weise erzielte Biegung der senkrechten Seitenwandstangen kommt die rundliche Wölbung der Seitenwände zustande, die bei dem runden Vorbau an Vorder- und Hinterseite in ganz ähnlicher Weise bewerkstelligt wird. An den vertikalen Seitenwandstangen sind in kurzen Abständen wiederum horizontale Stangen befestigt, zwischen denen dann die Palmblattbedachung eingeflochten ist. Wenigstens bei dem Hause in Hanauinahirtigo war die Verflechtung der Palmblätter beim eigentlichen Dache oberhalb der seitlichen Querbalken eine dichtere als am unteren Teile der Wände, und bei dem runden Vorbau reicht dieser enger geflochtene Dachteil weiter nach unten herab wie an der Seite. Diese verschiedene Art der Verflechtung am Blätterdache ist auf der in Fig. 40 wiedergegebenen Photographie auch an der Außenseite des Blätterdaches deutlich sichtbar.

Das zugleich als Festhütte und Fremdenhaus dienende Männerhaus ist sehr viel einfacher gebaut als das große Sippenhaus. Es besteht aus einem einfachen, nur locker mit Palmblättern gedeckten Giebeldach, dessen Giebelöffnungen an der Vorderseite und an der Hinterseite durch lockere Wände aus Akuripalmblättern verschlossen sind. Die Fig. 144, auf welcher die Festhütte am Cabaçal gegeben ist, sowie die Fig. 39 von Uazirimi, mit der Festhütte im Hintergrunde rechts, zeigen, daß diese Festhütten in allen Dimensionen sehr viel kleiner sind als die Sippenhäuser. Im Gegensatz zu diesen letzteren sind sie auch nur mit einer an der Vorderseite liegenden Eingangstür versehen, die so niedrig ist, daß man nur in gebückter Haltung hindurchkriechen kann. Um zu verhindern, daß die Frauen, denen das Betreten der Hütte bei Todesstrafe ver-



Fig. 39. Rückansicht des Sippenhauses in Uazirimi am Jauru.

boten ist, die Vorgänge in der Hütte zu Gesicht bekommen, werden Palmblätter oder, wie Fig. 39 zeigt, auch Holzklötze gegen die Türöffnung gelegt.

Ein typisches Beispiel der einfachen Unterkunftshütten haben wir in Fig. 35 vor uns. Sie unterscheiden sich in ihrer Bauart von den großen Sippenhäusern vor allem dadurch, daß hier die beiden seitlichen Paare von senkrechten Pfählen in Wegfall kommen und infolgedessen die Bedachung ohne Rundung einfach schräg vom Dachfirst zum Erdboden herabläuft. Der Dachfirst wird durch einen auf zwei senkrecht in den Boden gesteckten und mit natürlichen Gabeln versehenen Pfählen ruhenden Querpfahl gebildet. Gegen diesen Querpfahl sind eine Anzahl von Stangen einfach schräg vom Boden aus angelehnt, an denen wiederum in größeren Abständen einige horizontale Stangen befestigt sind. Das auf diese Weise in sehr leichter Konstruktion errichtete Stangengerüst wird mit den großen Blättern der Akuripalme belegt. Die beiden Giebelwände bleiben offen.

In dem großen ovalen Innenraum des Sippenhauses nimmt jede Familie einen Teil der vom Mittelraum durch die seitlichen Hauspfähle abgegrenzten Peripherie für sich in Anspruch. An dieser Stelle hatten die Familienmitglieder dicht beieinander ihre Hängematten angebracht und zwar der Ehemann die seinige gewöhnlich über derjenigen seiner Ehefrau, und in unmittelbarer Nähe der Lagerstätte waren die verschiedenen Habseligkeiten der betreffenden Familie untergebracht. Die Hängematten, über welche das Nähere im Abschnitt über Flechterei angegeben ist (vgl. Fig. 70), werden zum Teil an den Hauspfosten, zum Teil auch an besonderen Pfählen angebracht, die häufig zugleich mit allerhand Habseligkeiten behängt sind. Eine interessante Tatsache ist es, daß diese Pfähle, welche *agogugá* heißen, als dämonische Wesen, als eine Art von Schutzgeistern der betreffenden Familie, welche in ihrer Nähe ihre Lagerstätte hat, angesehen werden. Der obere Teil der kaum bearbeiteten rohen Pfähle wurde ausdrücklich als Kopf des betreffenden Dämon bezeichnet. In dem großen Sippenhause in Uazirimi habe ich vier solcher Familienpfähle skizziert (vgl. Fig. 41—44). Der erste rohe Pfahl dieser Art von 1,90 m Höhe (Fig. 41) zeigt oben ein natürlich verdicktes Ende mit einer runden Vertiefung, von der ich nicht wußte, ob sie von Natur im Holze vorhanden oder zur besseren Charakterisierung des „Kopfes“ als Auge künstlich eingeschnitten war. Auf dem zweiten rohen Pfahl von 2,40 m Höhe (Fig. 42) waren in seinem



Fig. 40. Wohnhaus in Hanauinahirtigo am Juruena.

mittleren Teile zwei kleine Tierfiguren aufgemalt, für welche mir die Worte *kalusa* (die linke Zeichnung) und *edido* (die rechte Zeichnung) angegeben wurden; *edido* sollte ein Wassertier sein. Dem dritten Pfahle von 1,90 m Höhe (Fig. 43) war ein Strohhut auf den Kopf gesetzt, und unter demselben hing eine gewebte Binde herab. Der vierte Pfahl (Fig. 44) war in der Mitte mit Hüftbinden umschnürt und oben mit einem Sack Maismehl und einem roten Hemde behängt. Daß das rote Hemd häufig auch von seinem Eigentümer getragen wurde, läßt darauf schließen, daß die an den Pfahl aufgehängten Gegenstände nicht dem Dämon zugeeignet sind, sondern vielmehr ihm als Schutzgeist der Familie zur sicheren Verwahrung anvertraut werden. Und dies letztere scheint mir nach dem Eindruck, welchen die Erklärungsversuche der Indianer auf

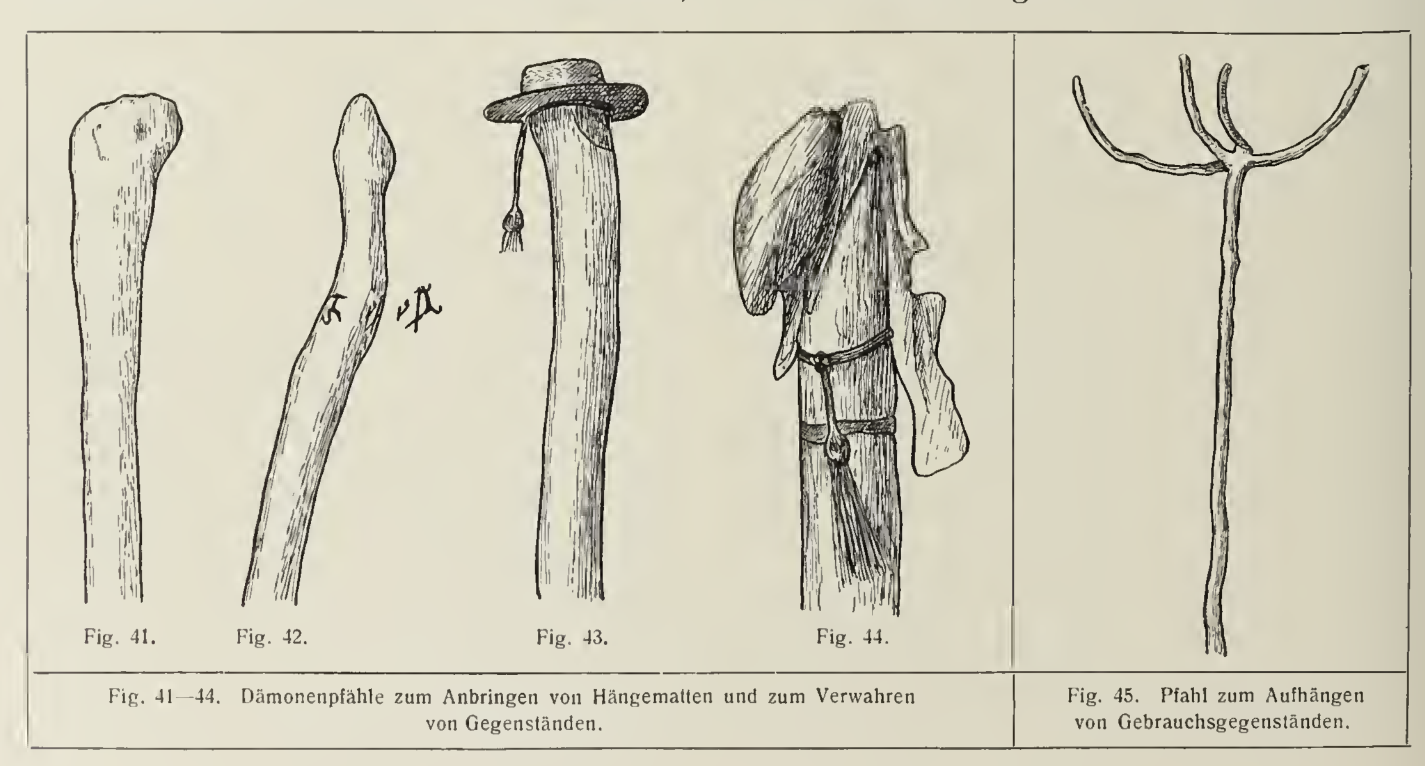


Fig. 41—44. Dämonenpfähle zum Anbringen von Hängematten und zum Verwahren von Gegenständen.

Fig. 45. Pfahl zum Aufhängen von Gebrauchsgegenständen.

mich machten, überhaupt die praktische Seite dieser Familienschutzgeister bei den Paressi-Kabiši zu sein. Man legt den Pfählen dämonische Kraft bei, um seine in deren Nähe oder der an untergebrachten Habseligkeiten gegen Übergriffe anderer, auch der Mitbewohner zu schützen. In demselben Hause fiel mir ein anderer 1 m hoher Ständer zum Anhängen von Gebrauchsgegenständen auf (vgl. Fig. 45), der *haliárigasǐ* genannt wurde und aus einer Stange mit vier natürlich gewachsenen Haken am oberen Ende bestand.

In dem Hause in Uazirimi wurde der Mittelraum durch zwei große Feuerstellen eingenommen, auf denen in den kalten Nächten ein helloderndes Feuer brannte. Große viereckige Bratständer waren in der Nähe der Feuerstellen fest im Boden angebracht, um die Mandiokamehlmasse zu trocknen und Fleisch zu braten.

Eben innerhalb der beiden niedrigen nur spärliches Licht durchlassenden Eingangstüren befinden sich gewöhnlich die im Boden befestigten Webstühle (vgl. unten Abschnitt über Weberei), und hier auch saßen gewöhnlich die Männer, wenn sie Körbe flochten.

VI. ERWERBUNG UND ZUBEREITUNG DER NAHRUNGSMITTEL.

In bezug auf den Erwerb der Nahrung müssen wir die ausschließlich den Männern obliegende Beschaffung der animalischen Nahrungsmittel und die vor allem den Frauen obliegende Beschaffung der vegetabilischen Nahrung unterscheiden.

Für die ganzen Kulturverhältnisse in dem in Frage stehenden Quellgebiete ist es von besonderer Wichtigkeit, daß die Fischnahrung bei diesen Indianern völlig wegfällt, da es in diesen obersten Teilen der Quellbäche nur ganz kleine Fische in ganz kleiner Menge gibt, die als Ernährungsquelle nicht in Betracht kommen. Infolgedessen sind die Paressi-Kabiši in bezug auf den Erwerb ihrer Fleischnahrung allein auf die Jagd angewiesen, die in der äußerst wildarmen Gegend mit großen Mühen verbunden ist und nur sehr spärliche Ergebnisse bietet. Da auch ganz junges Wild, sowie die Eier von jagdbaren Vögeln nicht verschont bleiben, so nimmt natürlich die Wildarmut schnell zu. Ich war selbst Augenzeuge, wie ein ganz kleines Reh einfach aufgegriffen und mit einem Knüppel totgeschlagen wurde, und wie mit Behagen eine Anzahl von Sariemaeiern verzehrt wurden, in denen sich schon fast völlig entwickelte junge Vögel befanden. Einen kleinen Ersatz für die immer mehr zunehmende Wildarmut bilden die mit der Zeit verwilderten Ochsen, die sich von der nordöstlichen Verkehrsstraße aus in diese entlegenen Gegenden verlaufen haben.

Hierzu kommt vor allem, daß die Zahl der Arten von jagdbarem Wild überhaupt in der öden Steppe des Hochplateaus eine sehr geringe ist. Abgesehen von einigen Falken, die trotz ihres geringen Fleischgehaltes doch nicht verschmäht werden, und einigen Tatus kommen eigentlich als jagdbare Tiere nur der Amerikanische Strauß (Rhea americana), brasilianisch *ema*, und der kleinere Sariema (Dicholophus cristatus) sowie einige Kampfrehe in Betracht.

Natürlich ist die Jagd auf diese äußerst scheuen Tiere in den weiten Steppen, die dem Jäger beim Heranschleichen häufig nicht die geringste Deckung gewähren, eine äußerst schwierige, und zur Überwindung dieser Schwierigkeit kommt bei den Paressi-Kabiši ein besonderes Jagdinstrument zur Anwendung, das *zaiāgutí* heißt und in seiner Art bisher wenigstens in Südamerika nicht bekannt geworden ist. Dieses zur Deckung des Jägers vor allem bei der Straußenjagd dienende Instrument ist, wie die Fig. 46 und 47 zeigen, aus Holz- und Rohrstäben zusammengefügt und wird im Falle des Gebrauches in der in Fig. 48 ersichtlichen Weise mit Palmblättern und anderem Laub besteckt. Der das Wild beschleichende Jäger hält in gebückter Stellung das etwas über 1 m hohe Gestell maskenartig vor sich und schießt im geeigneten Augenblicke durch die im oberen Teile zwischen dem Laub freigelassene Lücke hindurch. Die kunstvolle Arbeit der Holzgestelle dieser Jagdinstrumente läßt deutlich erkennen, daß es sich hier um ein althergebrachtes Gerät handelt. Den Mittelpunkt desselben bildet ein kleines Brettchen, das mit einem an seinem unteren Ende befindlichen Stiel in ein mit Rohrstreifen um-

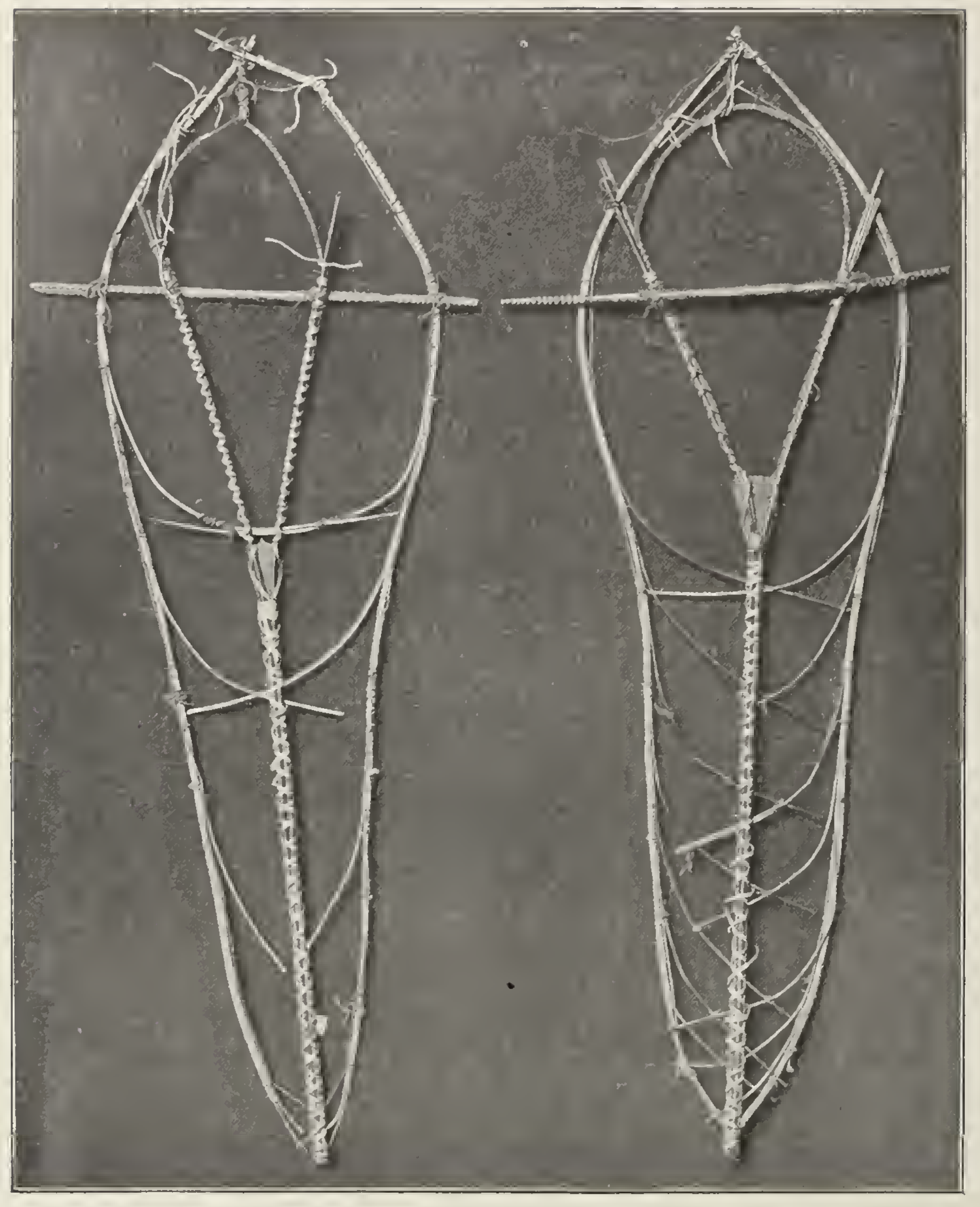


Fig. 46 u. 47. Instrumente zur Deckung des Jägers bei der Jagd, zumal der Straußenjagd „*zaiaguti*".

schnürtes Stäbchenbündel hineingesteckt ist. Wie die Fig. 46 und 47 zeigen, sind diese Brettchen in zierlichen Formen geschnitzt, wie auch die oberhalb der Brettchen angebrachten Querstäbe eine zierliche in kleinen Einkerbungen bestehende Schnitzornamentik aufweisen. Bei der ganzen Bauart ist es, wie die Photographien ersehen lassen, darauf abgesehen, ein möglichst leichtes Gestell zu schaffen, in welches sich im Gebrauchsfalle ohne weiteres die den Jäger verdeckenden grünen Blätter hineinstecken lassen.

Ich habe vier Exemplare dieses eigenartigen Gerätes mitbringen können (V. B. 7087–7090), von denen das eine noch vollständig mit Blättern besteckt ist, sich also im gebrauchsfertigen Zustande zeigt (Fig. 48). Die Höhe dieser *zaiãguti* schwankt zwischen 101 und 104 cm, während die Breite des Querstabes am oberen Teile das einemal 34 cm beträgt und bei den drei übrigen Exemplaren zwischen 41 und 43 cm schwankt. Außer der eben geschilderten, für längeren Gebrauch gearbeiteten soliden Form dieses Gerätes wurden ganz einfache Gestelle dieser Art auch ad hoc ganz roh aus Zweigen zusammengebogen und dann nach vollendeter Jagd einfach fortgeworfen. Derartige Gestelle sind so lose aneinander gefügt, daß die von mir erworbenen Exemplare schon beim ersten Transport auseinander fielen.

Die große äußere Ähnlichkeit zwischen diesem im praktischen Gebrauch stehenden Jagdinstrument und Geflechtsmaskenformen anderer Indianerstämme Südamerikas läßt sich nicht von der Hand weisen. Ob hier auch innere Zusammenhänge bestehen, läßt sich noch nicht entscheiden, jedenfalls aber legt uns dieses erste Auffinden eines besonderen Gerätes zur Verdeckung des menschlichen Körpers vor dem Wilde die Pflicht auf, auch bei Erforschung anderer Indianerstämme darauf zu achten, ob nicht besondere Verdeckungen und Umhüllungen des Körpers bei der Jagd zur Anwendung kommen und somit vielleicht derartige praktische Gesichtspunkte, wie sie bei dem *zaiãguti* der Paressi-Kabiši vorliegen, als einer der Entwickelungsfaktoren bei der Entstehung gewisser Maskenumhüllungen mitgewirkt haben.

Bei den Paressi-Kabiši sind Maskenanzüge oder Masken nicht im Gebrauch und es ist auch nichts davon unter ihnen bekannt. Auch kommen, wie ich von den Offizieren der Telegraphenkommission und dem im Reisebericht erwähnten Paressi Major Libanio genau erfahren konnte

bei den übrigen weiter nordöstlich wohnenden Paressi keine Masken vor. Es kann meiner Ansicht nach keinem Zweifel unterliegen, daß die Paressi, welche K. v. d. Steinen bei Gelegenheit der zweiten Schingú-expedition in Cuyabá besuchten, die als Jagdgeräte dienenden *zaiāgutí* im Auge hatten, als sie ihm seine Fragen nach dem Vorkommen von Masken beantworteten, und daß sie diese *zaiāgutí* wie Brillen oder dergleichen aus Buritistroh schilderten.[1]) Als Jagdwaffen kommen heutigentags ebenso wie als Waffen gegen feindliche Nachbarstämme Gewehre, und zwar meistens einfache Vorderlader, zur Anwendung. Wenn auch sicherlich in den Zeiten, wo Zündhütchen, Pulver und Schrot ausgehen, Pfeil und Bogen häufiger verwendet werden, als die Indianer es selbst zugeben. Aus bestimmten Gründen, vielleicht, um gegebenenfalls die Verantwortung für irgendwelche mit Pfeil und Bogen verübten Gewalttaten auf ihre feindlichen Nachbarstämme abzuwälzen, leugneten die Paressi-Kabiši überhaupt jeden Gebrauch von Pfeil und Bogen für Jagd- und Kriegszwecke ab, und halten dieselben vor Fremden streng geheim. Daß aber ihre Behauptung, daß diese Art von Waffen nur noch als Kinderspielzeug in Betracht kämen, nicht stimmt, zeigt einmal die kunstgerechte sorgfältige Ausführung der von mir mitgebrachten Pfeile mit harter Holzspitze, sowie die Tatsache, daß ich bei unserer Wohnung das sorglos fortgeworfene Schaftende eines offensichtlich nicht nur als Spielzeug in Verwendung gewesenen Pfeiles vorfand (vgl. V. B. 7077 der Sammlung). Allerdings kommen neben größeren Gebrauchsexemplaren auch kleinere, häufig in sehr primitiver Weise von den Kindern selbst hergestellte Bogen und Pfeile vor, die offenbar nur als Kinderspielzeug dienen; und namentlich von den einfachen Rohrpfeilen mit dem verdickten Wurzelende am oberen Teil zum Vogelfang läßt sich behaupten, daß sie wohl ausschließlich nur von den Knaben benutzt werden.



Fig. 48. Instrument zur Deckung des Jägers *(zaiaguti)* im gebrauchsfertigen Zustande.

Den typischen Gebrauchsbogen repräsentiert der in Fig. 49 Nr. 1 und 50 Nr. 2 abgebildete Bogen V. B. 7069 meiner Sammlung, der *hĩtŏ* heißt, aus dunklem harten Palmholz hergestellt ist und eine Länge von 164,5 cm hat; das an der breitesten Stelle 2,7 cm breite Bogenholz verschmälert sich nach den beiden in eine abgesetzte Spitze auslaufenden Seiten. Die Außenseite des flachen, durchschnittlich nur 1,2 cm dicken Holzes ist eine schwach gewölbte. Die Sehne *hĩtŏhĩ* besteht aus einer dreisträhnigen festen Baumwollschnur, die am unteren Bogenende mit einer Schlinge den zugespitzten Endteil umfaßt und beim An- und Abspannen des Bogens abgehakt wird. An der anderen Bogenseite ist ein langes Stück Bogensehne als Reservesehne um das Bogenholz herumgewickelt.

1) Vgl. K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern. A. a. O. S. 434.

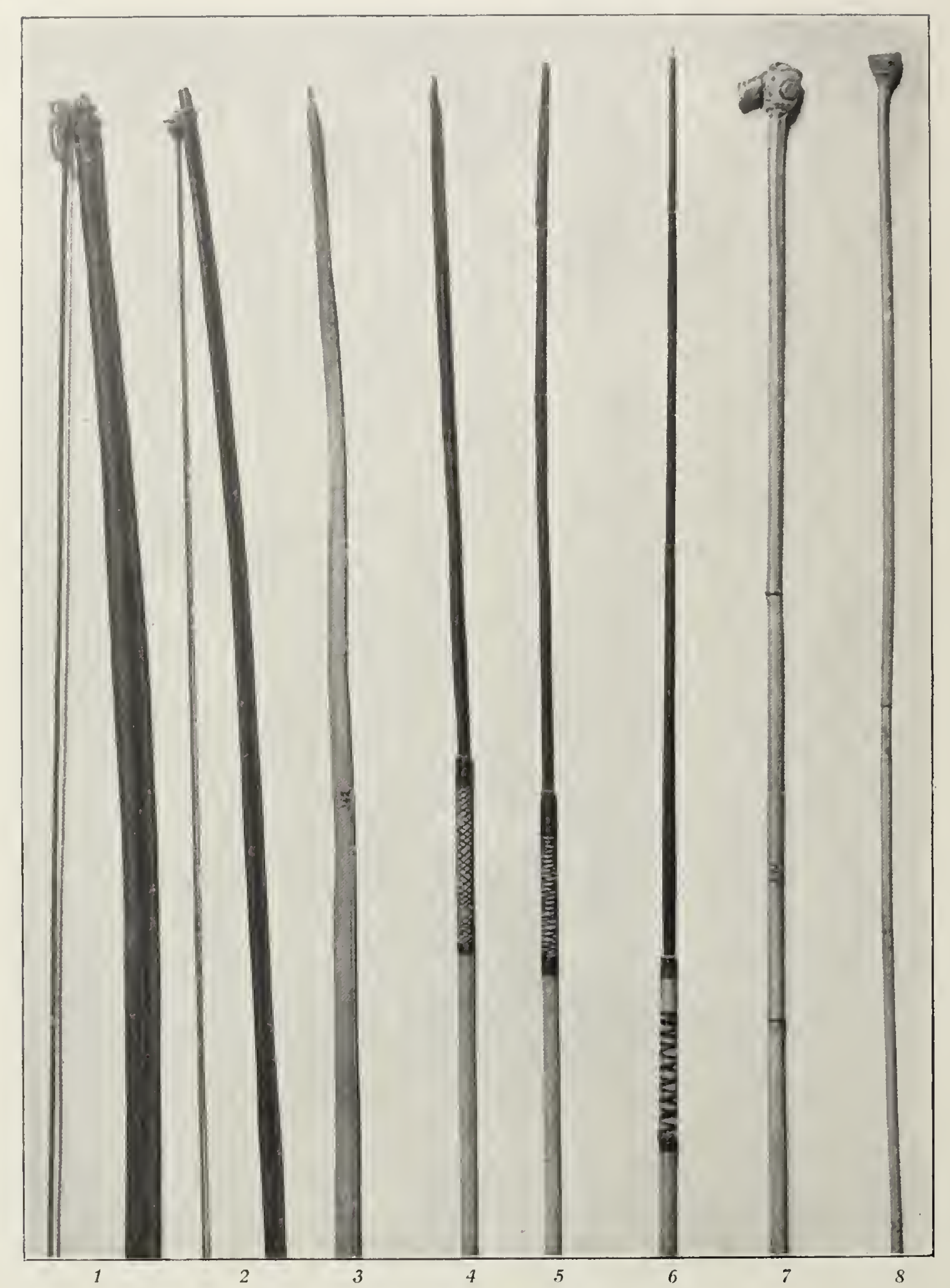


Fig. 49 (1—8). Bogen und Pfeilspitzen der Paressi-Kabiši.

Dem vorigen Bogen entspricht seiner Bauart nach genau der in Fig. 49 Nr. 2 und 50 Nr. 1 wiedergegebene Bogen (V. B. 7070), der seiner Kürze wegen (seine Länge beträgt 102 cm) als Kinderbogen anzusehen ist. Der ganz roh aus hellem, weichem Holz gearbeitete Kinderbogen in Fig. 49 Nr. 3 (V. B. 7071), der eine Länge von 92 cm aufweist, ist schon oben erwähnt worden.

Unter den Pfeilen müssen wir nach Form und Gebrauchszweck zwei verschiedene Arten unterscheiden, einmal den Pfeil mit einfacher langer Holzspitze, den *kōri̯* und sodann den aus einem einfachen Rohrstück bestehenden Vogelpfeil, den *tōmǎ̯tsě̯*.

Da bei der Unterscheidung der verschiedenen Pfeiltypen, abgesehen von der Spitze, als wesentlichstes Unterscheidungsmerkmal die Art des zum Schafte verwendeten Rohres in Betracht kommt, so muß hier zunächst festgestellt werden, daß zu beiden Pfeilarten das dünne, aber im Vergleich zum leicht spaltenden Ubarohre äußerst haltbare Kambayuvarohr verwendet ist. Durch diese eine Tatsache sind auch für die Befestigung der Schaftfedern sowie für die Kerben am Schaftende die Hauptbedingungen von vorneherein gegeben. Gerade in der Außerachtlassung dieses für die Charakterisierung eines bestimmten Pfeiltypus so wichtigen Faktors scheinen mir die Hauptschwierigkeiten zu liegen, sich mit der Pfeileinteilung zurecht zu finden, welche Hermann Meyer[1]) seiner Abhandlung über Bogen und Pfeile Zentralbrasiliens zugrundelegt.[2]) Durch das harte, mit Knoten versehene Material des Kambayuvarohres ist vor

1) Dr. Hermann Meyer, Bogen und Pfeil in Zentralbrasilien. Ethnographische Studie. Leipzig.

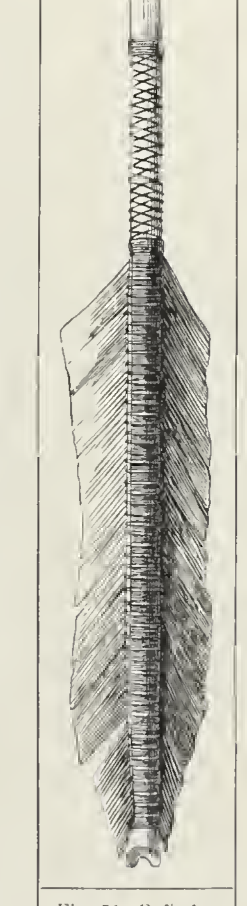
2) Die Angaben Meyers über die Fiederung der Kabischi-Pfeile auf S. 28 ebenda lassen sich hier als Vergleichsmaterial nicht verwenden, da keine nähere Angabe darüber gemacht ist, welchem Material oder welcher Quelle diese Angaben entnommen sind.



Fig. 50 (1—6). Bogen und Pfeilschäfte der Paressi-Kabiši.

allem jede besondere Festigung des Kerbendes durch eine besondere Umwicklung überflüssig und fällt daher fort.

Von dem ersten Pfeiltypus, dem Pfeil mit Holzspitze, dem *kōrí*, weist die Sammlung fünf Exemplare auf (V. B. 7072—7076), deren ganze Länge zwischen 112 und 122 cm schwankt. Als Befiederung sind zwei Federteile von verschiedenen Vogelarten, die nur mit feiner Kielhaut vom Kiel abgetrennt sind, mit einem dünnen Baumwollfaden in dichten Spiralen fest an den Schaft angebunden. (Vgl. Fig. 49 Nr. 3 und 4 und Fig. 50.) Zum besseren Halt ist diese Fadenumwicklung mit einer schwarzen Harzmasse überzogen. Hiernach würde also diese Pfeilart der Paressi-Kabiši zu der von Meyer unter dem Namen Perupechfiederung zusammengefaßten Gruppe von Pfeilen gehören. Die Drehung der in der geschilderten Art angebundenen Federn um den Schaft herum ist eine ziemlich starke. Die Länge des von der Fiederung eingenommenen Schaftteiles schwankt zwischen 14 und 19 cm. Ausnahmslos befindet sich oberhalb der Fiederung eine zierlich gearbeitete Sipoumwicklung aus ganz dünnen, gepichten Sipostreifen, die in zwei Spiralen kreuzweise übereinanderlaufen. Dieselbe kreuzweise verlaufende Sipoumwicklung ist am vorderen Schaftende des Pfeiles direkt unterhalb der Ansatzstelle der Holzspitze angebracht. Diese letztere besteht aus dunklem harten Palmholz und erreicht eine Länge bis zu 40 cm. (Vgl. Fig. 49 Nr. 3—5.)


Fig. 51. Befiederung eines Paressi-Pfeiles.

Der Vogelpfeil, der *tōmắtsé*, besteht im Gegensatz zur vorigen Pfeilart nur aus einem Stück. Der zur Betäubung des Vogels bestimmte verdickte Teil am vorderen Ende wird durch den natürlich verdickten Wurzelteil des Rohrs gebildet. Wie Fig. 49 Nr. 7 und 8 zeigt, können Variationen in diesem verdickten vorderen Teile dadurch hervorgerufen werden, daß an dem Wurzelende die An-



Fig. 52. Pflanzung der Paressi-Kabiši am Jauru bei Uazirimi.

sätze zu Nebenschößlingen stehengelassen werden. Die Befiederung weicht, wie Fig. 50 Nr. 5 und 6 zeigt, in bezug auf die Art ihrer Befestigung wesentlich von derjenigen der vorigen Pfeilart ab, was wohl vor allem auf die leichtere Bauart dieses Pfeiltypus überhaupt zurückzuführen ist. An Stelle der spiraligen Fadenumwickelung zur Befestigung der Federn am Schaftende ist hier eine Umwickelung getreten, die mehr der Meyerschen Ararafiederung[1]) entspricht. In gewissen Abständen werden die Federn durch Ringe schmaler Sipostreifen am Schaftende festgehalten, das auch hier zur Festigung mit schwarzer Harzmasse überzogen ist. Die zierliche kreuzweise Umwickelung vor dem befiederten Teil des Schaftes fehlt bei dieser Pfeilart. Die ganze Länge der drei von mir mitgebrachten Exemplare dieser Art (V. B. 7078 bis 7080) schwankt zwischen 101 und 113 cm, die Länge des befiederten Teiles zwischen 16 und 18 cm. Wenn bei einer Anzahl kleiner Vogelpfeile (V. B. 7081–7086), deren Länge zwischen 74 und 80,5 cm schwankt, die Federn mit einem Sipostreifen in ähnlicher Weise wie die Federn an den Holzspitzenpfeilen mit der Fadenumwickelung befestigt sind, so muß diese Besonderheit hier außer acht bleiben, da diese kleinen Pfeile nur als reines Kinderspielzeug anzusehen sind.

Den Hauptanteil an dem Lebensunterhalt der Paressi-Kabiši hat offenbar die vegetabilische Nahrung, deren Beschaffung, wie gesagt, hauptsächlich den Frauen obliegt. Neben ihr treten die spärlichen Ergebnisse der mühseligen Jagd weit in den Hintergrund. Sie wird einmal von der umgebenden Natur direkt geliefert, indem der sandige Sertão der Hochflächen trotz seiner trostlosen Unfruchtbarkeit auf weite Strecken hin dennoch eine Menge verschiedener Arten von fruchttragenden Gewächsen hervorbringt. Die Hauptquelle zum Erwerbe der nötigen pflanzlichen Nahrung bilden die Erzeugnisse der Pflanzungen, zu deren Anlegung die schmalen Wald-

1) Dr. Hermann Meyer, ebenda S. 9.

Fig. 53. Pflanzung des amure Makazore am Juruena bei Hanauinahirtigo.

streifen an den kleinen Cabeceiras wenigstens für eine zerstreut wohnende Bevölkerung immerhin die geeigneten Vorbedingungen gewähren.

Die wildwachsenden Früchte bilden vor allem ein Haupterfrischungsmittel bei den langen Fußwanderungen, bei denen auf weite Strecken hin oft nicht auf Erlegung irgendeines Wildbretes zu rechnen ist. Zur Zeit meines Aufenthaltes waren es vor allem die kleinen Früchte der wildwachsenden Kayu, die Früchte der kleinen Mauera-Palme, sowie eine kleine mir dem Namen nach nicht bekannte rote Frucht, die in großen Mengen verzehrt wurden. Während auf der Wanderung auch die Männer oft weit vom Wege abschweifen, um sich Früchte für den eigenen Bedarf zu sammeln, sind es ausschließlich die Frauen und Kinder, welche, mit den großen Tragkörben, den *kōhṓ* (vgl. das Nähere im Abschnitt über Geflechte) auszogen, um den nötigen Bedarf an Früchten zu den Wohnplätzen heimzubringen.



Fig. 54. Feuerbohrer (*erigatihi*).

Die eigentlichen Pflanzungen werden in der bei den brasilianischen Waldindianern und vor allem den Aruak-Stämmen allgemeinen üblichen Art angelegt. Bei dem Mangel irgendwelcher künstlichen Düngung bietet natürlich nur der Boden des gefällten Waldes die geeigneten Vorbedingungen zur Anlegung einer solchen Pflanzung, und da, wie gesagt, Waldbestand nur in sehr begrenztem Umfange an den Ufern der verschiedenen Cabeceiras vorhanden ist und daher in der Nähe der Wohnplätze zur Anlegung größerer Pflanzungen oft nicht ausreicht, so sind einzelne Pflanzungen oft meilenweit von den eigentlichen



Fig. 55. Rupfen eines erlegten Straußes vor dem Sippenhause in Uazírimi.

Wohnplätzen ihrer Besitzer entfernt, so daß die Früchte der Ernte in den großen Tragkörben auf den Schultern der Indianerinnen oft von weither herbeigetragen werden müssen.

Die Arbeit des Rodens und Brennens des für die Pflanzung auserwählten Stück Waldes fällt ausschließlich den Männern zu. Zum Fällen der Bäume ist heutzutage allgemein die europäische Stahlaxt verbreitet, ebenso wie eine europäische Art Eisenhacke (vgl. Fig. 53) häufig angetroffen wird. Die Fig. 52 und 53 geben Pflanzungen am Jauru und Juruena wieder. Sie zeigen, wie die dicken Stämme der gefällten Waldbäume einfach am Boden liegen bleiben, während die kleineren Baumzweige bei dem einige Monate nach dem Fällen angelegten Brande verbrannt sind. Die hierbei erzeugte Asche dient den zwischen den am Boden liegenden Stämmen wachsenden Pflanzen zugleich als Düngung. Das eigentliche Pflanzen sowie das Einsammeln der Ernte ist Sache der Frauen. Allerdings werden sie oftmals im Bedarfsfalle von den Männern in dieser Arbeit unterstützt. So zeigt z. B. die Fig. 53, wie der Häuptling Makazore, dessen Frau gestorben war, mit seiner noch jugendlichen Tochter gemeinsam in der Pflanzung arbeitet.

Gepflanzt wird hauptsächlich Mandioca brava (*hirtí̆*), d. h. die wilde, giftige Mandioca, und Mandioca mansa (*maiōgatsĕ*), d. h. die zahme, ungiftige Mandioca. Der Umstand, daß sich das eigentliche Nationalgetränk der Tschitscha nur aus der Mandioca brava herstellen läßt, ist ein Hauptgrund dafür, daß diese letztere noch in so weitem Umfang neben der Mandioca mansa angepflanzt wird, deren Zubereitung zum Genußmittel doch nicht denselben umständlichen Prozeduren unterworfen ist. Mais (*kōzirtutsĕ́*) wird weniger am Cabaçal und Jauru angepflanzt, dagegen um so mehr bei den Indianern am Guapore, wo es einen großen



Fig. 56. Maisstampfer in Zagurigatse am Cabaçal.

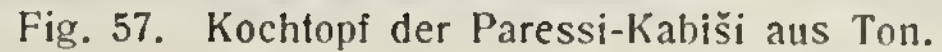


Fig. 57. Kochtopf der Paressi-Kabiši aus Ton.


Fig. 58. Kochtopf aus Ton.

Bestandteil der Pflanzung ausmacht. Ich habe Proben von zwei verschiedenen Sorten Mais von Kalugare am Jauru mitgebracht (V. B. 7091–7094), von denen die eine rote, die andere gelbe Körner hat. Von Bohnen (*umătắhīrŏ́*), die nur in geringem Umfange gepflanzt werden, kommt eine braune Sorte (V. B. 7095) und eine schwarze Sorte (V. B. 7096) vor. Die Fig. 52 zeigt eine Frau von Uazirimi mit ihren Kindern in der Pflanzung beschäftigt. Sie hat soeben die großen Knollen der Mandioca geerntet und den großen Tragkorb damit angefüllt. Die abgeschnittenen Zweige hat sie aufgehäuft, um die geeigneten Stecklinge aus ihnen herauszuschneiden, die sogleich wieder an der abgeernteten Stelle im Boden gepflanzt werden.

Zum Schluß dieses Abschnittes über materielle Kultur sind noch einige Angaben zu machen über die Zubereitung der Speisen und die hierbei zur Anwendung kommenden Geräte.

Das Feuer zum Braten und Kochen wird im Bedarfsfalle, d. h. wenn keine andere Feuerstelle zum Entnehmen des Feuers oder wenn keine europäischen Streichhölzer zur Verfügung stehen, mit dem Feuerbohrer (*ērīgatĭhĭ́*) gebohrt. Dieses Instrument besteht, wie Fig. 54 zeigt (V. B. 7023), in der üblichen Weise[1]) aus zwei Hölzern, der Spindel und dem Herd, von denen das erstere unter starkem Druck nach unten in einer Vertiefung des zweiten hin und her gequirlt wird. Der Herd besteht bei dem von mir mitgebrachtem Exemplar aus einem 28 cm langen, an der oberen Seite abgeflachten Stücke Holz, in das auf der einen Seite zwei und auf der entgegengesetzten Seite eine Kerbe eingeschnitzt sind, um das durch die Reibung erzeugte Holzmehl in einem zusammenhängenden Haufen hervorquillen zu lassen. Über der einen Kerbe ist ein schon benutztes Bohrloch vorhanden, in welches auf der Photographie die 59 cm lange Spindel hineingesteckt ist.

Zum Anfachen des glimmenden Feuers dienen einfache, aus einem Buritiblatt geflochtene Feuerfächer (*koihĕ́*), über die das Nähere im Abschnitt über Geflechte gesagt ist.

Der Bedarf an Brennholz (*moĭ́tsătĭ́*) sowohl zur Herrichtung der Speisen wie auch zur Erwärmung des großen Familienhauses ist ein äußerst großer, so daß die alltägliche Herbeischaffung desselben eine nicht zu unterschätzende Arbeitslast der abhängigen männlichen Bevölkerung bildet.


Fig. 59. Kochtopf aus Ton.

Die durch Ausübung der Jagd beschaffte Fleischnahrung wird ausschließlich gebraten und nicht gekocht. Kleinere Vögel wie Falken werden auf der Reise einfach auf einen Stock gezogen, der neben dem Feuer schräg

1) Max Schmidt, Das Feuerbohren nach indianischer Weise. Zeitschrift für Ethnologie. 1903. Heft 1. S. 75ff.



Fig. 60. Tschitschatröge am Badeplatz bei Uazirimi, von Kindern zum Spielen benutzt.

in den Boden gesteckt wird, so daß die Beute über dem Feuer zu hängen kommt, sonst aber werden auf den Rastplätzen sowohl wie in den Wohnhäusern selbst große viereckige Bratständer (*koizaet*[1]) errichtet, indem vier senkrechte Pfosten in den Boden eingesteckt werden und ein wagerechtes Quergerüst auf diesen errichtet wird. Die Fig. 55 gibt den Augenblick wieder, wo ein erlegter Strauß vor dem Hause in Uazirimi gerupft wird. Begierig suchen die dabei beteiligten Kinder die langen Röhrenknochen der Beine zu erlangen, um mit Hilfe einer Feder das rohe Mark herauszuziehen und zu verzehren. Die Beute wird sodann in Stücke zerteilt und im Innern des Hauses auf den Bratständern gebraten. Ist sie fertig hergerichtet, so muß der größte Teil des Fleisches fürs Männerhaus, angeblich für den dort residierenden Schlangendämon, herausgegeben werden. In Wirklichkeit wird es von den dort zusammenkommenden Männern zusammen mit einigen Beijustücken verzehrt. Als Unterlage zum Transportieren der Fleischstücke und gleichsam auch als Teller dienen dieselben Buritiblattgeflechte (*koihẽ*), die auch als Feuerfächer Verwendung finden.

Die Mandiocaknolle wird in den Häusern von den Frauen und Mädchen zunächst auf dem Reibbrett, dem *timali*, das heutigentags zumeist aus einem durchlöcherten Stück Blech besteht, zerrieben und auf runden Sieben, den *ătoă*, durchgesiebt. (Das Nähere über die letzteren siehe im Abschnitt über Geflechte.) Die so zubereitete Masse wird über dem Feuer zu dicken flachen Fladen, die zum Essen gebrauchsfertig sind, oder zu dicken in der Mitte durchbohrten, auf einen Stock aufgereihten Scheiben, die zur Aufbewahrung der Mehlmasse dienen, verarbeitet. Die Maiskörner werden in großen in den Boden fest eingefügten Holzmörsern von den Frauen mit Hilfe eines großen Holzstampfers zerschlagen. (Vgl. Fig. 56.)

1) Nach v. d. Steinen.


Fig. 61. Kürbisflasche, zum Wasserholen verwendet. In Uazirimi am Jauru.

Als Getränk wurde von den eingesammelten wilden Früchten oder von deren Kernen mit Wasser ein Aufguß hergestellt, der sehr erfrischend schmeckte. Auch dem eigentlichen Nationalgetränk, dem Tschitscha (*ōlūnītí*), wurde vielfach ein solcher Aufguß von Früchten als Zusatz beigefügt. Der bei den Festen eine so große Rolle spielende Tschitscha wird aus der Mandioca brava hergestellt. Die Masse selbst wird in großen, roh gebrannten Tontöpfen (*mātắlo*) gekocht, von denen meine Sammlung drei Exemplare aufweist (V. B. 7024—7026). Wie die Fig. 57 bis 59 zeigen, bilden die unregelmäßig geformten groben Töpfe nach oben zu einen mehr geraden Rand, während sie am unteren Teile mehr rund sind, so daß sie auf einer harten, glatten Fläche nicht gerade aufstehen können. Die Höhenmaße der drei Gefäße sind 28,5, 24,5 und 14,5 cm. Die entsprechenden Durchmesser am oberen Rande betragen 30, 31 und 16,5 cm. Außerdem kommen zur Zubereitung des Tschitscha große Holztröge aus ausgehöhlten Baumstammstücken zur Anwendung, die teils in und neben den Häusern umherliegen (vgl. Fig. 39), teils auch zur Konservierung an den Badeplätzen ins Wasser gelassen wurden, wo sie dann vielfach, wie Fig. 60 zeigt, von den Kindern zum Spielen benutzt werden.

Zum Aufbewahren, zum Transport und Trinken der Flüssigkeiten, zumal des Tschitscha, dienen Kürbisgefäße, von denen wir nach Größe und Form und damit in Übereinstimmung nach dem Bestimmungszweck vier verschiedene Arten unterscheiden müssen. Über die reichhaltige Ornamentik auf dem von mir mitgebrachten Material siehe das Einzelne im folgenden Abschnitt über Kunst der Paressi-Kabiši.

Kleine Kürbisschalen bis zu etwa 15—16 cm Durchmesser (V. B. 7062—7067) (*hīšitsatsé*) dienen als Trinkgefäße, vor allem als Trinkschalen bei den Tschitschafesten. Sie sind durchgehends zum Aufhängen an dem verjüngten Ende mit einer kleinen Schnur versehen. (Vgl. Fig. 118.)

Große Kürbisschalen bis zu 30 cm Durchmesser (V. B. 7053—7061) (*hītšitsakălōrĕzé*), ebenfalls stets mit einer Schnur zum Aufhängen versehen, dienen vor allem als Tschitschabehälter bei den Tschitschafesten. Aus ihnen schöpft der das Fest leitende Häuptling das Getränk mit den kleinen Schalen, um diese gefüllt den Festteilnehmern der Reihe nach zuzureichen. Doch auch als Behälter für andere Flüssigkeiten sowie für Früchte kommen diese großen Schalen zur Anwendung. (Vgl. Fig. 122.)


Fig. 62. Trichter (*horigeli*) aus Kürbisschale.

Die großen Kürbisflaschen bis zu 38 cm Höhe (V. B. 7039—7052) (*mātōkŏ*) dienen zur Verwahrung und zum Transport von Flüssigkeiten. In ihnen wird das Getränk in das Männerhaus getragen, und aus ihnen wird der Tschitscha in die großen Schalen eingegossen. Meistens sind diese Kürbisflaschen am Hals mit einer Tragschnur versehen oder aber es wird ein kleines in seiner Mitte an einer Schnur befestigter

Stock in den Hals des Gefäßes gesteckt, der beim Tragen als Widerlager quer vor den verengten Hals des Gefäßes zu liegen kommt. Als Verschluß der Flaschen werden häufig die inneren abgekernten Teile von Maiskolben verwendet.

Zum Einfüllen der Getränke in diese großen Kürbisschalen dient eine einfache Art Trichter (V. B. 7068) (*hōrīgĕlī́*), der ebenfalls aus Kürbisschale hergestellt ist. (Vgl. Fig. 62.)

Kleinere Kürbisflaschen von 10 cm Höhe an (V. B. 7027–7038) (*mătāgōsĕ́*) dienen fast ausschließlich als Wassergefäße auf der Wanderung. Sie sind durchgehends mit Tragschnüren versehen. (Vgl. Fig. 112.)

VII. FLECHTEREI.

An der Flechterei, speziell der Korbflechterei, läßt sich deutlich die mit dem allmählichen Vordringen des Paressi-Einflusses eng verbundene Ausstrahlung der Aruak-Kultur über die ursprüngliche Bevölkerung des in Frage stehenden Quellgebietes verfolgen. Fast überall, wo auf dem südamerikanischen Kontinente die Aruak-Kultur irgendwie zur Entfaltung gekommen ist, hat sie eine gutausgebildete Korbflechterei mit einer reichhaltigen Entwicklung der Geflechtsornamentik gezeitigt, und die Erzeugnisse dieser Industrie sind an den verschiedensten Stellen zu gewichtigen Wertobjekten im Tauschverkehr mit anderen Eingeborenenstämmen wie auch mit den Europäern geworden. Ich kann hier nur kurz auf die in Guyana und im Rio Negro-Gebiet so hoch entwickelte allgemein bekannte Korbflechterei der Aruak hinweisen. Gerade der Umstand, daß die schönen Körbe der Aruak-Stämme als Tauschware im Handelsverkehr eine so große Rolle spielen, hat natürlich auch auf die Entwicklung dieser Industrie einen großen Einfluß ausgeübt und eine große Mannigfaltigkeit an Formen in der Ornamentik hervorgerufen. Diese hochentwickelte Flechtkunst ist wenigstens an den meisten Stellen gewissermaßen als Gemeingut der Aruak-Kultur überhaupt anzusehen, und dies zeigt sich auch bei den Paressi und ihrem Einflußgebiet.

Welche Rolle die Paressi-Körbe im Tauschverkehr zwischen diesen Indianern und den Brasilianern spielen, läßt sich schon daraus ersehen, daß man fast überall bei den Ansiedlern am Sepotuba, in Tapirapuan und den übrigen anliegenden Ansiedlungen solche Körbe im Gebrauche findet. Auch im Haushalte des Coronel Maneco Rondon, des Besitzers von Tapiropuan, waren einige schöne, reichgemusterte Exemplare vorhanden. Ein wie beliebter Artikel diese schönen Körbe bei den Ansiedlern sind, geht schon daraus hervor, daß ich mehrfach gebeten wurde, solche Körbe von den Indianern mitzubringen. Wichtig für das Verständnis der Kulturverhältnisse ist es nun, daß in den Haushalten der dortigen Indianerwohnplätze die mit den reichen Mustern versehenen Aruak-Korbformen so gut wie gar keine Rolle spielten. Während diese entwickelte Flechterei bei den Paressi im Nordwesten der die Serra dos Paressis durchschneidenden Heerstraße bis in die Gegend von Diamantino hin allgemein geübt wird, und während ich bei den mit diesem Teil der Stammesgenossen und mit den Brasilianern noch am meisten in Beziehung stehenden Bewohnern am Cabaçal einige Exemplare auftreiben konnte, sind mir solche in den weiter im Innern gelegenen Wohnplätzen nicht mehr begegnet. Das einzige von mir am Jauru erworbene, in Fig. 67 wiedergegebene Exemplar wurde während meines Aufenthaltes in Uazirimi von dem Paressi-Indianer Manuel, der von den Paressi her erst in diese Gegend gekommen war, für mich hergestellt. Leider hatte ich die am Cabaçal erworbenen schönen Exemplare in dem dortigen Wohnplatze zurückgelassen in der Voraussetzung, sie auf dem Rückwege mitzunehmen. Da ich dann aber später vorzog, diesen Wohnplatz wegen des feindlichen Verhaltens der dortigen Indianer auf dem Rückwege zu meiden, so sind die Körbe dort zurückgeblieben.

In einer früheren Arbeit „Ableitung südamerikanischer Geflechtmuster aus der Technik des Flechtens“ [1]) habe ich nach der Technik drei Hauptarten südamerikanischer Geflechte unter-

1) Zeitschrift für Ethnologie 1904, Heft 3 u. 4, S. 490–512.



Fig. 63. Feuerfächer resp. Korbschale *(koihe)* aus Buriti-Palmblatt geflochten.

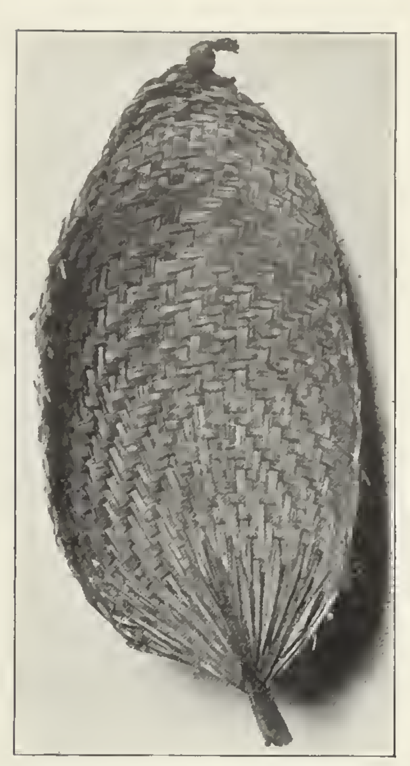


Fig. 64. Feuerfächer resp. Korbschale *(koihe)* aus Buriti-Palmblatt geflochten.

schieden, und alle diese drei Arten sind bei der Flechterei der Paressi-Kabiši vertreten.

Unter der ersten Hauptart von Geflechten habe ich alle diejenigen Geflechte zusammengefaßt, bei welchen zwei senkrecht zueinander stehende Gruppen von Geflechtsstreifen derartig miteinander verflochten sind, daß die Streifen der einen Gruppe jedesmal eine gewisse Anzahl von Streifen der anderen Gruppe überspringen beziehungsweise von ihnen übersprungen werden, und zwar so, daß immer die in gleicher Richtung verlaufenden Geflechtsmaschen stufenförmig nebeneinander beziehungsweise übereinander liegen. Da diese Geflechtsart sich offenbar in ihrer ersten Entstehung aus einer Verflechtung des Palmblattes als Ganzem entwickelt hat, so habe ich diese Art von Geflechten als Palmblattgeflechte bezeichnet und als Unterabteilungen je nach der verschiedenen Beschaffenheit des den Ausgangspunkt bildenden Materials die Fächerblattgeflechte von den Fiederblattgeflechten unterschieden.

Den Ausgangspunkt dieser ersten Hauptart von Geflechten bei den Paressi-Kabiši bilden ausschließlich die Fächerblattgeflechte mit den für diese besondere Geflechtsart typischen Geflechtmustern. Das einfachste Geflechtsgebilde dieser Art ist das mit seinen Fiedern verflochtene Buritipalmblatt, welches zugleich als Feuerfächer zum Anfachen des Feuers und als Korbschale als Unterlage für Mandiokafladen nnd Fleischstücke Verwendung findet und *koihe̋* heißt. Wie die Fig. 63 und 64 zeigen, kommt das an der Blattrippe breitere und nach oben spitz zulaufende Geflecht dadurch zustande, daß die Fiedern des Fächerblattes der Reihe nach zwei auf zwei wieder durch die übrigen Fiedern des Blattes hindurchgeflochten werden. Man beginnt zunächst mit der äußersten Blattfieder der rechten Seite des Blattes und flicht dieselbe im Bogen von rechts nach links in der angegebenen Weise durch die Reihe der losen Blattfiedern hindurch. Hiernach flicht man in derselben Weise die äußerste Fieder der linken Blattseite von links nach rechts durch die freien Fiederenden hindurch. Es folgen dann der Reihe nach die zweite Fieder der rechten Seite, die zweite Fieder der linken Seite und so fort, bis zuletzt nur noch die letzten drei bis fünf mittleren Blattfiedern aus dem fertigen Geflecht herausragen. Während die freien Enden der übrigen Geflechtsstreifen, nachdem sie das Geflecht durchlaufen haben, ohne weitere



Fig. 65. Geflochtene Siebschale *(atoa)* der Paressi-Kabiši

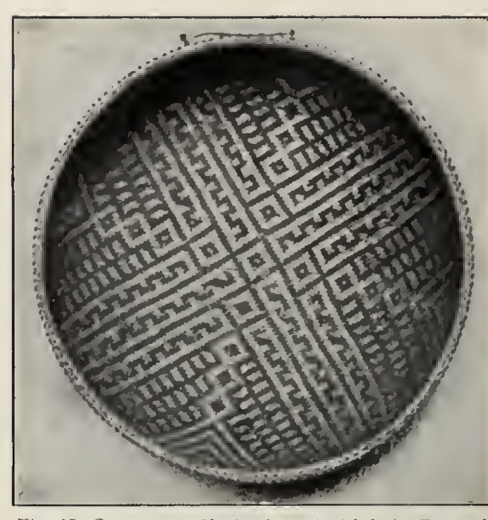


Fig. 66. Geflochtene Siebschale *(atoa)* der Paressi-Kabiši.


Fig. 67. Gemusterte Korbschale *(tohiri)* der Paressi.

Befestigung am Geflechtsrande einfach abgeschnitten werden, werden die drei bis fünf oben aus dem Geflechte hervorragenden mittleren Geflechtsfiedern als Abschluß des ganzen Geflechts in einem einfachen Knoten verknotet.

Als Muster weist das eben geschilderte Geflecht, wie Fig. 63 zeigt, eine einfache im Bogen verlaufende Streifung auf. Während diese einfache direkt durch die Technik hervorgerufene Streifung die Regel ist, kommen, wie Fig. 64 zeigt, auch schon bei diesen denkbar einfachsten aller Geflechte Fälle vor, bei denen durch Variationen im Geflecht bestimmte Variationen der Musterstreifung hervorgerufen werden.


Fig. 68. Gemusterte Korbschale *(tohiri)* der Paressi.

Die Größe der von mir mitgebrachten Exemplare der eben geschilderten Feuerfächer resp. Korbschalen (V. B. 6992–7006 der Sammlung) ist je nach der Größe des verwendeten Buritiblattes sehr verschieden. Sie schwankt in bezug auf die Länge zwischen 30 und 72 cm, in bezug auf die Breite zwischen 20 und 38 cm.

Die Technik des Fächerblattgeflechts weisen ebenfalls die aus Rohrstreifen geflochtenen Siebschalen auf, von denen die Fig. 65 und 66 Beispiele wiedergeben. In meinen früheren Arbeiten[1]) habe ich ausführlich die auch bei diesen Siebschalen in typischer Form auftretende Musterung behandelt, welche durch die Zusammensetzung der für diese Geflechtsart charakteristischen Geflechtsvierecke entsteht. Wir sehen vor allem auf der Fig. 65 deutlich die vier in zwei verschiedenen Richtungen diagonal gestreiften Geflechtsvierecke hervortreten, welche den mittleren Teil des Geflechts ausmachen, da sie auf dieser Siebschale durch je zwei dunkel gefärbte Geflechtsstreifen voneinander scharf abgegrenzt sind. Dadurch, daß immer ein in der Richtung von oben links nach unten rechts gestreiftes Geflechtsviereck mit einem solchen von oben rechts nach unten links gestreiften abwechselt, entsteht das für die ganze Fächerblattflechterei so typische, aus lauter umeinander herumliegenden Quadraten bestehende Muster mit der besonderen rautenförmigen Figur im Mittelpunkt. Betreffs der Einzelheiten über diese Musterung muß ich hier auf meine früheren im vorigen angeführten Arbeiten verweisen. Da der Musterung auf diesen Siebschalen wenig Bedeutung zukommt, so ist sie nicht, wie gewöhnlich bei der Fächerblattflechterei, dadurch künstlich hervorgehoben, daß die in der einen Richtung verlaufenden Geflechtsstreifen die rauhe Seite nach oben und die glatte Seite nach uuten und die in der anderen Richtung verlaufenden Geflechtsstreifen umgekehrt die glatte Seite nach oben und die rauhe Seite nach unten gekehrt haben. Es kommt vielmehr bei allen Siebschalen die rauhe Fläche aller Geflechtsstreifen auf die Innenseite, ihre glatte Fläche auf die Außenseite zu liegen.

Um der Siebschale die namentlich für die einfache Art der Randbefestigung erwünschte runde Form zu geben, sind an den eben geschilderten, aus den vier Geflechtsvierecken bestehenden quadratischen Mittelteil noch acht kleine Teile weiterer Geflechtsvierecke angeflochten. Die Randbefestigung ist dann mit Hilfe von zwei Holzreifen bewerkstelligt, von denen der eine über, der andere unter die freien Geflechtsstreifenenden gelegt ist, und die dann beide durch

1) Max Schmidt: Ableitung südamerikanischer Geflechtmuster aus der Technik des Flechtens. In Zeitschrift für Ethnologie 1904, Heft 3 u. 4, S. 500 ff. – Derselbe: Indianerstudien in Zentralbrasilien a. a. O., S. 348 ff. – Derselbe: Über altperuanische Ornamentik. Im Archiv für Anthropologie. Neue Folge, Bd. VII, Heft 1, S. 22 ff.

einen forflaufenden zugleich die freien Geflechtsstreifenenden umfassenden Sipostreifen zu sammengewickelt sind.

Wie namentlich Fig. 65 zeigt, wird die Siebnatur der eben geschilderten Korbschalen dadurch hervorgerufen, daß die einzelnen Geflechtsstreifen in kleinen Abständen voneinander verflochten werden, so daß kleine Löcher zwischen den einzelnen Streifen des Geflechts entstehen.

Die Länge der Durchmesser der von mir mitgebrachten zehn Exemplare solcher Siebschalen (V. B. 7007 bis 7016 der Sammlung), welche *ătōă̊* genannt werden, schwankt zwischen 38,5 und 46 cm.



Fig. 69. Gemusterte Kerbschale (*tohiri*) der Paressi.

Der ganzen Anlage nach aufs engste verwandt mit den eben geschilderten Siebschalen sind die schön gemusterten Korbschalen, die *tŏhĭrī,* welche, wie oben erwähnt, einen Haupthandelsartikel der nördlichen Paressi darstellen und bei den Paressi-Kabiši nur ausnahmsweise anzutreffen sind. Schon ein Blick auf die drei in Fig. 67 bis 69 zur Darstellung gebrachten Korbschalen dieser Art zeigt, daß es sich bei dieser Geflechtsornamentik nicht mehr um die einfachen Elemente einer auf der Technik beruhenden Ornamentik handelt, sondern daß hier eine vollbewußte, eine lange Entwicklung und eine verhältnismäßig hohe Kulturstufe — wie es die alte Aruak-Kultur ist — voraussetzende Ornamentierung vorliegt, ganz ähnlich wie bei den Aruak-Geflechten in Guyana und am Rio Negro. Die Ornamentierung beruht hier nicht mehr auf der Technik, sondern die Technik muß umgekehrt ihre Hilfsmittel zur Erzielung der erwünschten Ornamentierung darreichen. Somit sehen wir hier denn auch die für die Fächerblattgeflechte einerseits und für die Fiederblätter andrerseits typischen beiden Arten von Geflechtsmusterung willkürlich nebeneinander und durcheinander vorkommen.

Bei den einfachen Siebschalen der Paressi-Kabiši entspricht ebenso wie z. B. bei den ähnlich primitiven Verhältnissen am Schingu die Musterung ihrem Wesen nach genau der Anlage des Geflechts als Fächerblattgeflecht, indem die diagonal verlaufenden Streifen des Musters mit ihren Enden senkrecht aufeinander stehen und somit Zickzacklinien und konzentrische Quadrate bilden. Bei den der entwickelteren Aruak-Kultur entstammenden, fein gemusterten Paressi-Korbschalen kommt daneben, wie Fig. 67 zeigt, die Form der Musterung vor, daß die einzelnen Geflechtsteile nicht in verschiedener Richtung diagonal, sondern teils wagerecht und teils senkrecht gestreift sind, was für die Musterung der Fiederblattflechterei typisch ist.[1])

Im Gegensatz zu den Siebschalen liegen bei den fein gemusterten Korbschalen die einzelnen Geflechtsstreifen dicht aneinander, so daß keine Löcher zwischen ihnen im Geflecht entstehen. Die Randbefestigung mit Hilfe der beiden die Geflechtsstreifenenden umfassenden Holzreifen ist die gleiche wie bei jenen.

Da bei den Korbschalen auf die Musterung besonderer Wert gelegt wird, so wird dieselbe zunächst wie in Fig. 67 dadurch mehr hervorgehoben, daß die in der einen Richtung verlaufenden Geflechtsstreifen mit ihrer rauhen Seite nach oben, die in der hierzu senkrecht verlaufenden Geflechtsstreifen dagegen mit ihrer glatten Seite nach oben gelagert sind. Bei den Körben in Fig. 68 und 69 ist diese Wirkung dann noch durch das einfache Verfahren gehoben, daß die Körbe zunächst geschwärzt und dann wieder abgerieben resp. abgewaschen worden sind.[2]) Durch das Abreiben geht die Schwärze an den Stellen des Geflechts, wo die glatten Seiten der Geflechtsstreifen auf die Oberfläche treten, wieder herunter, während sie an den rauhen Seiten der Geflechtsstreifen haften bleibt. Es kommt hierdurch das Geflechtmuster in voller Klarheit zur Geltung.

Von den drei abgebildeten Korbschalen wurde die eine (V. B. 7017, Fig. 67, Durchmesser

1) Vgl. Max Schmidt: Indianerstudien in Zentralbrasilien, S. 215 f. 2) Vgl. ebenda S. 352.

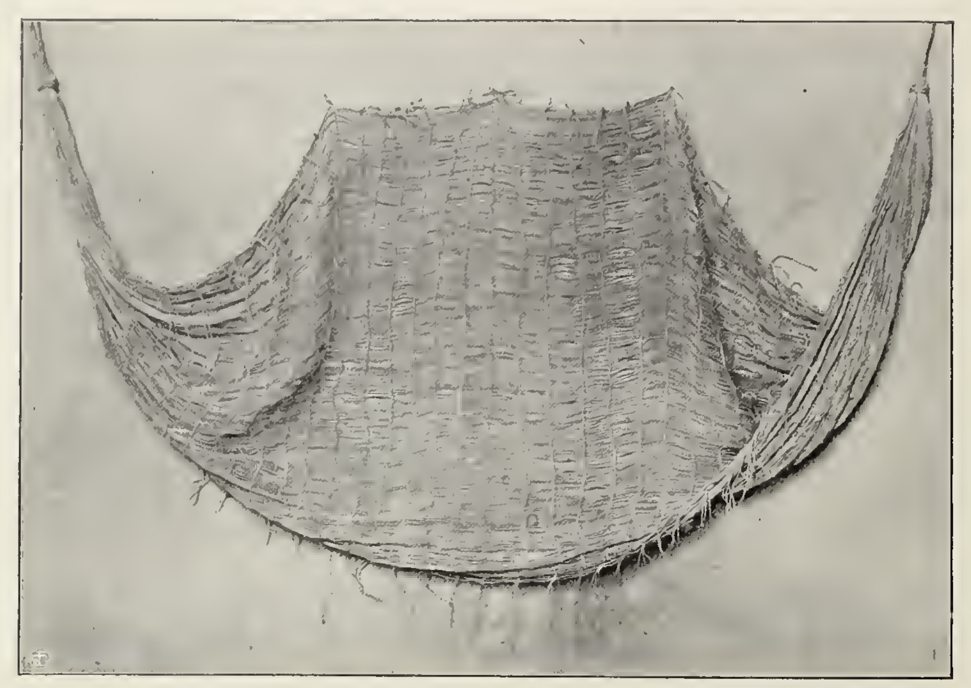


Fig. 70. Hängematte *(ulauahikua)* der Paressi-Kabiši aus Tucumpalmfaser geflochten.

43 cm, Höhe 14 cm) in Uazirimi für mich von dem Paressi Manuel geflochten. Die zweite (V. B. 2013 der Sammlung, Fig. 68, Durchmesser 26,5 cm, Höhe 9 cm) wurde von der von den Steinenschen zweiten Schinguexpedition von den nach der Hauptstadt Cuyaba gekommenen Paressi erworben. Die dritte Korbschale in Fig. 69 verdanke ich Herrn Wilhelm von den Steinen, in dessen Privatbesitz sich die Korbschale befindet.

Als zweite Hauptart südamerikanischer Geflechte habe ich an anderer Stelle[1]) diejenigen Geflechte bezeichnet, bei denen es sich um die Verknüpfung einer Anzahl von in parallele Lage zueinander gebrachter Binsen, Blattrippen, Gras- und Palmfaser-Büscheln oder Baumwollschnüren durch Herumschlingen eines doppelten Fadens handelt.

Diese Geflechtsart kommt bei den Paressi-Kabiši nur bei den Hängematten zur Anwendung, und zwar auch hier nur in der besonderen Form, daß die langen, gewissermaßen die Kette bildenden Längsfäden nicht durch Herumschlingen eines doppelten, sondern eines dreifachen Fadens verbunden sind, so daß eigentlich der Name Doppelfadengeflecht für diesen besonderen Fall der zweiten Hauptart von Geflechten nicht paßt.

Als Material zu den Hängematten werden einmal Fäden aus Palmfaser verwendet, wo dann die Hängematte als *ulauahikua* bezeichnet wird. (Vgl. V. B. 7119 der Sammlung.) Die zweite Art der Hängematten wird aus Baumwollfäden hergestellt und heißt *kōnōhikua.* (Vgl. V. B. 6981 und 6982 der Sammlung.) Diese Tatsache ist deshalb von Wichtigkeit, weil es in den Angaben, welche K. v. d. Steinen aus einem handschriftlichen Bericht des Kapitän Antonio Annibal de Motta geschöpft hat[2]), ausdrücklich heißt, daß die Hängematten der Kabiši im Cabaçalgebiet und der Paressi verschieden seien, insofern die Paressi sie aus Baumwolle und die Kabiši sie aus Fasern der kleinen Tukumpalme (Astracaryum) machten. Dieser Unterschied hat sich jedenfalls durch das Eindringen der Paressi in das Kabišigebiet derartig verwischt, daß in diesem Gebiete jetzt beide Arten von Hängematten nebeneinander vorkommen.

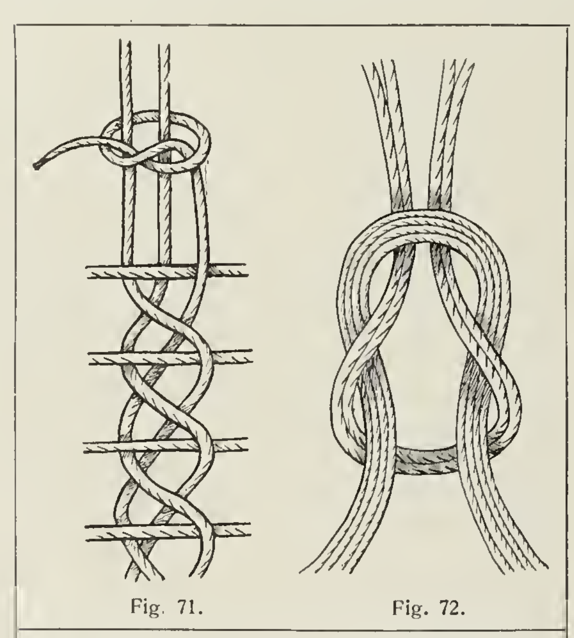


Fig. 71. Fig. 72.

Fig. 71. Schema zur Flechtweise der Hängematten.
Fig. 72. Art der Befestigung des Strickes an den Hängematten.

Die Herstellungsweise beider Arten von Hängematten ist dieselbe (vgl. Fig. 70). Die nach Art einer Gewebekette gelagerten Längsfäden werden in einem Abstande von ca. 5 cm in der auf dem beigegebenen Schema (Fig. 71) ersichtlichen Weise durch einen dreifachen Faden miteinander verknüpft. Um die fertige

1) Max Schmidt: Ableitung südamerikanischer Geflechtmuster aus der Technik des Flechtens. Zeitschrift für Ethnologie 1904, Heft 3 u. 4, S. 493. 2) K. v. d. Steinen: Unter den Naturvölkern in Zentralbrasilien, S. 426.

Hängematte aufhängen zu können, ist an beiden Enden ein Strick in der auf Fig. 72 ersichtlichen Weise in das Bündel der am Ende umliegenden Längsfäden eingeknotet. Die Längenmaße der beiden baumwollenen Hängematten meiner Sammlung betragen 2,23 m bei einer Breite von 1 m und 2,17 m bei einer Breite von 0,85 m. Die Palmfaserhängematte ist 2,80 m lang und 1,80 m breit.

Zu der dritten Hauptgruppe habe ich diejenigen Geflechte gezählt, bei denen zwei Gruppen von Geflechtsstreifen, die in verschiedener Richtung übereinander gelegt sind, von einer dritten, wieder in anderer Richtung verlaufenden Streifengruppe durchflochten werden.[1]) Die Paressi-Kabišiflechterei hat einen schönen Repräsentanten dieser Geflechtsart in dem großen Tragkorbe, dem *koho,* aufzuweisen, den Fig. 73 zeigt. Das Geflecht nimmt, wie aus Fig. 74 ersichtlich ist, seinen Ausgang im Zentrum des Korbbodens. Der Haupthalt wird dem großen, für den Transport beträchtlicher Lasten bestimmten Tragkorb durch eine am Boden aus drei Streifen und an der Seitenwandung aus zwei Streifen bestehenden Spirale gegeben, welche in horizontaler Richtung den ganzen Korb bis zum oberen Rande durchläuft. (Vgl. Fig. 75.) Die Befestigung der Streifenenden am oberen Rande entspricht der der Sieb- und Korbschalen, indem auch hier in derselben Weise zwei Holzreifen zur Befestigung zu Hilfe genommen sind.

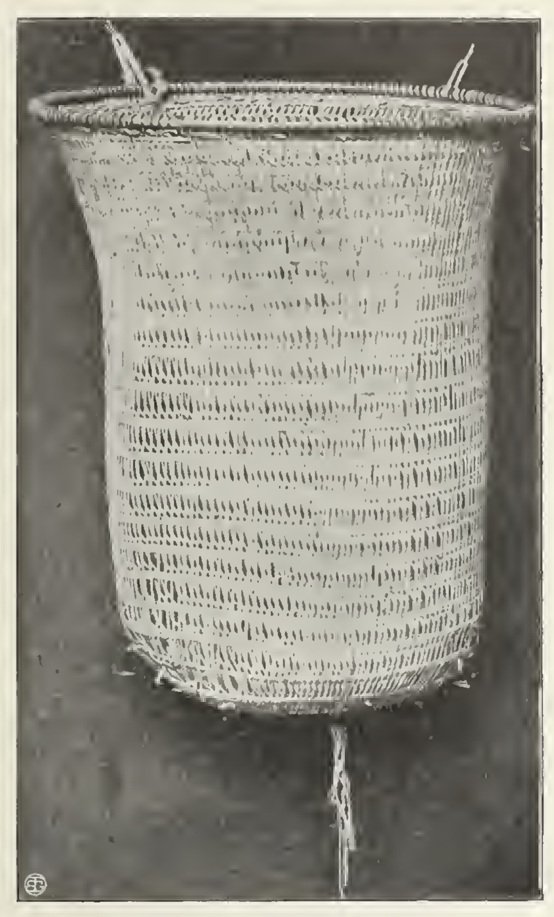


Fig. 73. Großer Tragkorb *(koho)*.

Zum Aufhängen und Tragen sind meistens Stricke am oberen Rande des Tragkorbes befestigt.

Die drei großen Tragkörbe meiner Sammlung (V. B. 7018–7020) sind 50, 56 und 59 cm hoch, bei einem Durchmesser am oberen Rande von 40, 42,5 und 43 cm. Daneben kommen kleinere, in derselben Weise geflochtene, wohl für Kinder bestimmte Exemplare vor, von denen ich zwei von 27 cm und 28,5 cm Höhe (V. B. 7022 und 7021) mitgebracht habe.

VIII. WEBEREI.

Es wurde schon oben erwähnt, daß in direkter Nähe der großen Familienhäuser gewöhnlich Baumwollsträucher wachsen, von denen das Rohmaterial für Baumwollfäden *(tīrŏtinī́)* je nach Bedarf gewonnen wird. Mit Hilfe von Spindeln, wie die in Fig. 76 abgebildeten, werden die zweisträhnigen Fäden hergestellt. Die ganze Spindel, welche aus einem Holzstabe mit einer aufgesteckten Frucht als Wirtel besteht, heißt *tirŏ́,* der Wirtel für sich allein *ulauālī́.* Bei den vier Exemplaren meiner Sammlung (V. B. 6985–6988) schwankt die Länge des Spindelstabes zwischen 40,5 und 45 cm, die der aufgesetzten Frucht zwischen 2,6 und 3 cm. Die mit Hilfe der Spindel fertiggestellten Fäden werden zu Baumwollknäulen *(kōnohīrī́)* kunstgerecht aufgewickelt. (Vgl. Fig. 77.) Leider wird zur Zeit außer diesem einheimischen, ungefärbten Baumwollgarn häufig auch feineres, verschieden gefärbtes Garn verwendet, das durch Vermittlung der weiter nordöstlich wohnenden Paressi auch in diese Quellgebiete gebracht wird und einen beliebten Tauschartikel bildet.



Fig. 74. Bodenansicht des großen Tragkorbes *(koho)*.

1) Vgl. Max Schmidt ebenda, S. 494.

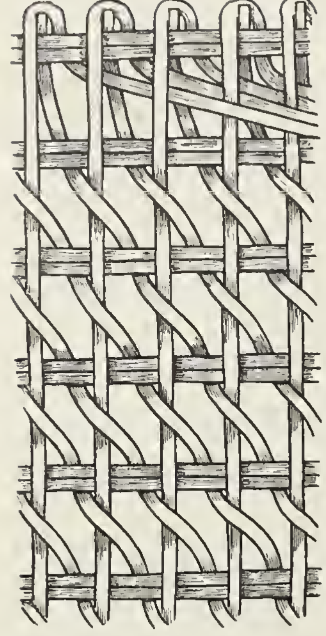


Fig. 75. Schema für die Geflechtsart des großen Tragkorbes (*koho*).

Während die im Späteren noch näher zu behandelnden Armbinden (*kālauāti*) sowie die breiten, über dem Fußknöchel getragenen Beinbinden (*hŏgōkīnŏti*) ausschließlich aus einheimischem Material gearbeitet werden, wird bei den schmalen, unter dem Knie getragenen Beinbinden, den *ītăhīti*, sowie den übrigen Geweben vielfach das eingeführte Garn verwendet.

Von besonderem Interesse ist der von mir mitgebrachte, in Fig. 78 wiedergegebene Webstuhl (V. B. 6983 der Sammlung), einmal seiner primitiven Beschaffenheit wegen und zweitens wegen seiner großen Ähnlichkeit und Wesensgleichheit mit den Webstühlen anderer Aruakstämme, wie z. B. den Webstühlen der Aruakstämme am Rio Negro[1]) und dem von den Tereno herstammenden unter Nr. V. B. 1028 der Sammlung des Berliner Museums verzeichneten Webstühlen. Die Übereinstimmung bei den von den Aruakstämmen bekannt gewordenen Webstuhlexemplaren ist so auffällig, daß sie von größter Bedeutung für die wichtige Frage ist, ob der Webstuhl da, wo er bei südamerikanischen Naturvölkern, die mit altperuanischer Kultur in keiner direkten Beziehung gestanden haben, angetroffen wird, als einheimisches oder als europäisches nur nach gewissen Gesichtspunkten hin modifiziertes Kulturgut anzusehen ist. So ist Koch der Meinung, daß der von ihm abgebildete[2]) und beschriebene Webstuhltypus zum Weben der dichten Hängematten durch die Europäer, freilich schon vor Jahrhunderten eingeführt wurde und sich im Laufe der Zeit unter der eingeborenen Bevölkerung selbständig ausgebildet hat.

Nach meinen neuen Erfahrungen unter den Paressi-Kabiši bin ich immer mehr zu der Meinung gekommen, daß wir den in Frage stehenden Webstuhltypus als ein Zubehör der alten Aruakkultur anzusehen haben, der bei weiterem Vordringen der letzteren zugleich mit dieser auf primitivere Stämme übergegangen ist.

Die Form des einfachen Paressi-Kabiši-Webstuhles, der *mătītŏgo* heißt, ist so beschaffen, daß zwei etwa 124 cm lange, am oberen Ende mit einer natürlichen Astgabel versehene Stäbe in einer Entfernung von etwa 70 cm in vertikaler Richtung am unteren Ende ein Stück in den Boden eingegraben werden. Ein etwa 77 cm langer Stock wird oben quer über die beiden Gabeln gelegt, und ein zweiter Stab je nach der Länge des zu bearbeitenden Gewebes in größerem oder geringerem Abstande von dem oberen Querstock an den beiden vertikalen Stäben festgebunden. Bei dem von mir mitgebrachten Webstuhle, auf welchem ein schmales Band in Arbeit ist, beträgt dieser Abstand ca. 39 cm. Es entsteht somit ein senkrechter Webstuhltypus, bei dem die Kette in der Weise hergestellt wird, daß ein Faden um die beiden Querstäbe fortlaufend herumgewickelt wird. Die einfachen, bei den Paressī-Kabiši-Geweben ausschließlich durch die Kette gebildeten Muster entstehen dadurch, daß bei dem Herumwickeln der Kette um die Querstäbe in gewissen Unterbrechungen verschiedenfarbige Fäden verwendet werden. Es zieht sich somit die fertige Kette wie ein geschlossener, verschiebbarer Ring um die beiden Querstäbe herum, von dem die eine Hälfte auf der Vorderseite, die andere auf der Rückseite des Webstuhles liegt.

Die Fachbildung wird, wie bei den altperuanischen



Fig. 77. Baumwollknäuel (*konohiri*).

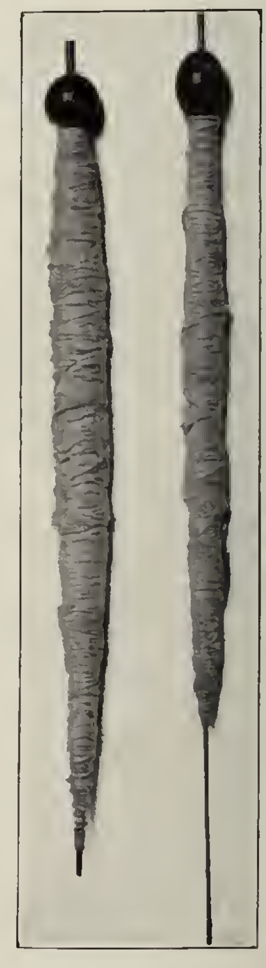


Fig. 76. Spindeln (*tiro*) der Paressi-Kabiši

1) Vgl. Koch-Grünberg: Zwei Jahre unter den Indianern. Berlin 1910. Bd. II. S. 211 ff. 2) Koch-Grünberg, l. c.

Webstühlen, mit Hilfe des Schlingstabes gebildet, der Art, daß die ungeraden Fäden von einer fortlaufenden Schlinge umfaßt werden, der ihrerseits durch zwei hindurchgesteckte Stäbchen ein derartiger Halt verliehen wird, daß durch einen einheitlichen Griff die ungeraden Fäden gemeinsam durch die Reihe der geraden Fäden hindurchgezogen werden können.[1]) Wie bei den anderen Webstühlen von ähnlichem Typus, so befand sich auch an dem von mir mitgebrachten Exemplar ein Stäbchen, das zwischen den ungeraden und geraden Fäden der Kette hindurchgezogen war und als Trennstab die Normallage der Kettenfäden derart regulierte, daß die ungeraden Fäden nach unten, die geraden Fäden nach oben zu liegen kommen, so daß nach Öffnung dieses „Normalfaches" mit Hilfe des Webeschwertes der erste Schuß mit dem Einschlagfaden hindurchgeführt werden kann. Leider ist dieser Trennstab bei meinem Webstuhl auf dem Transport verloren gegangen. Mit Hilfe des im Vorigen erwähnten Schlingstabes wird dann das zweite Fach durch Hervorziehen der bisher unten liegenden ungeraden Kettenfäden an die Oberseite gebildet und so fort. Das Webeschwert (*mătidŏtsĕ* Vgl. Fig. 79) — das von mir mitgebrachte Exemplar (V. B. 6784 der Sammlung) hat eine Länge von 53 cm — dient auch hier sowohl zum abwechselnden Öffnen der beiden Fächer, wie zum Anschlagen des durch das Fach hindurchgeschobenen Einschlagfadens an das fertige Gewebe. Der letztere ist auf einen als Schiffchen dienenden einfachen Stab aufgewickelt. Je nach Bedarf läßt sich der Kettenring derartig zwischen den beiden, an den vertikalen Stäben befestigten Querstöcken verschieben, daß die in Arbeit befindliche Stelle der Kette in die Mitte der Vorderseite zu liegen kommt.

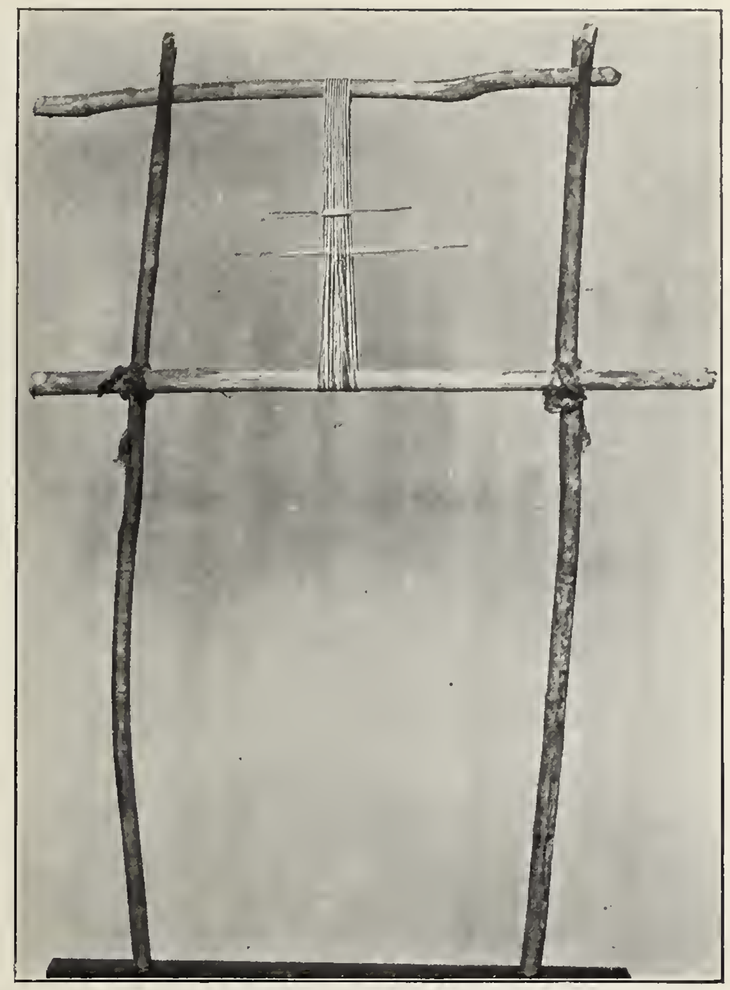


Fig. 78. Webstuhl (*matitogo*) der Paressi-Kabiši.

Aus der Form des eben geschilderten Webstuhles und der Art der Aufwickelung der Kettenfäden erklären sich ohne weiteres die Form und die Musterung der sämtlichen Paressi-Kabiši-Gewebe. Es ist klar, daß dann, wenn die aufgewickelte Kette vom Weber vollständig ausgenutzt wird, das fertige Gewebe in einem geschlossenen Ringe bestehen muß, so wie bei den Hüftschurzen der Frauen, den *ēmītī* oder den Binden, in denen die Kinder getragen werden, den *zămātă* oder endlich den Taschen, den *mătirī*, bei denen an einer Seite der Ring nachträglich vernäht ist. Andrerseits entsteht notwendigerweise da, wo der Ring der Kette nicht vollständig vom Gewebe eingenommen wird, wie z. B. bei dem unfertigen Gewebe (V. A. 6977), ein Gewebeband mit auslaufenden Fransen an beiden Enden, indem der Kettenring an der vom Einschlag frei bleibenden Stelle durchgeschnitten wird. So entstehen die Kniebinden, die *ītăhītī*, die Fußgelenkbinden, die *hŏgōkīnătī*, die Armbinden, die *kālauāti*, sowie die Hüftbinden, die *kōnūguă*.

Da, wie gesagt, zur Herstellung der oben erwähnten gewebten Gegenstände

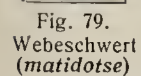


Fig. 79. Webeschwert (*matidotse*)

1) Vgl. über die ähnliche Vorrichtung bei den alten Peruanern: Max Schmidt. Über altperuanische Gewebe mit szenenhaften Darstellungen im Baessler-Archiv Bd. I, Heft 1, S. 5 ff.

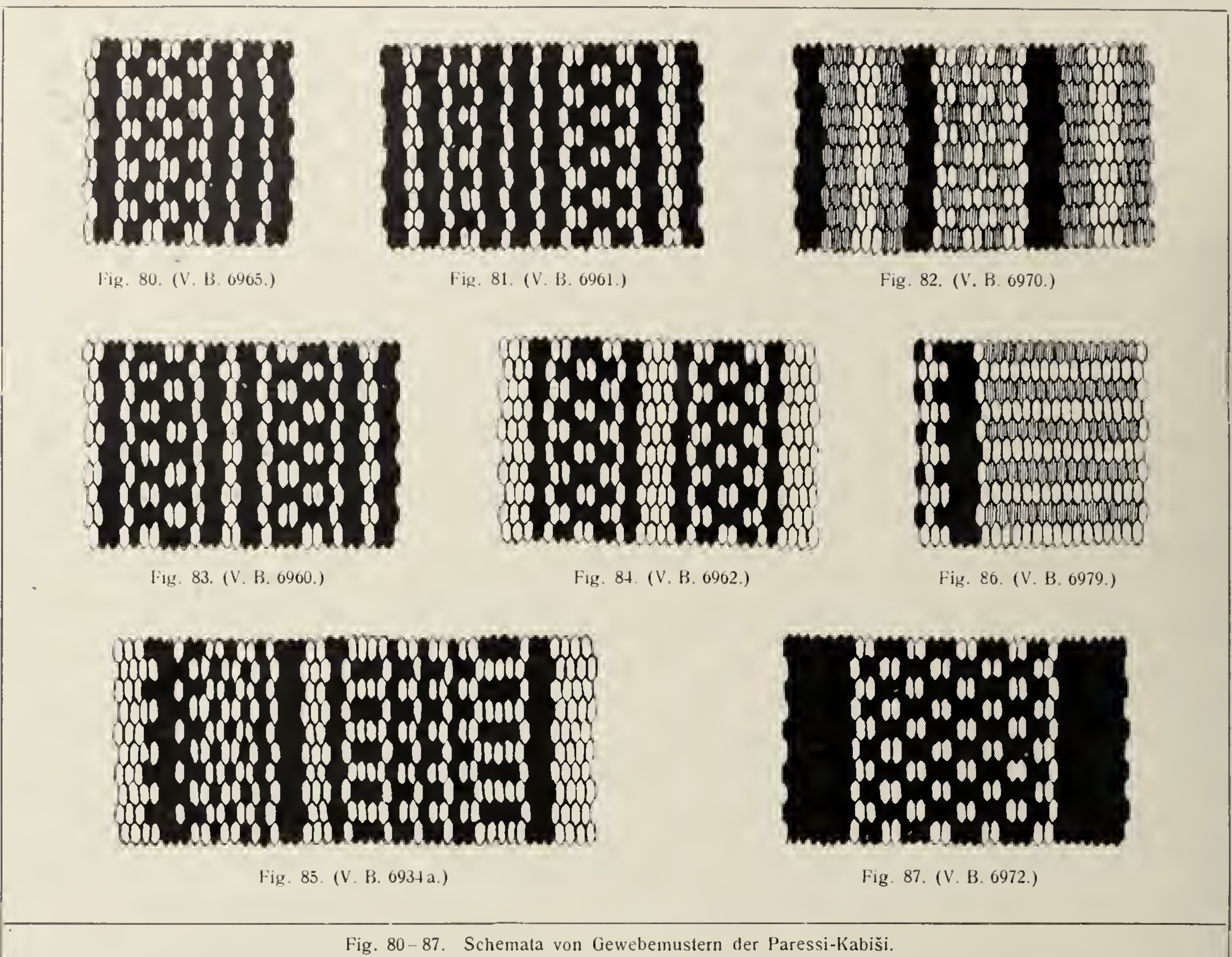


Fig. 80–87. Schemata von Gewebemustern der Paressi-Kabiši.

neben Baumwollgarn aus einheimischem Material auch europäisches Garn eingeführt wird, so kann natürlich den einzelnen Farben der Gewebemuster kein besonderer Wert beigelegt werden. Neben der grauweißen Naturfarbe der Baumwolle finden wir hauptsächlich rote und blaue Fäden verwendet, von denen bei zweifarbigen Geweben die eine oder die andere mit der weißen Naturfarbe der Fäden abwechseln. Außer diesen Farben kommt aber auch Schwarz und Gelb vor.

Da die Musterung ausschließlich durch die Kettenfäden gebildet wird, unter denen der Einschlag vollständig verdeckt ist, so ist sie natürlich auch an die bei einfacher Fachbildung gegebenen engen Grenzen gebunden.

Als einfachste Musterung, und zwar auch im technischen Sinne, tritt bei dieser Art von Geweben die einfache Längsstreifung, d. h. Streifung in der Richtung der Kette auf. Dadurch, daß in gewissen Abständen voneinander mit der Farbe der Kettenfäden variiert wird, entstehen die verschiedenen Variationen von längsgestreiften Mustern, welche die Grundlage der ganzen Musterung bei den Paressi-Kabišigeweben bilden. Beispiele dieser einfachen Längsstreifung sehen wir z. B. auf der in Fig. 95 wiedergegebenen Beinbinde sowie auf der Hüftbinde in Fig. 102 und der kleinen Tasche in Fig. 91.

Da aber ferner bei jedem Gewebe, bei welchem die Einschlagfäden unter den dichten Maschen der Kette verschwinden,[1]) bei den einzelnen Querreihen von Gewebemaschen immer abwechselnd, die geraden und ungeraden Zahlen von Kettenfäden zur Maschenbildung an die Oberfläche treten, derart, daß z. B. in Fig. 80 die Reihen 1, 3, 5 und 7 durch die Kettenfäden 1, 3, 5, 7, 9, 11 usw., die Reihen 2, 4, 6, 8 durch die Kettenfäden 2, 4, 6, 8, 10 usw. gebildet werden, so läßt sich in einfachster Art eine quergestreifte Musterung, wie in Fig. 86, dadurch

1) Vgl. Max Schmidt, ebenda S. 2.

erzielen, daß die Kettenfäden ungerader Zahl eine andere Farbe haben, wie diejenigen gerader Zahl.

Bei der einfachen Art der Fachbildung, die bei den Paressi-Kabiši-Geweben ohne irgendwelche weitere Komplikationen nur in dem abwechselnden Heben und Senken der geraden und ungeraden Kettenfäden besteht, müssen sich natürlich durch das ganze Gewebe hindurch alle ungeraden Maschenreihen in der Richtung des Einschlags ebenso wie alle geraden Maschenreihen in der Richtung des Einschlags genau untereinander gleichen. Man hat also bei diesen einfachen Mustern damit, daß man die Färbung der einzelnen Maschen zweier aufeinander folgender Maschenreihen fixiert, zugleich auch das durch die verschiedene Färbung der Maschen hervorgerufene Muster des ganzen Gewebes fixiert.



Fig. 88. Hüftschurz *(emiti)* einer Frau der Paressi-Kabiši.

Nach Obigem beruht also die ganze Musterung der Paressi-Kabiši-Gewebe ganz ausschließlich auf der Anordnung der verschieden gefärbten Fäden beim Aufspannen der Kette. Der weitere Fortgang des Webens ist für das durch das Aufspannen der Kette von vornherein gegebene Muster absolut irrelevant.

Um zu zeigen, bis zu welcher Entwicklung es die Musterung der Paressi-Kabiši-Gewebe trotz der einfachsten Herstellungsmittel gebracht hat, habe ich in Fig. 80—87 eine Anzahl solcher Muster zusammengestellt. Wir sehen, wie bei den Kniebändern und Hüftschurzen durch die verschiedenen Kombinationen von Längs- und Querstreifen zierliche Musterreihen entstehen, und daß sogar, wie in Fig. 87, eine dem äußeren Anscheine nach diagonale Streifung durch kurze, gleichmäßige Abwechselung der Querstreifung entstehen kann.

Nachdem im Vorigen Herstellung und Musterung der Paressi-Kabiši-Gewebe ihre Erklärung gefunden haben, gehe ich im Folgenden auf die verschiedenen Verwendungsformen dieser Gewebe näher ein. — Unter der ersten Art der Gewebe, bei denen dadurch, daß die aufgespannte Kette vollständig vom Weber ausgenützt wird, das fertige Gewebe einen geschlossenen Ring bildet, kommen zunächst die von den Frauen und Mädchen getragenen Hüftschurze, die *ēmītí*, in Betracht, von denen meine Sammlung 7 Exemplare aufweist. Die Figuren 88 und 89 geben zwei typische Beispiele mit der im Obigen näher erklärten Musterung wieder. Die Art, wie diese Hüftschurze getragen werden, ist z. B. aus

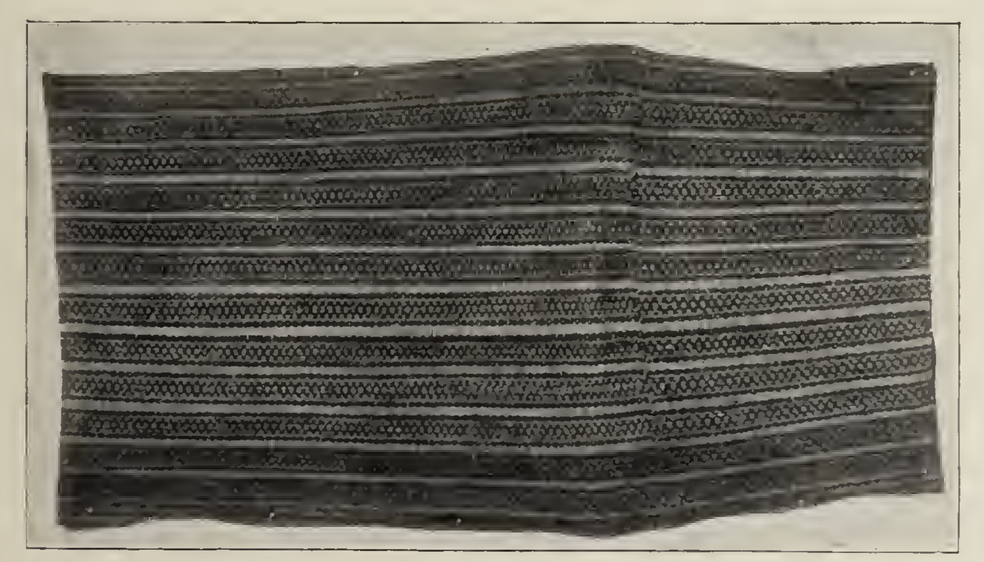


Fig. 98. Hüftschurz *(emiti)* eines kleinen Mädchens der Paressi-Kabiši.



Fig. 90. Tragbinde *(zamata)* zum Tragen von Kindern.

der Photographie in Fig. 8 ersichtlich. Da schon die kleinen Mädchen von frühester Jugend an mit diesen Hüftschurzen bekleidet gehen, so sind natürlich dem Alter der betreffenden Trägerin des Kleidungsstückes entsprechend die Größenmaße der vorliegenden Exemplare sehr verschieden. So beträgt bei dem größten Exemplar die Peripherie des oberen und unteren Randes 80 cm bei einer Breite des Schurzes von 32 cm, während bei dem kleinsten Exemplar die Peripherie nur 32 cm und die Breite nur 9,3 cm beträgt.

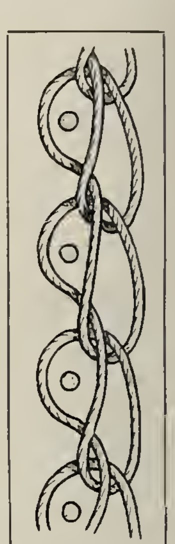


Fig. 92. Befestigungsfaden an den Enden der Gewebe.

Nur durch das Größenverhältnis von den *ēmiti* verschieden sind die Tragbinden, *zămātă*, in denen die kleinen Kinder von den Müttern getragen werden. (Vgl. Fig. 90.) Die Fig. 30 zeigt, wie das langgezogene, ringförmig gearbeitete Gewebe über der Schulter getragen wird. Bei den drei von mir mitgebrachten (V. B. 6967–6969 der Sammlung), mit einfachen Streifenmustern versehenen Kindertragen schwankt die Breite zwischen 23 und 26 cm, während die Peripherie des Geweberinges zwischen 114 und 130 cm schwankt.

Den vorigen Geweben entspricht ihrer Anlage nach auch die kleine Tasche (V. B. 6980 der Sammlung), *mătīrí*, die in Fig. 91 wiedergegeben ist. Der einfache Gewebering, welcher bei einer Breite von 19 cm einen Durchmesser von 44 cm aufweist, ist am unteren Rande zugenäht. An den beiden oberen Ecken der so entstandenen Tasche ist je ein gewebtes Band angenäht, und diese beiden Gewebebänder sind zu einem Henkel miteinander verknotet. Von dem Henkel hängt an einer Faserschnur eine zu einer kleinen Flöte hergerichtete Patronenhülse herab.[1])

Von der zweiten Art von Geweben, bei welcher der Kettenring nicht vollständig zum eigentlichen Gewebe ausgenützt wird, sondern an der vom Einschlag freibleibenden Stelle aufgeschnitten wird, so daß einfache Gewebebänder mit freibleibenden Fransen entstehen, kommen zunächst zwei Arten von Beinbinden in Betracht, die *hŏgōkīnŏtí*, welche, wie z. B. Fig. 10 zeigt, von Männern und Knaben am Unterbein über dem Fußknöchel getragen werden, und die *ītăhīti*, welche von Männern und Knaben unter dem Knie getragen werden. (Vgl. Fig. 6.) Beide Arten von Beinbinden werden am linken und rechten Bein getragen, so daß die Exemplare der Sammlung meistens paarweise vorhanden sind. Die Enden des eigentlichen Gewebes beim ersten und letzten Einschlagfaden werden durch einen in der in Fig. 92 ersichtlichen Weise hindurchgeflochtenen Faden befestigt, und die freien Fransenenden werden zu dicken Strähnen zusammengedreht, die am Ende mit einem Knoten abschließen.

Die Fußgelenkbinden, die *hŏgōkīnŏtí*, sind stets aus einheimischer ungefärbter Baumwolle gewebt und daher einfarbig weiß ohne Muster. (Siehe Fig. 93.) Die Länge der von mir mitgebrachten Exemplare (V. B. 6952–6956) schwankt einschließlich der Fransen zwischen 24 und 32 cm, die Breite zwischen 4,3 und 6 cm. Das eigentliche Gewebe ohne die Fransen hat durchschnittlich eine Länge von etwa 16 cm.

Die Kniegelenkbinden, die *ītăhīti*, sind stets aus farbigem Garn gewebt. Einfarbige Kniegelenkbinden, wie die einfarbig rote, welche in Fig. 94 wiedergegeben ist, sind verhältnismäßig selten im Vergleich zu den meistens in zwei und seltener in drei Farben gemusterten Exemplaren, wie sie die Figuren 95 bis 97 wiedergeben. Die Muster sind die im Vorigen geschilderten, aus Längs- und Querstreifen zusammengesetzten. Ein Beispiel der oft fein durchge-

1) Eine entsprechende Tasche siehe bei der Sammlung K. v. d. Steinen unter Katalognummer V. B. 1996.

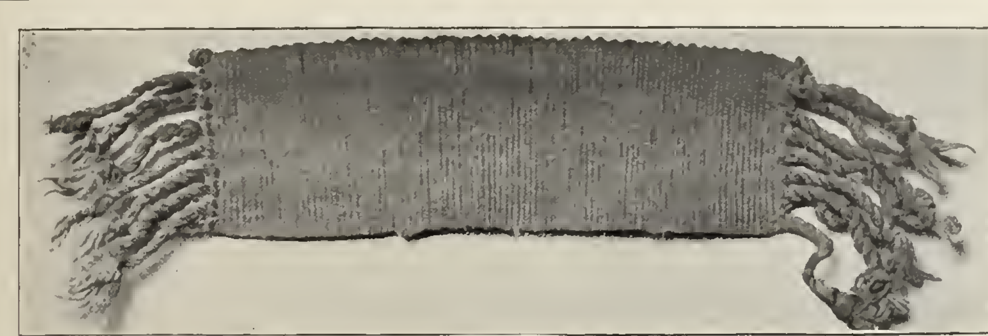


Fig. 93.

Fig. 91. Gewebte Tasche *(matiri)*.
Fig. 93. Fußgelenkbinde der Männer *(hogokinoti)*.
Fig. 94—97. Kniegelenkbinden der Männer *(itahiti)*.
Fig. 98—99. Armbinden der Männer *(kalauati)*.
Fig. 101 und 102. Hüftbinden der Männer *(konugua)*.
Fig. 103. Gewebte Schmuckbinde (unfertig).



Fig. 91.

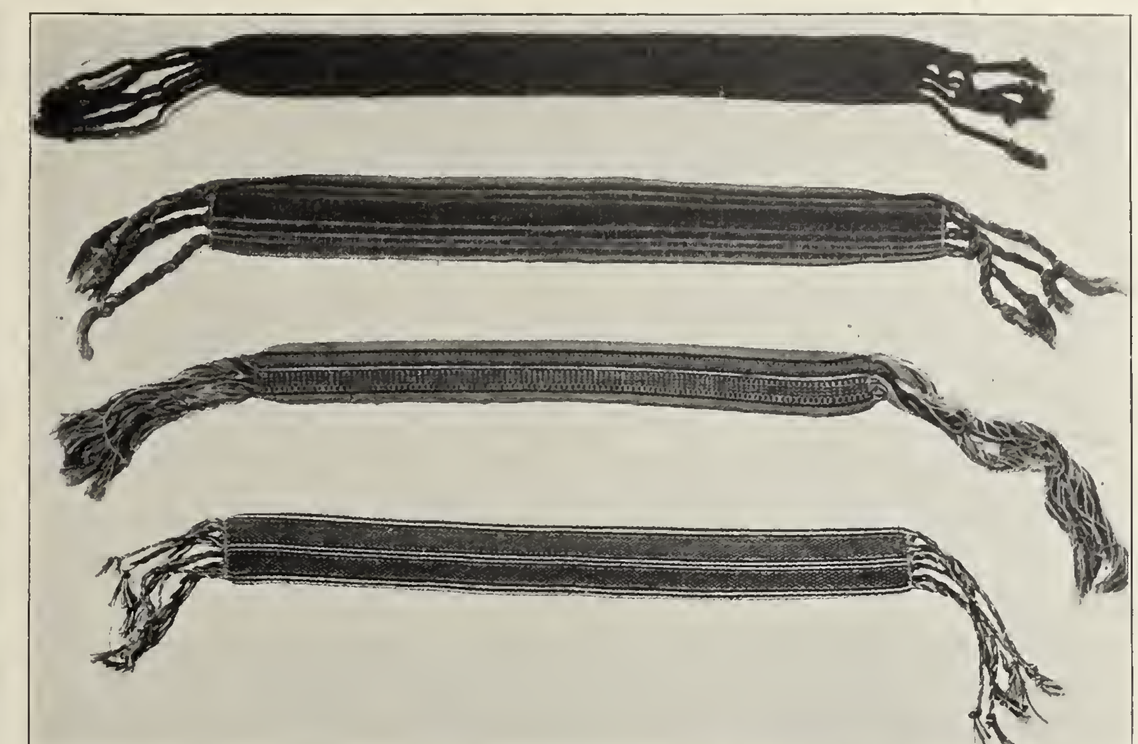


Fig. 94—97.



Fig. 98 und 99.

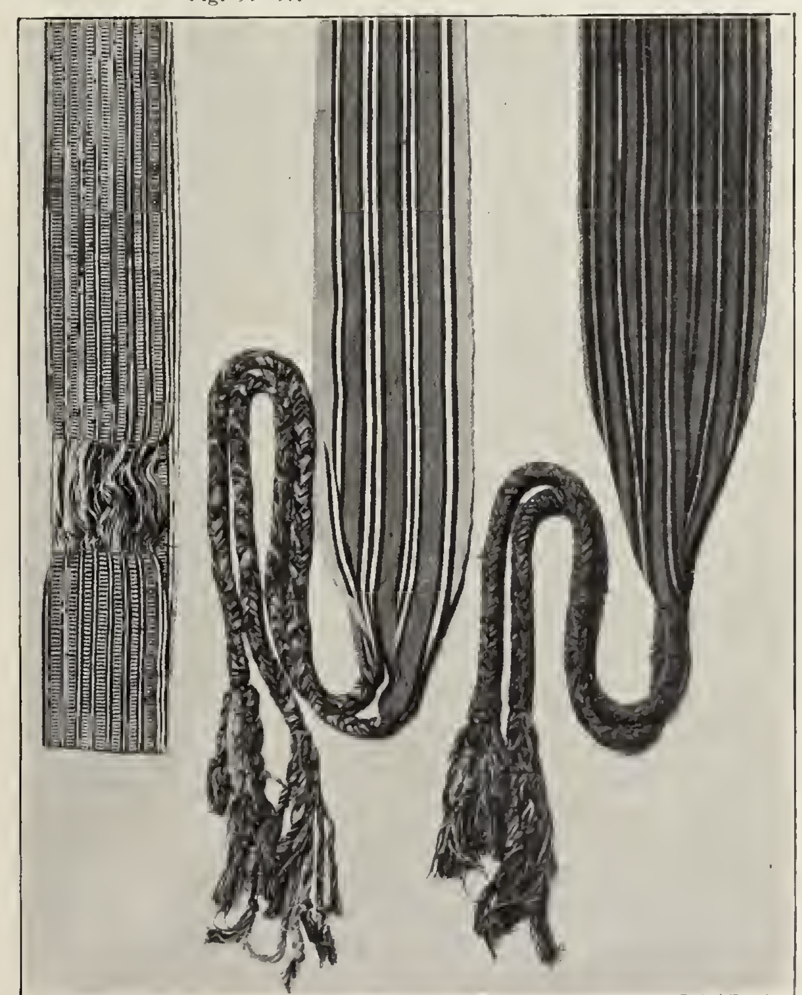


Fig. 103. Fig. 102. Fig. 101.

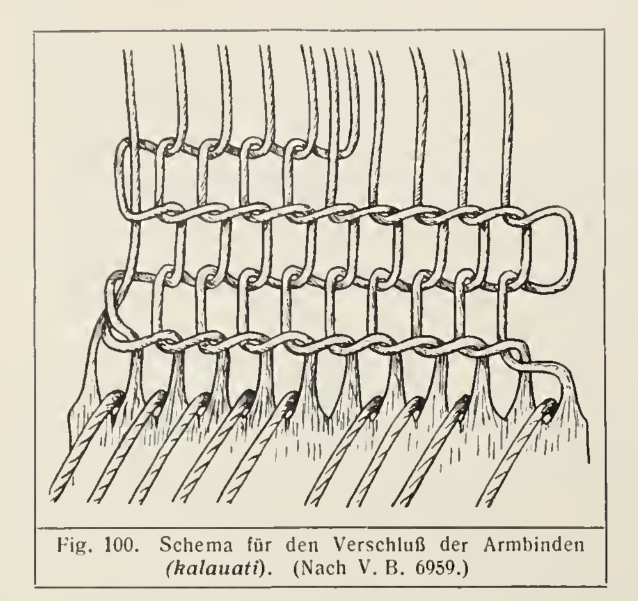


Fig. 100. Schema für den Verschluß der Armbinden *(kalauati)*. (Nach V. B. 6959.)

führten Musterung auf den *ītǎhītí* gibt das Schema in Fig. 85. Die Länge der von mir mitgebrachten Exemplare einschließlich der Fransen (V. B. 6927–6951) schwankt zwischen 26 und 39 cm, die Breite zwischen 1,7 und 2,9 cm.

Die Armbinden, die *kālauātí* (Vgl. Fig. 98 und 99), die von den Männern am Arme über dem Handgelenk getragen werden, entsprechen ihrer Anlage nach den im Vorigen beschriebenen Beinbinden, weisen aber im einzelnen Besonderheiten auf. Sie sind, wie die Fußgelenkbinden, stets aus einheimischer, ungefärbter Baumwolle ohne Muster gewebt, zeichnen sich aber vor den letzteren dadurch aus, daß in bestimmten Zwischenräumen entweder paarweise oder zu dreien kleine Stäbchen aus Federkiel zugleich mit dem Einschlag durch die Kette hindurchgezogen sind, so daß sich über diesen Stäbchen eine etwas erhabene Maschenreihe der Kettenfäden bildet, die sich deutlich von dem übrigen Gewebe abhebt. Auch unterscheiden sich diese Armbinden durch die Art ihres Verschlusses von den Beinbinden, die durch das Schema in Fig. 100 veranschaulicht wird. Die kurzen Fransenenden an dem einen Ende des Gewebes sind gitterartig, wie die Figur zeigt, miteinander verflochten und durch dieses Gitter sind die zu langen Schnuren zusammengedrehten und unten mit Knoten abschließenden Fransen des anderen Endes des Gewebes hindurchgezogen. Diese vom Arme des Trägers herabhängenden Fransenschnüre erreichen bei den von mir mitgebrachten Exemplaren eine Länge bis zu 27 cm. Die Breite der von mir mitgebrachten Exemplare (V. B. 6957–6959) beträgt ca. 4,8 cm, während die Länge des gewebten Teiles ohne die Fransen ca. 16 cm beträgt.

Zu der gleichen Gruppe wie die Arm- und Beinbinden sind die Hüftbinden, die *kōnūguǎ*, zu zählen, die ihrer äußeren Form nach sehr an altperuanische Formen solcher Binden erinnern. Die zu beiden Seiten des gewebten Mittelstückes freibleibenden Fransenenden sind zu einer dicken, am äußersten Ende in freie Fransenenden auslaufenden Schnur verflochten. Mit dieser Schnur werden beim Gebrauch die Enden der Binde zusammengehalten. Zwei Exemplare solcher Binden, die meistens in trefflicher Ausführung die oben geschilderten Streifenmuster aufweisen, geben die Figuren 101 und 102 wieder. Die in Fig. 82 und 87 wiedergegebenen Schemata zeigen Beispiele der fein durchgeführten einfachen Musterung auf diesen Hüftbinden. Bei meinen Exemplaren (V. B. 6970–6976) schwankt die Gesamtlänge einschließlich der Schnuren zwischen 185 und 213 cm, die Länge des gewebten Mittelstückes zwischen 80 und 107 cm und die Breite des letzteren zwischen 6,4 und 11,5 cm. Obgleich sich bei den von mir erworbenen Exemplaren eine solche befindet, die stark durch Gebrauch abgenutzt ist, so habe ich diese Form von *kōnūguǎ* doch niemals im Gebrauch gesehen. Die Männer trugen zur Zeit meines Besuches ausschließlich an ihrer Stelle eine oder mehrere Schnüre mit aufgereihten Glasperlen.[1])

Außer den aufgeführten, bei den Indianern selbst im Gebrauche stehenden Geweben werden auf dem Webstuhle ganz in derselben Art buntfarbige Schmuckbinden hergestellt. Bei dem in Fig. 103 wiedergegebenen Beispiele solcher Schmuckbinden ist der vom Einschlag freibleibende, für die Fransen bestimmte Teil der Kette noch nicht durchgeschnitten. Eine solcher Binden, die ich niemals bei den Indianern im Gebrauche gesehen habe, die vielmehr offenbar nur zum Austausch bestimmt sind, wurde mir beim Abschied in Atiahirtivirtigo von der Tochter des Häuptlings Makazore zum Andenken geschenkt. Außer diesem in meinem

1) Vgl. K. v. d. Steinen: Unter den Naturvölkern. S. 431.

Privatbesitz befindlichen Stücke habe ich zwei andere mitgebracht (V. B. 6977 und 6978), bei denen die Länge 90 und 108 cm, die Breite 8,2 und 5,5 cm beträgt.

An dieser Stelle muß hier noch ein weiteres Gewebestück erwähnt werden, das nur von einem kleinen Teile der von mir besuchten Indianer getragen wurde, aber auch bei den nördlichen Paressi bekannt ist, der Penislappen, der *zaihi̍rtsiratí*, der Männer. Leider ist das Exemplar, welches ich vom Häuptlinge Atau in Uazirimi erworben hatte, unterwegs verloren gegangen. Außer bei den genannten Häuptlingen traf ich das *zaihi̍rtsiratí* nur bei dem in Fig. 6 wiedergegebenen Indianer an. Das viereckige kleine Gewebestück wird um die Hüftschnur zusammengeklappt und zusammen mit der Vorhaut des Penis zwischen Hüftschnur und Bauch eingeklemmt.[1])

IX. ORNAMENTIK.

Um den gegenwärtigen Stand der Ornamentik bei den Paressi-Kabiši richtig zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß wir es in diesem Gebiete wie überall, wo Völkerschaften verschiedener Kulturstufen ineinander aufgegangen sind, nicht mit dem Resultat einer stetigen Entwicklung, sondern mit einem Produkte aus ihrem Wesen nach vollständig verschiedenen Faktoren zu tun haben. Sehen wir hier von den schon in den beiden vorigen Kapiteln behandelten Mustern auf Geflechten und Geweben zunächst ab, so tritt uns als Ornamentik auf den Flächen der verschiedenen Gebrauchsgegenstände ein eigenartiges Gemisch von rein naturalistischer Vorstellung, rein geometrischer Ornamentik und Übergangsformen zwischen den beiden vorigen Ornamentarten entgegen. Dadurch, daß ich in meinen früheren Arbeiten zum ersten Male für größere Teile südamerikanischer Naturvölker[2]) sowie für Teile altperuanischer Kulturen[3]) den Nachweis lieferte, daß gerade die am häufigsten vorkommenden geometrischen Muster auf Geflechtmuster zurückzuführen sind, die direkt auf der Technik des Flechtens beruhen, kann die bis dahin hergebrachte Methode, diese geometrischen Ornamente durch Aufstellung entsprechender Entwicklungsreihen aus naturalistischen Darstellungen abzuleiten und als Endglied einer langen, allmählichen Entwicklung aus der naturalistischen Darstellung ganz bestimmter Darstellungsmotive anzusehen, als endgültig beseitigt angesehen werden. Gewiß haben sich vielfach, wie ich es z. B. von den Stämmen am Schingu am anderen Orte[4]) gezeigt habe, geometrische Ornamente zu figürlichen Darstellungen bestimmter naturalistischer Motive entwickelt; gewiß haben naturalistische Darstellungen im Laufe ihrer Entwicklung durch Stilisierung und Einpassung in gewisse Techniken immer mehr geometrische Formen angenommen, aber über die Art dieses Entwicklungsganges sagen uns aufgestellte bloße Entwicklungsreihen gar nichts, da diese Entwicklung von den verschiedensten Faktoren abhängen kann. Bei den Paressi-Kabiši des von mir bereisten Quellgebietes ist, wie der ganze gegenwärtige Kulturzustand, so auch die Ornamentik das Resultat von historischen Ereignissen, die wahrscheinlich noch nicht allzu lange Zeit zurückliegen und bis in die Gegenwart hineinreichen. Die Paressi sind als Träger der verhältnismäßig hoch entwickelten Aruak-Kultur in diese Gebiete eingedrungen und sind hierbei auf eine in bezug auf geistige Kultur viel unentwickeltere Kulturschicht gestoßen, bei der die Kunst freier naturalistischer Darstellung bisher jedenfalls nicht zur Entwicklung gelangt war. Die Kultur, die sie mit sich brachten, verfügte einmal über die Kunst einer freien naturalistischen Darstellung und sodann über eine gut entwickelte geometrische Flechtornamentik und mußte notgedrungen mit diesen beiden Kulturelementen einen ungeheuren Einfluß auf die Ornamentik der alten Bewohner dieses Gebietes ausüben. Aus dieser Mischung der höheren Aruak-Kultur

1) Vgl. K. v. d. Steinen: Unter den Naturvölkern. S. 431. 2) Max Schmidt: Ableitung südamerikanischer Geflechtmuster aus der Technik des Flechtens in Zeitschrift für Ethnologie 1904, Heft 3 und 4, S. 490ff. Derselbe: Indianerstudien in Zentralbrasilien. S. 372ff. 3) Max Schmidt: Überaltperuanische Ornamentik im Archiv für Anthropologie. Neue Folge, Band VII, Heft 1, S. 22ff. 4) Derselbe: Indianerstudien in Zentralbrasilien S. 385f.



Fig. 104—107. Mit geometrischen Mustern bemalte Tanzkeulen *(tiaho)*.

mit der weit tiefer stehenden Kultur reiner Naturvölker erklärt sich der Zustand der Ornamentik, wie wir ihn gegenwärtig in dem Quellgebiet der Paressi-Kabiši vorfinden.

Was die geometrische Ornamentik der reinen Naturvölker Südamerikas charakterisiert und vor allem ihre innere Wesensgleichheit mit der Geflechtsornamentik ausmacht, ist der Umstand, daß es sich bei ihr um reine Flächenornamentik handelt. Hierbei ist der Begriff Flächenornamentik in dem Sinne aufzufassen, wie ich ihn in meiner früheren Arbeit über altperuanische Ornamentik[1]) näher fixiert habe, nämlich, daß die Ornamente nicht willkürlich als einzelne Figuren auf die zu ornamentierende Fläche aufgemalt werden, sondern, daß die Fläche als solche in sich gegliedert, z. B. in einzelne Rechtecke eingeteilt wird, und durch Variation dieser einzelnen, in verschiedener Weise charakterisierten Flächenteile kaleidoskopartig bestimmte geometrische Muster, wie Rauten und Mäanderhaken entstehen. Schön ließ sich diese Entstehung der Muster an der geometrischen Ornamentik der Schingustämme nachweisen, wo vor allem das bekannte Mereschumuster ebenso wie die Rautenmuster auf den Fächerblattgeflechten dadurch entsteht, daß die aneinander angrenzenden Teile der in einzelne Rechtecke resp. Quadrate eingeteilten Fläche je in der entgegengesetzten Richtung diagonal gestreift sind.



Fig. 108—111. Mit geometrischen Mustern bemalte Tanzkeulen *(tiaho)*.

Diese geometrische Flächenornamentik als solche in dem besonderen, eben näher fixierten Sinne ist bei den Paressi-Kabiši so gut wie ganz verschwunden. Sie ist von der über sie hereingebrochenen höheren Kultur vernichtet worden. Aber die einzelnen geometrischen Figuren, wie Zickzacklinien, Rauten und Dreiecke, welche sich ursprünglich in der Flächenornamentik und aus ihr heraus entwickelt haben, sind geblieben. Sie haben sich frei gemacht von ihren Erzeugern, den einzelnen Flächenteilen und treten jetzt als freie selbständige Ornamente auf der Fläche auf, wo sich ihr Platz nicht mehr nach dem Schema einer bestimmten Flächenverteilung, sondern rein nach Geschmack und Willkür oder aber auch ebenso wie bei den rein naturalistischen Darstellungen nach der ihnen beigelegten Bedeutung bestimmt.

Geometrische Ornamente kommen bei

1) Über altperuanische Ornamentik l. c. S. 23.

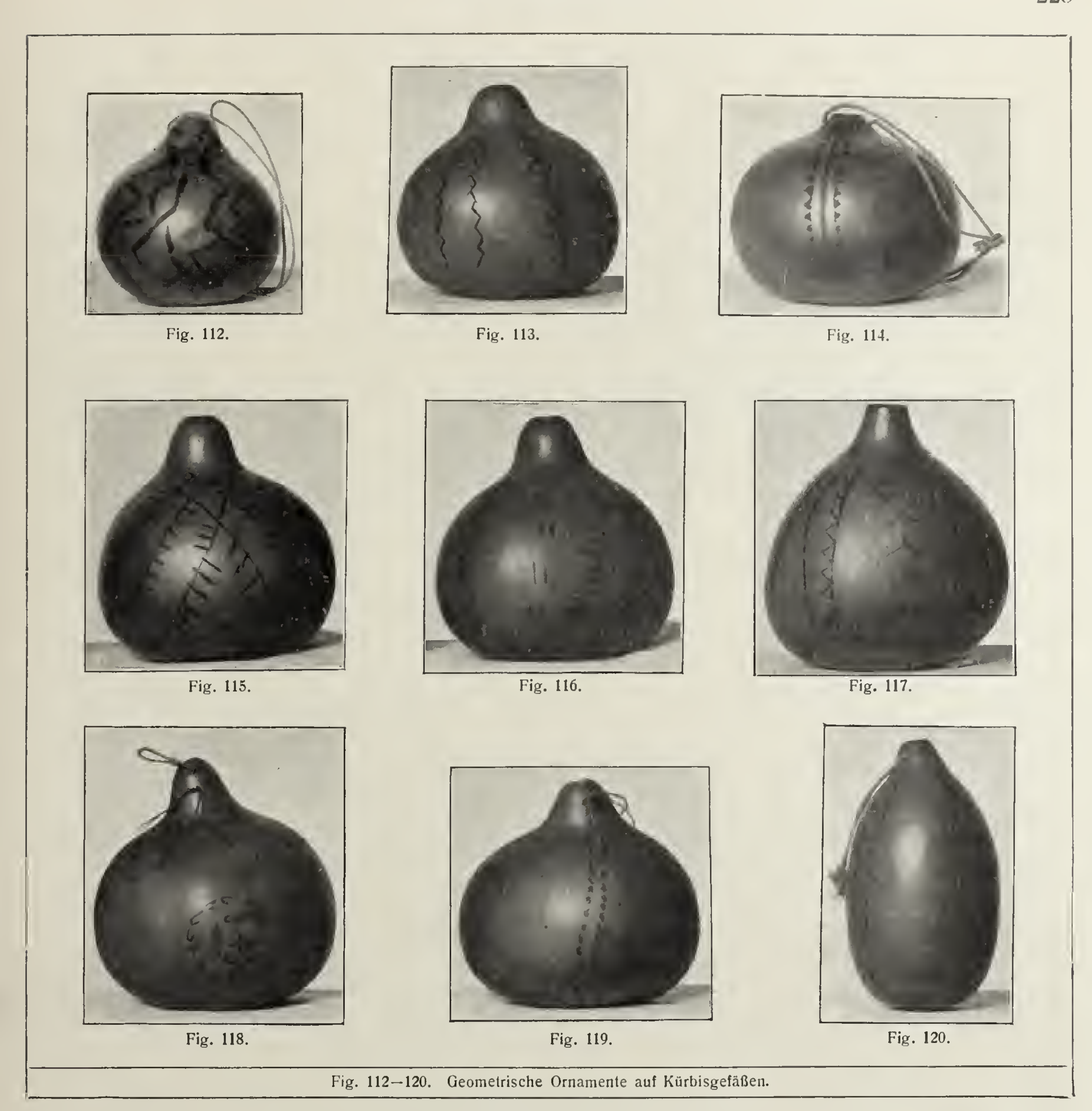


Fig. 112. Fig. 113. Fig. 114.

Fig. 115. Fig. 116. Fig. 117.

Fig. 118. Fig. 119. Fig. 120.

Fig. 112—120. Geometrische Ornamente auf Kürbisgefäßen.

den Paressi-Kabiši vor allem auf den Kürbisgefäßen, Kürbisschalen sowohl als Kürbisflaschen, vor und zwar als gewöhnliche Malerei, als Brandmalerei und Ritzmalerei (vgl. Fig. 122). Außerdem aber kommen sie als gewöhnliche Malerei auf den zurzeit nur noch bei Festen gebrauchten Tanzkeulen vor, wie solche in Fig. 104—111 abgebildet sind. Als Tätowierung habe ich einmal in Uazirimi geometrische Muster an Bauch und Oberschenkeln einer Frau beobachten können. (Siehe S. 185 im Abschnitt III.)

Am häufigsten kehren als Ornamente auf den Kürbisgefäßen einfache Zickzacklinien wieder, welche wie auf Fig. 112 ziemlich regellos die Gefäßoberfläche überziehen. Sie werden von den Indianern als Schlangenfiguren gedeutet, jedenfalls auch die in Fig. 112 ersichtliche mehrfach wiederkehrende Verdickung der Zickzacklinien an ihrem oberen Ende, die dem Schlangenkopfe entsprechen soll, zusammenhängt. (Vgl. V. B. 7031—7035 der Sammlung.) Auf anderen Kürbisgefäßen (V. B. 7051. 7065) finden sich diese aufgemalten Zickzacklinien untermischt mit unregelmäßigen anderen Figuren, die durch Punktreihen in die Gefäßoberfläche eingeritzt sind.

Auf dem vom Guapore stammenden, in Fig. 113 abgebildeten Kürbisgefäße ist neben den beiden Zickzacklinien eine Figur angebracht, welche aus einer Kette von Rhomben be-

steht, durch deren Mitte eine Linie gezogen ist. Auch für diese Figur sind die Zickzacklinien als die eigentlichen Elemente derselben anzusehen. Ganz dieselbe Kombination kehrt auf den beiden in Fig. 104 u. 106 wiedergegebenen Tanzkeulen V. B. 7098 und 7100 wieder und wurde mir vom Paressi Manuel so gedeutet, daß die einfache Zickzacklinie, die *teikuahiirŏ̊* oder *paitahiro* genannt wurde, den männlichen Schlangendämon, die Rautenkettenfigur, die *kamūtĕrirŏ̊* (*kamutiriro*) hieß, dagegen die Frau des Schlangendämons bezeichnete. Die Darstellung auf der Keule in Fig. 104 (V. B. 7097) zeigt sehr schön, wie die *kamūtĕrirŏ̊*-Gestalt auch in mehr naturalistischer Form wiedergegeben werden kann. Auch bei den noch im Zusammenhange zu besprechenden Darstellungen auf den großen bemalten Holzpfählen spielt die Zickzacklinie bei der Charakterisierung des Schlangendämons eine große Rolle, und auf dem einen Pfahle kehrt daneben auch die *kamūtĕrirŏ̊*-Figur wieder.



Fig. 121. Tschitschaschale mit geometrischen Ornamenten am Rande.



Fig. 122. Kürbisflasche mit geometrischem Ornament, das teils aufgemalt, teils eingeritzt ist.

Sehr verwandt mit der *kamūtĕrirŏ̊*-Figur sind die auf dem Gefäß in Fig. 114, sowie auf der rechten Seite der Tschitschaschale in Fig. 121 dargestellten geometrischen Muster, von denen ich leider keine bestimmte Bezeichnung mitgebracht habe. Sowohl das dem Uluri-Muster bei den Schingu-Stämmen entsprechende in Fig. 114 sowie das aus einer Kette schräg aneinander gelegter Rechtecke bestehende Muster in Fig. 121 sind besonders typisch für die großen Kürbisschalen, aus denen bei den dem Schlangendämon und seiner Frau geweihten Tschitschafesten der Tschitscha geschöpft wird. Es liegt daher sehr nahe, auch in diesen Figuren Schlangendarstellungen zu sehen, wenn sie nicht überhaupt nur als andere Darstellungsformen der *kamūtĕrirŏ̊*-Figur aufzufassen sind.

Weiter werden als Ornament auf den Kürbisgefäßen häufig Reihen von Strichen oder punktartigen Flecken verwendet. Diese Reihen sind gewöhnlich Doppelreihen, wie in Fig. 119 u. 120, können auch, wie bei V. B. 7041, zu dreien nebeneinander angeordnet sein. Gewöhnlich sind bei den Kürbisflaschen alle vier Seiten mit je einer solchen Doppelreihe besetzt, während dieselben bei den Kürbisschalen an den beiden Rändern und in der Mitte, also in der Dreizahl, angebracht sind.

Eine häufig wiederkehrende Art der Ornamentierung wird durch kleine angelhakenförmige Figuren gebildet, die entweder ungeordnet über die Außenfläche des Gefäßes verteilt sein können (V. B. 7044) oder aber auch in Doppelreihen angeordnet neben den im vorigen angeführten Strichreihen (V. B. 7042) oder für sich allein (V. B. 7043) vorkommen können. Bei



Fig. 123a. Vollständige Darstellung der Figuren des in Fig. 123 abgebildeten Kürbisgefäßes.



Fig. 124. Kürbisgefäß mit Menschen- und Tierfiguren.

anderen Gefäßen laufen einzelne Reihen dieser Haken um den Gefäßhals herum (V. B. 7038) oder am äußeren Rande entlang (V. B. 7061). Bei anderen wiederum, wie in Fig. 118 (V. B. 7060) ist die Gefäßwand außer solchen Reihen am Halse und Außenrande auch noch mit konzentrischen Kreisen solcher Haken geschmückt.

Bei einem anderen Gefäße (V. B. 7046) in Fig. 115 sind eine Anzahl sich unter einem spitzen Winkel schneidender Linien mit Reihen auf ihnen senkrecht stehender Striche besetzt. Auf diesem Gefäß kommt ebenso wie auf der großen Tschitschaschale in Fig. 122 eine mit rechtwinkligen Haken besetzte Linie als Ornament vor, und eine Reihe eigenartiger Figuren in W-Form zeigt Fig. 117 (V. B. 7047).

Von den geometrischen Figuren auf den Holzkeulen bleiben hier noch die Flecken auf der Keule in Fig. 107 u. 111 (V. B. 7099) zu erwähnen, welche mir vom Paressi Manuel als Zeichnung des Jaguarfells gedeutet wurden, und von denen die kleinen Kreise mit dem Punkte in der Mitte auf der Keule in Fig. 105 (V. B. 7100) vielleicht nur eine bessere Ausführung desselben Motivs zur Darstellung bringen.

Die einzige Ausnahme von der Regel, daß die geometrischen Ornamente nicht als Flächenornamente in dem von mir oben fixierten Sinne aufzufassen sind, bietet die in Fig. 108 wiedergegebene Keule (V. B. 7097). Neben Zickzacklinien mit dazwischen angeordneten Punktreihen sind ganze Flächenteile mit kleinen Quadraten mit je einem Punkte in der Mitte angefüllt, die zum Teil mit der Spitze, zum Teil mit der einen Seite nach unten gerichtet sind. Leider habe ich nicht erfahren können, welche Bedeutung diesen einzelnen Mustern zukommt.

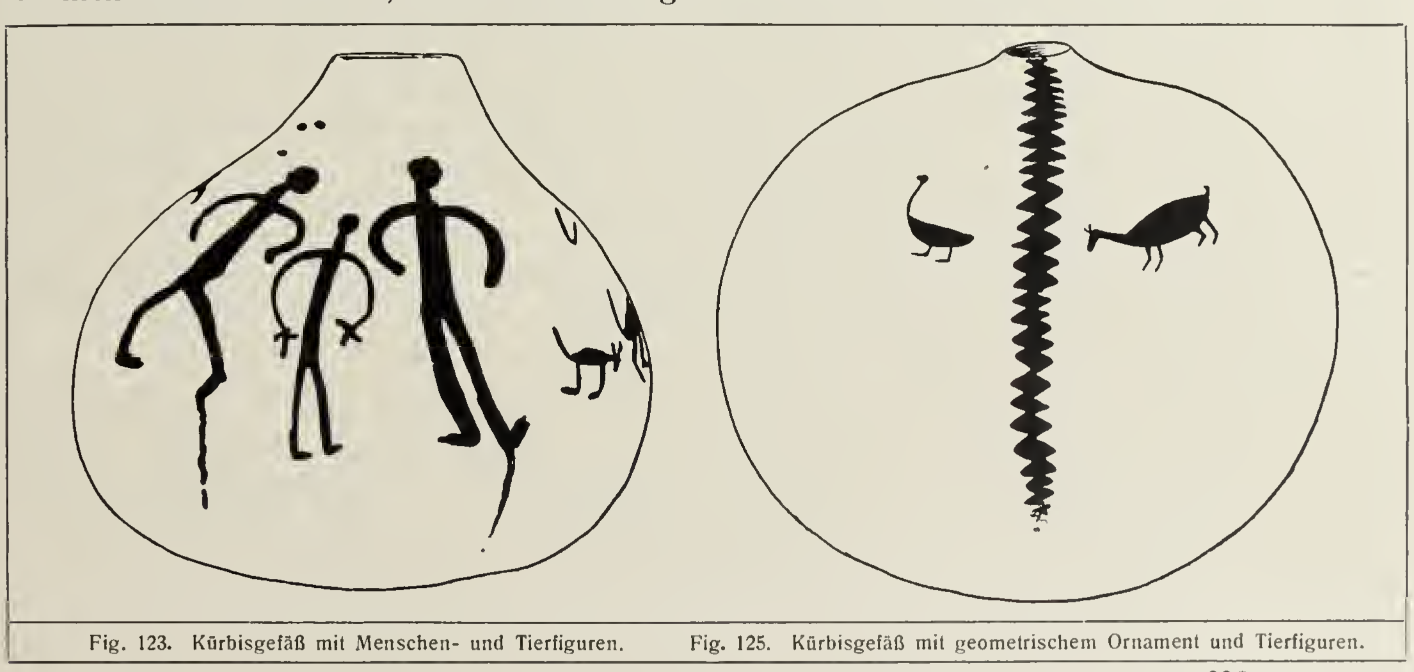


Fig. 123. Kürbisgefäß mit Menschen- und Tierfiguren. Fig. 125. Kürbisgefäß mit geometrischem Ornament und Tierfiguren.

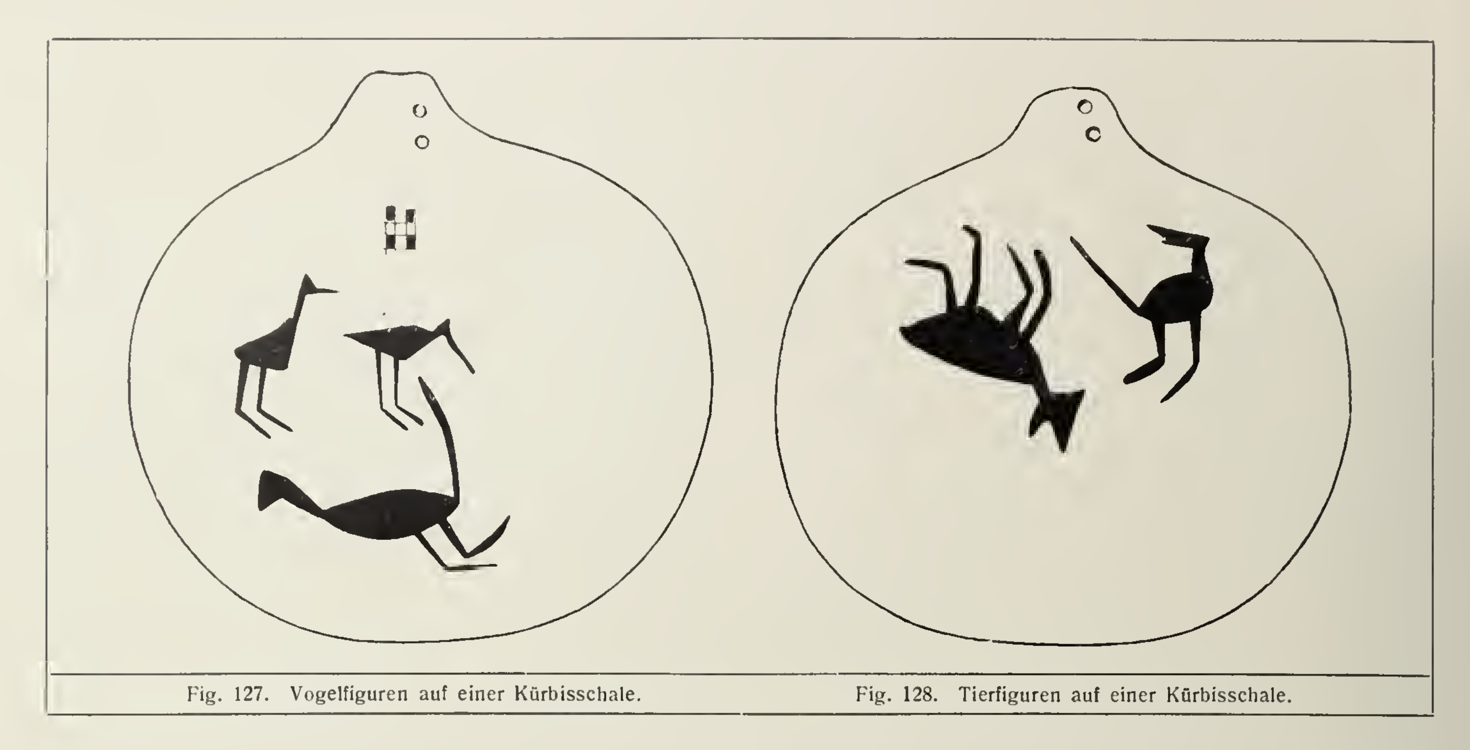


Fig. 127. Vogelfiguren auf einer Kürbisschale. Fig. 128. Tierfiguren auf einer Kürbisschale.

Die vielen verschiedenen geometrischen Figuren, welche unter ganz bestimmter Bedeutung auf den großen schon erwähnten Holzpfählen auftreten, kann ich hier an dieser Stelle unberücksichtigt lassen, da sie weniger als Ornament, sondern vielmehr als Darstellungsmittel zum Ausdrücken ganz bestimmter Vorstellungen anzusehen sind.

Im absoluten Gegensatze zu den eben geschilderten geometrischen Figuren stehen die rein naturalistischen Darstellungen auf den Kürbisgefäßen, zu denen als ergänzendes Material von sekundärem ethnologischen Werte die von den Indianern für mich angefertigten Bleistiftzeichnungen hinzukommen.

Die Hauptdarstellungsmotive auf den Kürbisgefäßen bilden Menschen- und Tierfiguren. Von den ersteren sollte die in Fig. 123*a* (rechts) mit den großen zangenartigen Händen angeblich einen Dämon (einen „deos") mit Namen „*tokūlǒ*" vorstellen. Über Wesen und Bedeutung der anderen menschlichen Figuren liegen mir keine Angaben vor. Die menschlichen Figuren sowohl auf der Kürbisflasche V. B. 7052 (Fig. 123 u. 123*a*) sowie auf V. B. 7036 (Fig. 124) sind in rein naturalistischer Darstellungsweise ohne irgendwelche Anklänge an die vorkommenden geometrischen Figuren mit schwarzer Farbe auf die Gefäßwand aufgemalt. Die Körper der mit der einen Ausnahme in Fig. 123*a* in Vorderansicht wiedergegebenen Figuren sind schwarz ausgefüllt, ebenso die Köpfe in Fig. 123, während die Köpfe in Fig. 124 durch eine dem Rumpf aufgesetzte Kreislinie dargestellt sind, innerhalb welcher die Augen durch zwei schwarze Punkte gekennzeichnet sind. Mund und Nase bleiben bei den Vorderansichten unberücksichtigt, während sie in der Profilansicht der einen Figur in Fig. 123*a* hervorgehoben sind. Interessanterweise sind die Arme bei dieser schwarz ausgefüllten Profilfigur nicht berücksichtigt, ganz entsprechend der Tatsache, daß sie sich in herabhängender Haltung von der schattenrißartig gezeichneten Figur nicht abheben. Die Arme der übrigen Figuren sind durch Kreisbogen gekennzeichnet, die Hände außer bei

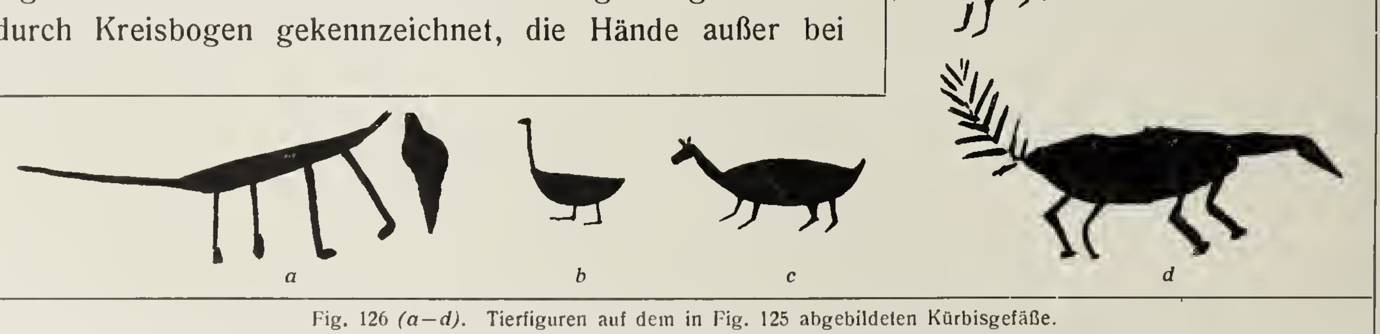


Fig. 126 (*a–d*). Tierfiguren auf dem in Fig. 125 abgebildeten Kürbisgefäße.



Fig. 129 *(a—f)*. Bleistiftzeichnungen der Paressi-Kabiši. Natürliche Größe.

dem Dämon *tōkūlŏ* nur bei einer weiteren Figur, und zwar in diesem Falle dreifingerig hervorgehoben. Die Füße sind bald nach einwärts, bald nach auswärts und bald beide nach einer Seite gerichtet. Die Zehen sind bei zwei Figuren angedeutet. Bei der mittleren Figur soll der Vorsprung zwischen den Beinen wohl den gewebten Penislappen, den *zaihĭrtsiratĭ*, andeuten, der von einigen Paressi vor dem Penis an der Gürtelschnur getragen wird (vgl. S. 221).

Betreffs der Tierfiguren in Fig. 123a erhielt ich von dem großen Tiere mit nach unten gerichteter spitzer Schnauze die Erklärung, daß es einen Ameisenbären darstellen sollte. Die Ähnlichkeit in der Darstellung läßt darauf schließen, daß wir es in der entsprechenden Figur in Fig. 124 mit derselben Tierart zu tun haben. Der größere von den vier Vierfüßlern vor dem Ameisenbären in Fig. 123*a* soll einen Coatá (*sōlukănalĭ*) vorstellen, während mir für die übrigen Tiere dieser Abbildung Angaben fehlen. Von den Tierfiguren in Fig. 126, welche auf die Kürbisflasche in Fig. 125 (V. B. 7037) neben dem oben (vgl. Fig. 114) angeführten geometrischen Ornamente aufgemalt sind, wurde mir die erste (*a*) als *uāhăkānōri* bezeichnet und mit brasilianischer Ausdrucksweise ebenso wie das *sōlukănalĭ* als Coatá bezeichnet. Der dann folgende Vogel (*b*) läßt sich durch Vergleich mit den Bleistiftzeichnungen (vgl. Fig. 130 *i* und *l*) zweifelsohne als Strauß bestimmen. Es folgt als drittes (*c*) ein Vierfüßler, der ein Reh vorstellen soll. Das letzte Tier (*d*) wurde mir als Eidechse (*largato*) gedeutet. Der buschige Schwanz läßt aber erkennen, daß wir es bei dieser Erklärung mit einem Mißverständnis zu tun haben, das vielleicht auf die mangelhaften Kenntnisse von der portugiesischen Sprache bei den Indianern zurückzuführen ist. Der buschige Schwanz läßt eher auf die Darstellung des auch auf den im Vorigen beschriebenen Kürbisgefäßen vorkommenden Ameisenbären schließen. Es bleiben dann noch die Tierfiguren auf den in Fig. 127 (V. B. 7066) und Fig. 128 (V. B. 7067) wiedergegebenen Kürbisschalen zu erwähnen, für welche mir keine besonderen Angaben vorliegen, von denen wir aber wohl durch Vergleichung mit den entsprechenden Bleistiftzeichnungen die schwanzlosen Vögel als Strauße und die geschwänzten als Sariema erkennen können. Die Körper der Tiere sind wie die der erwähnten menschlichen Figuren schwarz ausgefüllt wie Schattenrißfiguren

a b c d e



h i k m n

Fig. 130 (*a—n*). Bleistiftzeichnungen der Paressi-Kabiši. Natürliche Größe.

gezeichnet. Als Darstellungsmotive sind naturgemäß hauptsächlich solche Tiere gewählt, die eine Hauptrolle im Vorstellungskreise dieser Indianer bilden.

Die Darstellungsweise der Menschen- und Tiergestalten, welche mir von den Indianern teils aufgefordert, teils unaufgefordert auf Papier aufgezeichnet wurden, entspricht im großen und ganzen der der Figuren auf Kürbisgefäßen, nur daß teilweise die Einzelheiten, wie die Finger bei den Menschen und die Zehen bei den Tieren besser hervorgehoben sind. Die Körper sind auch hier meistens schattenrißartig, nur einzelne Tierfiguren wie zwei Jaguare und zwei Strauße sind durch bloße Umrißlinien gekennzeichnet. In Fig. 129 soll die Fig. *a*, welche am

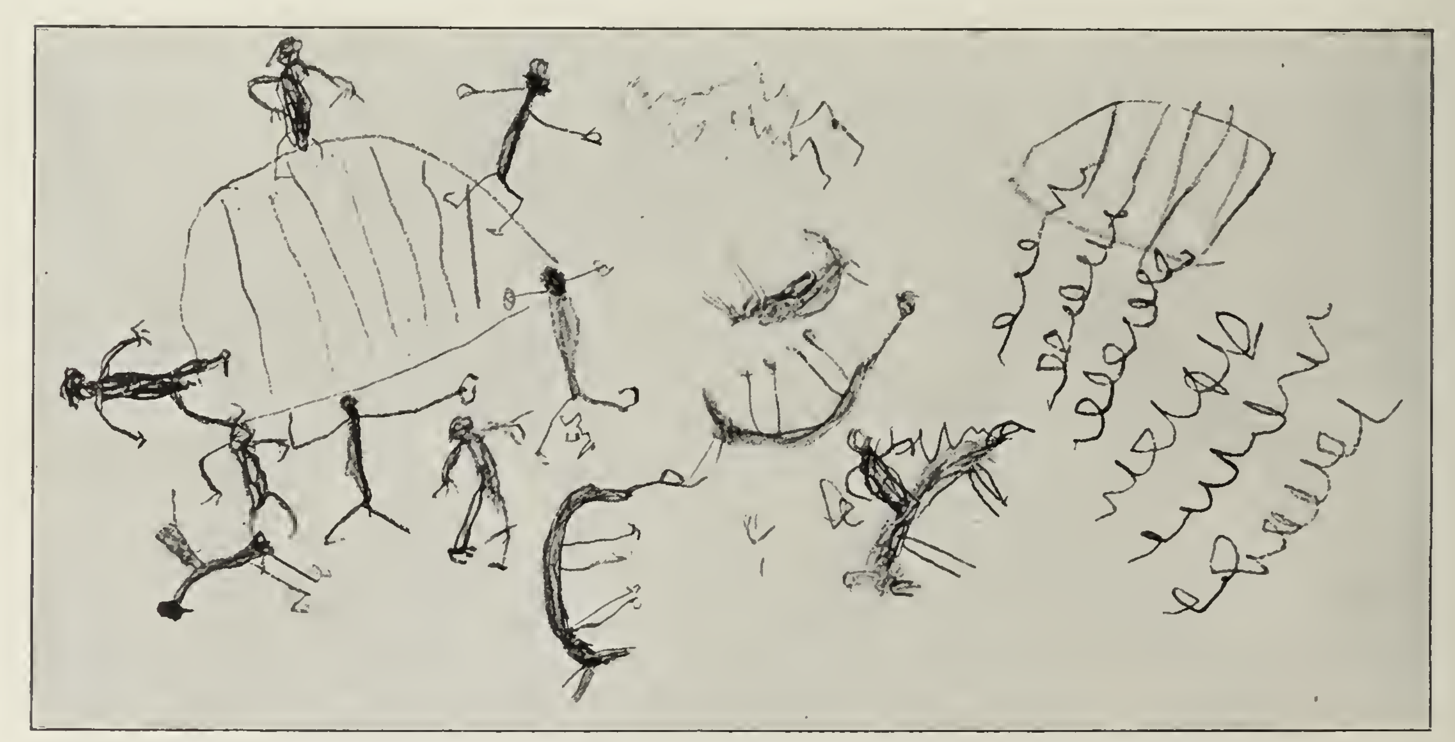


Fig. 131. Bleistiftzeichnungen der Paressi-Kabiši. Empfangsszene bei den Indianern am Cabaçal. Natürliche Größe.

Cabaçal von einem erwachsenen Manne namens Zaleizore hergestellt wurde, mich selbst vorstellen. Durch die auf der rechten Gesichtsseite angebrachten Striche soll mein Vollbart wiedergegeben werden. Die beiden Figuren *e* und *f*, von dem erwachsenen Häuptlingssohn Sisinho in Uazirimi am Jauru gezeichnet, geben mich und meinen Begleiter Joaquim wieder. Von den übrigen 3 menschlichen Figuren sollen *b* und *d* wiederum mich selbst vorstellen. Der etwa 13jährige Zeichner der Figur *f*, namens Matahi vom Cabaçal hat meinen Bart ganz ähnlich wie bei der Figur *a* gekennzeichnet.

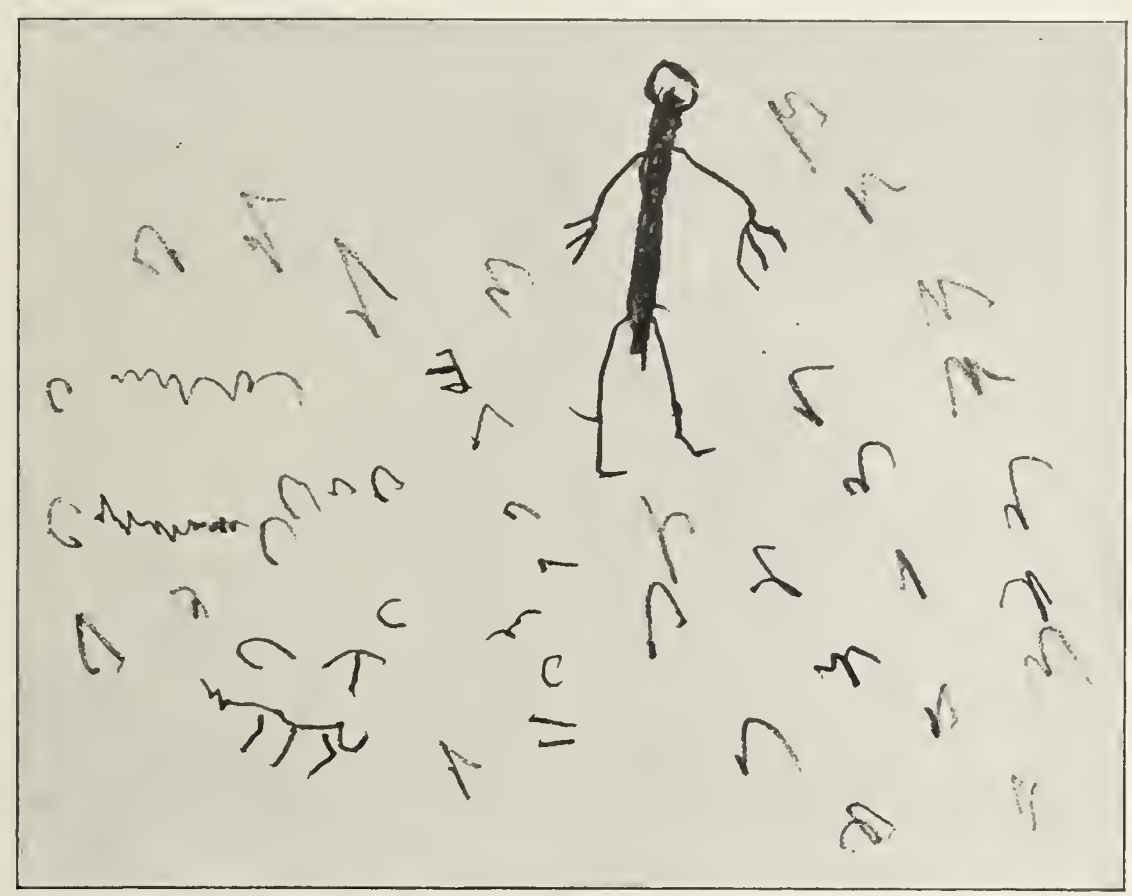


Fig. 132. Bleistiftzeichnungen der Paressi-Kabiši. Einheimische Figurenzeichen mit Nachahmung europäischer Schrift vermischt.

Von den Tierfiguren in Fig. 130 *a–l* fehlen mir für die vier Vierfüßler unter *a*, die in Uazirimi am Jauru gezeichnet worden sind, die näheren Angaben. Ich glaube aber, daß diese Tiere ebenso wie die entsprechenden in Fig. 131 meine Ochsen vorstellen sollen. Es folgen dann drei Jaguarfiguren (*b–d*), von denen die letzte von dem etwa 12jährigen Häuptlingssohne Eseumore von Kalagare herstammende sehr unvollkommen ist. Bei den beiden übrigen Jaguarfiguren, von denen *b* von dem erwachsenen Sisinho und *c* von einem etwa 12jährigen Jungen aus Uazirimi, namens Maya, herstammt, sind die einzelnen Charakteristika, wie die runden Tatzen, der runde Kopf und der lange gebogene Schwanz des Jaguars gut gekennzeichnet. Es folgen ein Reh (*e*), von demselben Sisinho gezeichnet, ein Kamphirsch (*f*) und ein gut gekennzeichneter Affe, der von einem etwa 13 Jahre alten Knaben vom Cabaçal namens Matahi herrührt. Die Vogelzeichnungen *h–l* geben die beiden Vogelarten wieder, welche die Hauptrolle als Jagdbeute in dem ganzen Quellgebiete spielen, den Sariema (*h*) (*kulata*) (Dicholophus cristatus), der gut durch die beiden Federbüschel über den Augen sowie durch die langen Beine gekennzeichnet ist, sowie den südamerikanischen Strauß (*i–l*) *au* (Rea americana; Bras.: ema), der durch den langen Hals und den hinten abgerundeten Körper charakterisiert ist. *i* stammt von dem Indianer Sisinho und *l* von Eseumore her. Zum Schluß der Fig. 130 gelangen noch zwei Häuser (*m* und *n*) in Strichzeichnung zur Darstellung, von denen das letztere ebenfalls von Sisinho herstammt. Die Auffassungsweise der beiden Häuser ist insofern eine verschiedene, als *m* mehr die äußere Umrißform und *n* mehr die Konstruktion des Hauses im Querschnitt wiedergibt.

In Fig. 131 folgt eine in zweifacher Beziehung interessante Darstellung, einmal, weil in ihr eine vollständige Szene aus dem realen Leben wiedergegeben wird, und sodann, weil neben den einzelnen Figuren meine eigene unverstandene Schrift nachgemacht ist. Das Bild wurde mir von einem Indianer am Cabaçal in mein Notizbuch gezeichnet und bringt den Augenblick

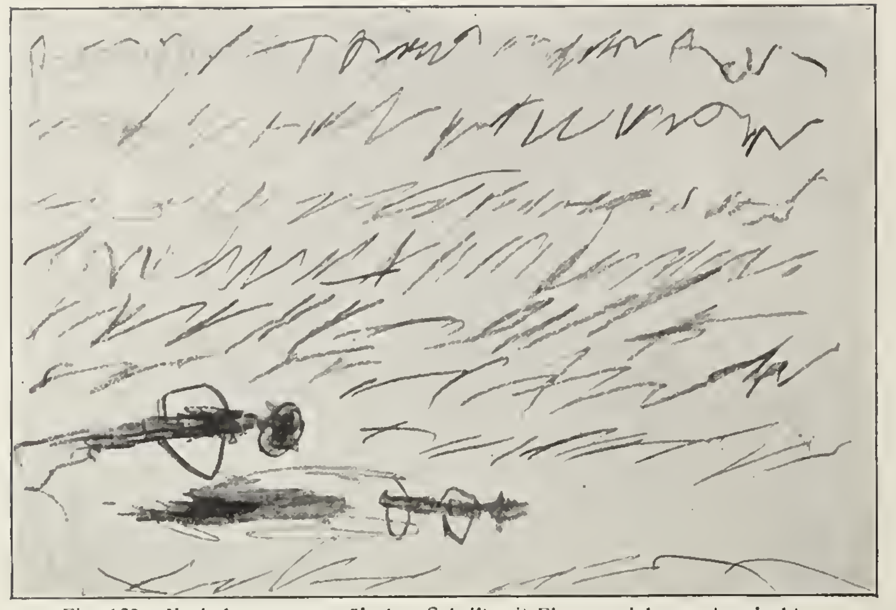


Fig. 133. Nachahmung europäischer Schrift mit Figurenzeichen untermischt.

zur Darstellung, wo ich auf meiner Mula reitend mit den Ochsen bei dem Wohnplatz am Cabaçal ankomme und von den durcheinander lärmenden Indianern empfangen werde. Acht Indianer laufen mit ausgebreiteten Armen um das große Wohnhaus, das durch seine äußere Form und durch die die äußere Wand bildenden gebogenen Seitenwandstangen gut gekennzeichnet ist. Rechts davon befindet sich das kleine Männerhaus, die Festhütte. Die Ochsen sind durch die langen Hörner sowie durch den charakteristischen Schwanz kenntlich gemacht. Die Darstellung des Reiters entspricht ganz der auf der vorliegenden Kulturstufe üblichen Zeichenweise. Das Maultier ist ebenso wie die Ochsen im Profil wiedergegeben, während der Reiter wie die meisten menschlichen Figuren in Vorderansicht dargestellt ist. Der Umstand, daß die Indianer ohne jede Aufforderung von meiner Seite in Reihen angeordnete, unverstandene Schriftzeichen neben diese Szene gesetzt haben, wird namentlich interessant durch einen Vergleich mit der Fig. 132, wo diese mißverstandenen europäischen Schriftzeichen neben den einheimischen Zeichen teils geometrischer und teils naturalistischer Art vorkommen, welche auf den noch im folgenden zu erklärenden großen Pfählen angebracht werden, um damit ganz bestimmte Vorstellungen zum Ausdruck zu bringen. Ein weiteres Beispiel von der Kombination europäischer Schrift mit einheimischen Figurenzeichnungen gibt Fig. 133. Der Grund, aus welchem die Indianer



Fig. 134. Nachahmung europäischer Schrift.

diese Schrift neben ihre Zeichnungen setzten, war offenbar einmal der bloße Nachahmungstrieb, weil sie von mir gesehen hatten, daß ich unter die von ihnen hergestellten Bilder meine Notizen schrieb. Und aus diesem Gesichtspunkte ist diese an sich nebensächlich erscheinende Tatsache besonders wichtig für die Bewertung der auf Veranlassung der Forschungsreisenden hergestellten Bleistiftzeichnungen überhaupt. Sie zeigt, wie schnell und leicht sich die Naturvölker durch irgendwelche Neuerscheinungen, mit denen eine überlegene Kultur an sie herantritt, in ihrem hergebrachten Stil beeinflussen lassen. Ohne daß sie im gegebenen Falle eine Ahnung von dem Wesen und der Bedeutung der europäischen Schrift haben, nehmen sie dieselbe in ihrer äußeren Form als Darstellungsmotiv mit auf, und noch besser wie in Fig. 132 läßt sich an anderen Schriftproben, welche sie mir gemacht haben, deutlich erkennen, daß ein Unterschied in diesen Schriftnachahmungen besteht, je nachdem ihnen die spitzen deutschen oder die mehr abgerundeten lateinischen Buchstaben als Vorbild gedient haben. Da ich in meinem Tagebuche gewöhnlich in deutscher Schrift schrieb und die Indianer häufig dabei zusahen, so waren ihre Kritzeleien meistens Nachahmungen dieser deutschen Buchstaben, wie z. B. die Schriftprobe in Fig. 134. Dagegen findet sich an einer Stelle meines Notizbuches, an welcher ich einige Eigennamen in lateinischer Schrift aufgezählt habe, eine von den Indianern ohne meine Aufforderung angebrachte Nachahmung, der ganz deutlich speziell die mehr abgerundeten lateinischen Buchstaben als Vorbild gedient haben (vgl. Fig. 135). Der zweite Grund, aus welchem die Indianer ihren Zeichnungen die europäischen Schriftzeichen hinzufügten, war offenbar der Renommiertrieb, dasselbe zu verstehen wie wir Europäer, und diesen Gesichtspunkt halte ich für besonders wichtig, da er ein Licht darauf wirft, wie die kulturell vorgeschrittenen Indianer ihren Einfluß über die tiefer stehenden Individuen zu bewahren suchen. Ebenso wie z. B. mein Paressi-Begleiter Manuel de Santos mir ausdrücklich gleich am Anfange seiner Dienstleistungen erklärte, daß er aber keineswegs mein Camarada wäre, sondern wie ich Patrão, und wie ich seine Camaradas hätte, und wie er dann in Gegenwart der übrigen Indianer diesen Standpunkt aufs peinlichste zu wahren suchte, um nichts an seiner Autorität einzubüßen, so erklärte er auch mir und den übrigen Indianern allen Ernstes, daß er auch wie ich lesen und schreiben könne und auch wie ich der brasilianischen Sprache mächtig sei. Natürlich faßte er den Begriff „schreiben“ als Gekritzel in der Art der Fig. 134 und das Lesen als Deuten dieses Gekritzels in seiner Art, und von der portugiesischen Sprache sprach er nur äußerst spärliche und falsche Brocken, so daß man sich überhaupt nur schwer mit ihm verständlich machen konnte. Man will zeigen, daß man in seinen Fähigkeiten nicht hinter dem zu Besuch weilenden Fremdling zurücksteht und muß natürlich darum auch schreiben können, denn daß dies Schreiben eine wichtige Sache ist, die dem Fremden in manchen Dingen unerklärliche Vorzüge in manchen Fähigkeiten gewährt, hat man schnell gemerkt.

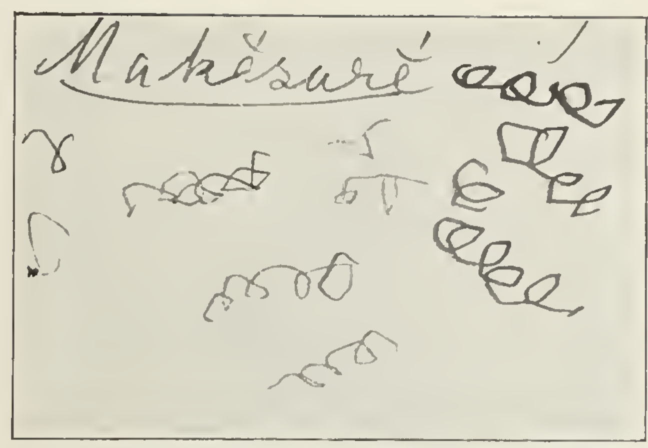


Fig. 135. Nachahmung lateinischer Schrift.

Mit der Fig. 132 kommen wir dann schon an den wichtigsten Punkt dieses Abschnittes heran, an die Behandlung der besonderen Zeichen, mit denen die Paressi-Kabiši ihre Vorstellungen zur Darstellung bringen und damit der Außenwelt mitteilen. Die näheren Ausführungen im folgenden werden zeigen, daß die auf die großen Holzpfähle aufgemalten Figuren bestimmte mythologische Vorstellungen ausdrücken, daß wir es hier also mit den Anfängen einer primitiven Bilderschrift zu tun haben, wie solche unter den bisher näher bekannt gewordenen Naturvölkern Südamerikas einzig in ihrer Art dasteht, und die aller Wahrscheinlichkeit nach auf ein bestimmtes Zentrum der Aruak-Kultur zurückzuführen ist.

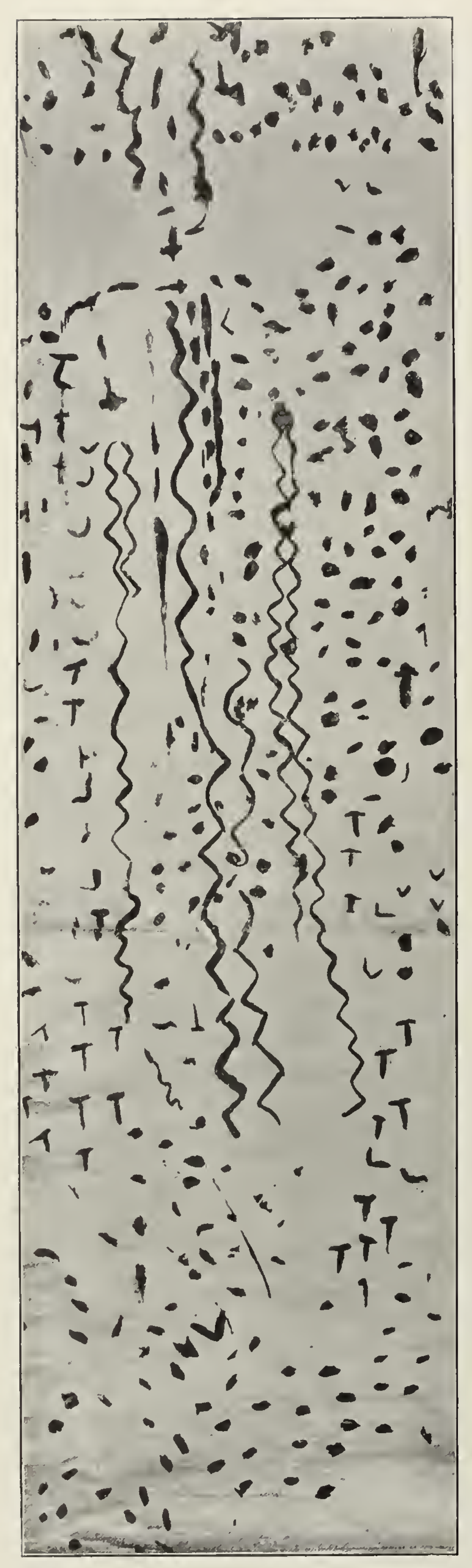


Fig. 136. Figurenzeichen auf dem großen, bei der Kraftprobe der Jünglinge verwendenden Pfahle.

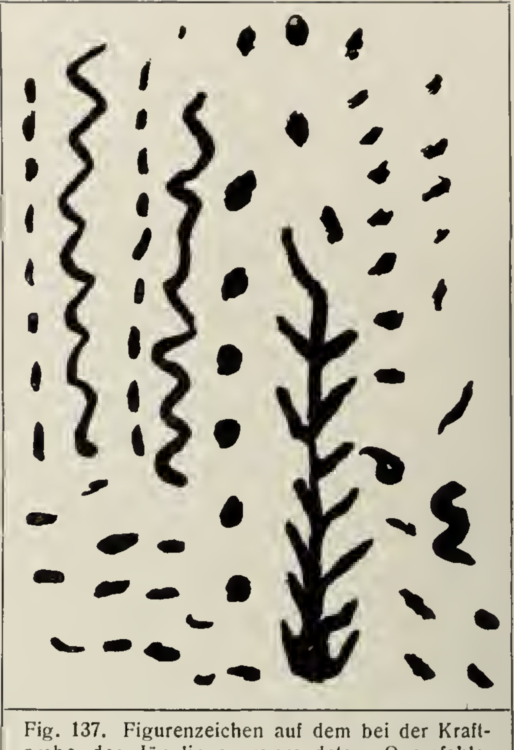


Fig. 137. Figurenzeichen auf dem bei der Kraftprobe der Jünglinge verwendeten Querpfahle.

Ich will hier bei Fig. 132 nur kurz auf die unten links unter den meiner Schrift nachgeahmten europäischen Schriftzeichen angebrachten charakteristischen Paressi-Kabiši - Figurenzeichen, darunter die T-förmige Figur, die hakenförmige Figur, das offene Dreieck und das vierfüßige Tier zwischen den beiden offenen Dreieckenhinweisen und gehe dann auf die eigentliche Quelle dieser Figurenzeichen, die großen bemalten Holzpfähle sowie auf einige Kürbisgefäße über.

Zum ersten Male wurde ich mit diesen Figurenzeichen bekannt, als ich in Uazirimi drei Holzpfähle vorfand, welche bei den mit zeremoniellen Feierlichkeiten in Verbindung stehenden Kraftproben der Jünglinge Verwendung finden. Auf die Einzelheiten dieser Zeremonie kann ich erst im folgenden diese Materie behandelnden Abschnitt eingehen und will hier nur auf die die Art der Verwendung der Pfähle zur Anschauung bringende Fig. 27 verweisen. Wegen der großen Transportschwierigkeiten war es mir leider nur möglich, den einen der ca. 220 cm hohen vertikalen Pfähle des Gestells sowie den 134 cm langen Querpfahl mitzubringen. Die Hauptdarstellungen sind auf dem großen vertikalen Pfahle angebracht und in Fig. 136 durch Abrollung auf eine ebene Fläche gebracht. Die wenigen Darstellungen auf dem Querpfahle gibt die Fig. 137 in derselben Weise wieder. Da die beiden Indianer Manuel und Sisinho, welche mich auf der Rückreise nach Aldeia Queimada zurückbegleiten wollten, die Arbeit des Transportes der großen Pfähle auf der Reise scheuten, so suchten sie mich dadurch von meinem Vorhaben, dieselben mit mir zu nehmen, abzubringen, daß sie mir zwei beträchtlich kleinere und leichtere Pfähle mit den auf den großen Originalpfählen üblichen Figurenzeichen bemalten. Ich möchte hier ausdrücklich betonen, daß diese beiden kleineren Pfähle, deren abgerollte Figuren die Fig. 138 und 139 wiedergeben, ganz ohne meine Aufforderung und ohne mein vorheriges Wissen von den Indianern für mich hergestellt sind, so daß die auf denselben angebrachten Figurenzeichen ein für die Kenntnis dieser Zeichen einwandfreies Material abgeben.

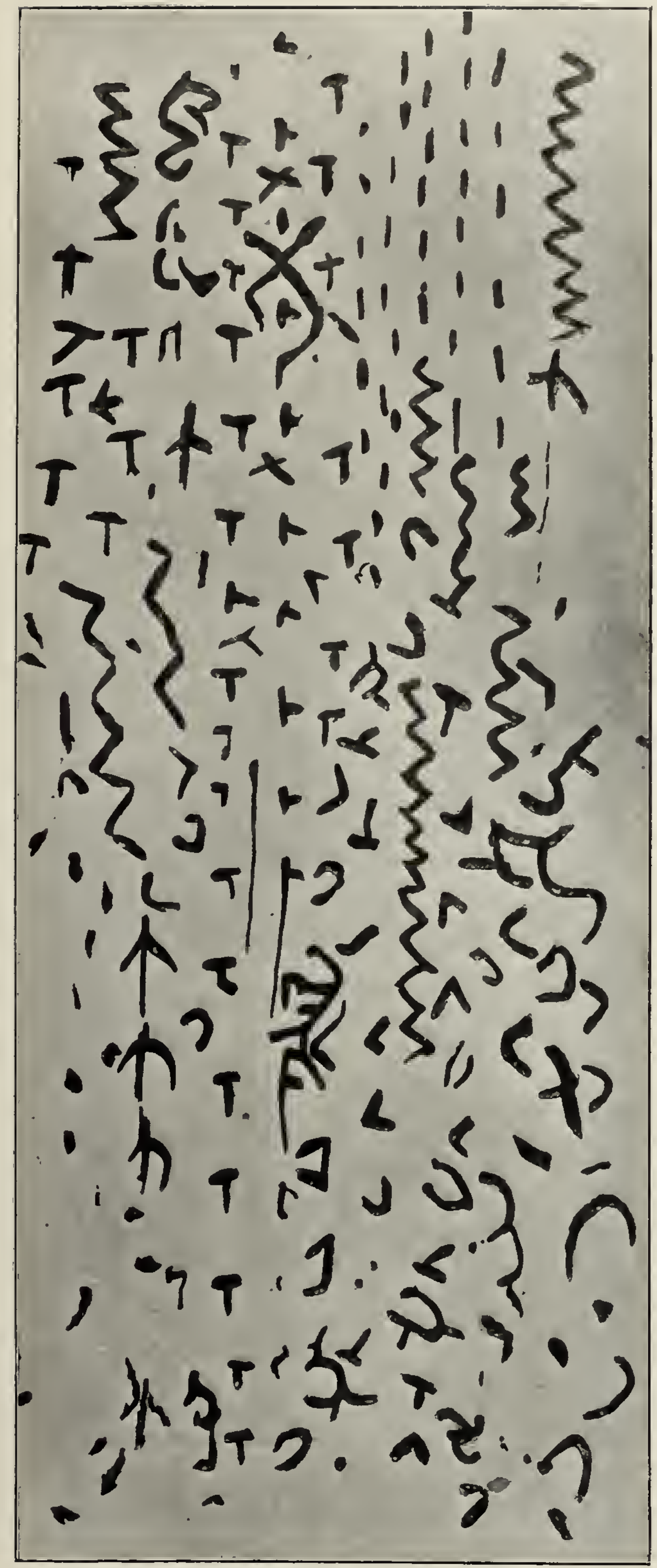
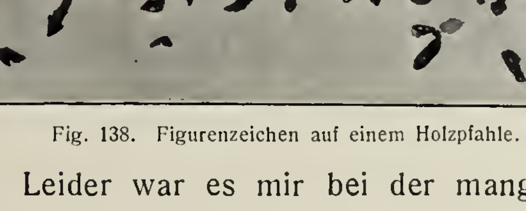



Fig. 138. Figurenzeichen auf einem Holzpfahle.

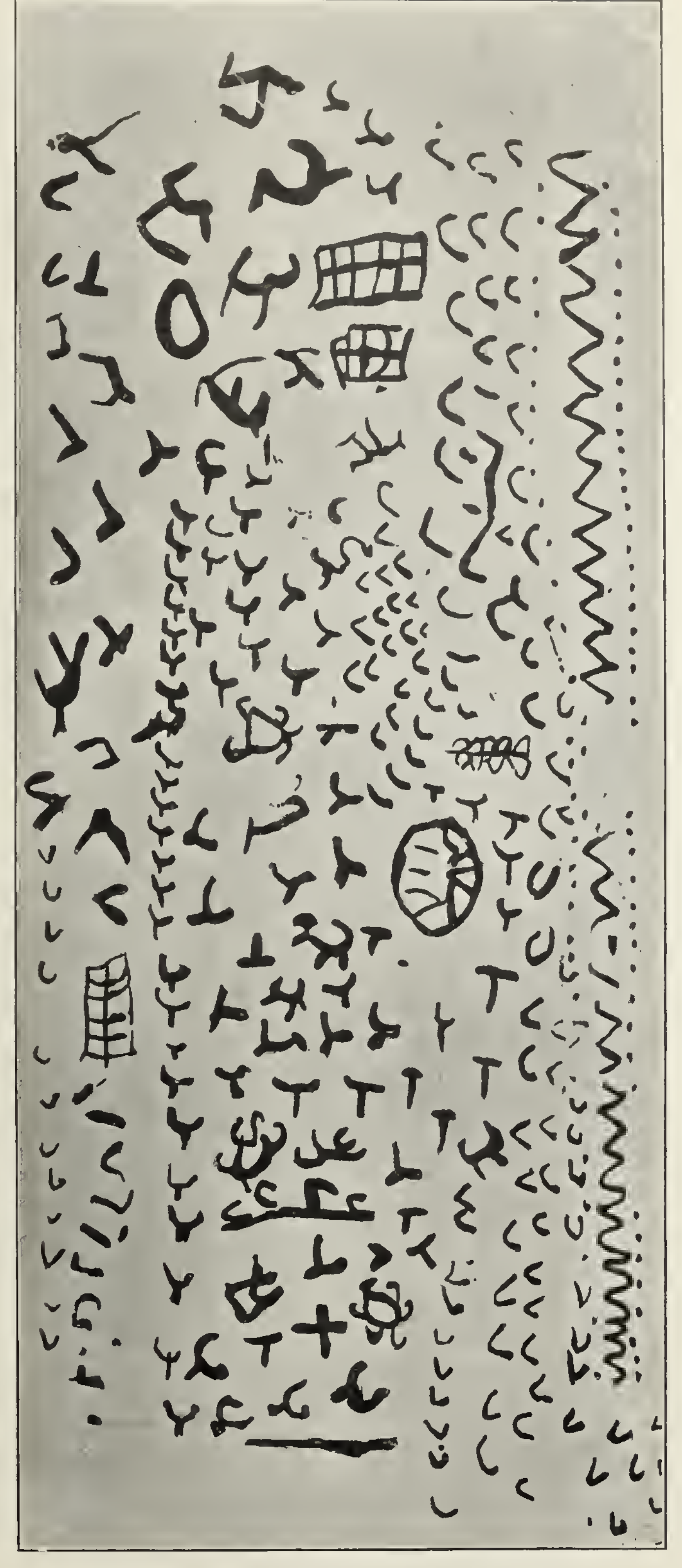


Fig. 139. Figurenzeichen auf einem Holzpfahle.

Leider war es mir bei der mangelhaften Kenntnis, welche meine Gewährsleute von der portugiesischen Sprache hatten und bei dem verhältnismäßig lauen Entgegenkommen, welches meine Forschungen bei den Bewohnern von Uazirimi fanden, nicht möglich gewesen, diese interessanten Darstellungen mythologischer Vorstellungen in erschöpfender Weise zu erklären. Es war mir nur möglich, für den größten Teil der zur Darstellung verwendeten Figurenzeichen die Namen und für einen Teil derselben auch ihre Bedeutung festzulegen. Auf den Inhalt der Darstellung läßt sich aus den ihrer Bedeutung nach verständlichen Figurenzeichen mit Sicherheit schließen, daß es sich um die Wiedergabe mythologischer Vorstellungen handelt, da durchweg die in dem ganzen Kultus die Hauptrolle spielende Schlange vorkommt und neben der Schlange auf dem einen Pfahle der Mond sowie der von dem männlichen Schlangendämon auch bei den religiösen Festen unterschiedene weibliche Schlangendämon.

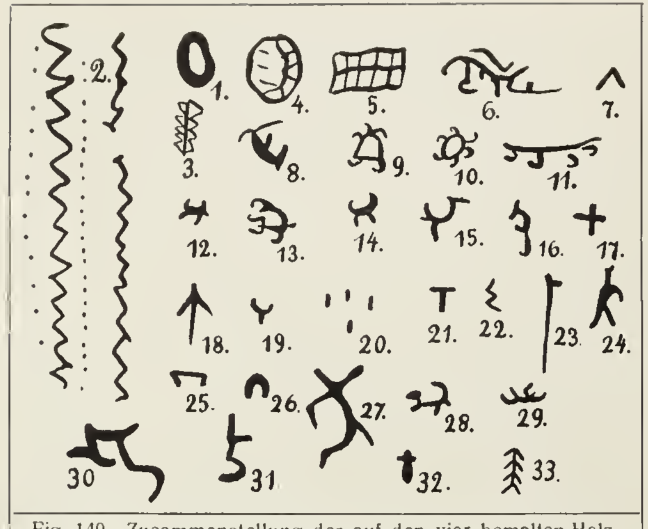


Fig. 140. Zusammenstellung der auf den vier bemalten Holzpfählen der Sammlung vorkommenden Figurenzeichen.

Aus der Zusammenstellung und dem näheren Studium der einzelnen Figurenzeichen ergibt sich, daß sich das ganze Gewirr derselben auf den Pfählen auf eine verhältnismäßig geringe Anzahl gleichartiger Zeichen reduzieren läßt, von denen die einen in häufiger Wiederholung, die anderen mehr oder weniger vereinzelt wiederkehren. Nach der Zusammenstellung der verschiedenen Figurenzeichen in Fig. 140 beläuft sich die Zahl ihrer Arten auf den sämtlichen Pfählen auf etwa 33. Sehen wir von dem kleinen unter Nr. 32 gegebenen Kreuze ab, das vielleicht nur als eine mißglückte Form der T-förmigen Figur Nr. 21 anzusehen ist, so kommen alle sechs Figurenzeichen, aus denen sich die Darstellung auf dem Originalpfahl in Fig. 136 zusammensetzt, auch auf den beiden anderen Pfählen wieder. Zur Veranschaulichung dieser behaupteten Tatsache habe ich in Fig. 141 von jeder Sorte der auf dem großen Pfahle vorkommenden Figurenzeichen einige Beispiele zusammengestellt. Auf dem zu dem großen Originalpfahle gehörigen Querpfahl tritt außer den Schlangen (Nr. 2) und den Punkten (Nr. 20) das unter Nr. 33 verzeichnete sonst nicht vorkommende Fischgrätenmuster auf, das eine kleine mir als *kolomi* bezeichnete Fischart darstellen soll.

Unter den einzelnen Figurenzeichen, wie ich sie in Fig. 140 zusammengestellt habe, lassen sich Figuren mehr geometrischer Art und Figuren mehr naturalistischer Art unterscheiden.

Im folgenden werde ich bei den einzelnen unter Nr. 1 bis Nr. 33 der Fig. 140 verzeichneten Figurenzeichen der Reihe nach die Angaben, welche ich über sie erhalten habe, sowie ihr Verkommen auf den einzelnen Pfählen resp. Kürbisgefäßen aufführen.

Nr. 1. Der Kreis in Fig. 139 (im oberen Teile links) wurde mir bestimmt als Mond *kaimărĕ* gedeutet. Das Vorkommen des Mondes zusammen mit dem auch sprachlich fast gleichlautenden Schlangendämon *nukaima* in derselben Darstellung ist jedenfalls von größter Bedeutung für die wichtige Frage nach den auch bei anderen Stämmen bestehenden Beziehungen zwischen Mond und Schlange. Das Figurenzeichen des Mondes kommt in dem vorliegenden Material nur an der einen erwähnten Stelle vor.

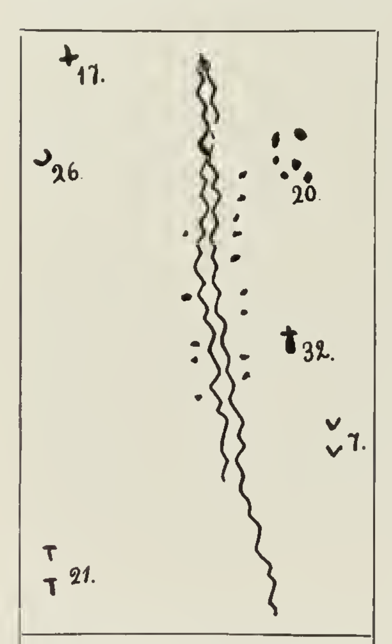


Fig. 141. Die verschiedenen Arten von Figurenzeichen, die auf dem großen Holzpfahle vorkommen.

Nr. 2. Es folgt an zweiter Stelle das Figurenzeichen für die Schlangendämonen, welches seinem Grundtypus nach aus einer einfachen Zickzacklinie besteht, die wie meistens in Fig. 138 für sich allein oder wie sonst gewöhnlich in Verbindung mit seitlich von ihr angebrachten Punktreihen auftritt. Wir haben diese rein geometrische Figur schon bei Besprechung der geometrischen Ornamentik auf den Kürbisgefäßen und Tanzkeulen kennen gelernt und finden sie zusammen mit anderen Figurenzeichen auch auf der in Fig. 142 wiedergegebenen Bemalung eines Kürbisgefäßes (V B. 7056) wieder. Die Figur findet sich in mehrfacher Wiederholung auf dem großen Originalpfahle und dem dazu gehörigen Querpfahle sowie auf den beiden kleineren Pfählen. Bei der Erklärung der für unser Auffassungsvermögen ziemlich wesensgleichen Zickzacklinien wurden mir von meinem Gewährsmann Manuel verschiedene Schlangenarten unterschieden und gutgesinnte Yararakas von den gefährlichen, feindlichen unterschieden.

Nr. 3. Die unter 3 verzeichnete Figur ist uns ebenfalls schon


Fig. 142. Figurenzeichen auf einer Kürbisschale.

bei der Behandlung der geometrischen Muster auf den Tanzkeulen sowie auf einem Kürbisgefäße begegnet. Sie bestand dort aus einer Kette von Romben, durch deren Mitte eine Linie gezogen war. Wenn auch bei der flüchtigen Zeichnung auf dem Pfahl in Fig. 139 die Rombennatur der einzelnen Teile nicht deutlich hervortritt, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß wir es mit derselben Darstellung zu tun haben, zumal mir unabhängig voneinander für die Figur auf dem Pfahl und die entsprechende Figur auf der Tanzkeule der Name *kanúteriro* angegeben worden ist. Von Manuel wurde mir dieses Zeichen als Frau des Yararaka, des männlichen Schlangendämons gedeutet, und wir werden noch im späteren Abschnitte sehen, wie die Frau des Schlangendämons im ganzen Kultus neben diesem die Hauptrolle spielt. Auf den Pfählen kommt die *kanúteriro*-Figur nur das eine Mal an der erwähnten Stelle vor.

Nr. 4. Diese Figur, für welche mir von dem Häuptlingssohn Sisinho der nach dem vorliegenden Sprachmaterial nicht zu erklärende Name *borota* gegeben wurde, und welche mir von Manuel de Santos als *Yararaka mulher* als weiblicher Schlangendämon gedeutet wurde, hat offenbar auf dem Transport des Pfahles an ihrer Vollständigkeit eingebüßt. Nach der Skizze, welche ich mir von ihr gleich nach ihrer Herstellung machte, besteht sie aus einem durch zwei konzentrische Kreise gebildeten Kreisring, der von einer Anzahl in radialer Richtung verlaufender Linien ausgefüllt ist. Die Figur kommt nur einmal und zwar in der in Fig. 139 wiedergegebenen Darstellung vor.

Nr. 5. Leider fehlt mir für dieses interessante Figurenzeichen, das dreimal auf dem Pfahl in Fig. 139 und außerdem in etwas veränderter Form auf der Kürbisschale in Fig. 142 wiederkehrt, die nähere Erklärung. Von Manuel wurde mir dafür der Name *lalo* und von Sisinho der Name *timarikualo*, in dem jedenfalls das *lalo* enthalten ist, gegeben. Für beide Worte fehlt aber bisher die Erklärung.

Nr. 6. Wir haben es hier mit einer stark stilisierten naturalistischen Tierfigur zu tun, welche mir von Manuel als *Yakare* gedeutet wurde. Die Figur kommt nur einmal auf dem in Fig. 138 wiedergegebenen Pfahle vor.

Nr. 7. Ein geometrisches Zeichen, das ebenfalls *Yakare* bedeutet. Die aus einem spitzen Winkel bestehende Figur ist offenbar der charakteristischen Erscheinungsform entnommen, welche ein an der Oberfläche schwimmendes *Yakare* (Krokodil) bietet, bei welchem gewöhnlich nur die Augen und die Nase aus dem Wasser heraussehen, so daß nur ein hierdurch gebildetes Dreieck vom Tiere über Wasser zu sehen ist. Dieses Figurenzeichen tritt in häufiger Wiederholung auf den beiden kleineren Pfählen in Fig. 138 und 139 auf und kehrt auch auf dem großen Originalpfahle (Fig. 136) wieder.

Nr. 8. Die naturalistische Darstellung eines Macaco-Affen *χuatí*, welche nur einmal auf dem Pfahl in Fig. 139 vorkommt.

Nr. 9. Für dieses nur einmal auf dem Pfahl in Fig. 139 vorkommende Zeichen wurde mir von Sisinho der Name *sakulukua* gegeben, mit der Angabe, daß dies ein bestimmtes Tier sei.

Nr. 10. Nach Sisinho die Darstellung einer Schildkröte (*manaha*). Sie kommt nur einmal auf dem Pfahl in Fig. 139 vor.

Nr. 11. Die Darstellung des Tieres *mahoatini*, das nach Manuel ein *bichu bravo*, ein gefährliches Tier ist. Sie kommt ebenfalls nur einmal auf dem Pfahl in Fig. 139 vor.

Nr. 12. Für die kleine auf demselben Pfahle ebenfalls nur einmal vorkommende Tierfigur wurde mir von Sisinho der Name *sosoirati* gegeben.

Nr. 13. Die merkwürdige, ebenfalls nur auf dem Pfahle in Fig. 139 vorkommende Tierfigur wurde mir als Coata gedeutet und heißt *bahakanori*.

Nr. 14. Für dieses auf dem Pfahle in Fig. 139 vorkommende Zeichen wurde mir von Sisinho der Name *natiaho* gegeben, das identisch mit dem Worte für Taube *ōắtiăhắ* meines Vokabulars ist.

Nr. 15. Das auf den beiden Pfählen mehrfach vorkommende Zeichen wurde mir als *hugi* bezeichnet, womit Manuel mir die leider unverständliche brasilianische Erklärung für dieses Tier geben wollte.



Fig. 143. Kürbisgefäß mit kreuzförmigen Figurenzeichen, die durch punktierte Linien eingekratzt sind.

Nr. 16. Ein auf dem Pfahl in Fig. 138 vorkommendes Tier *mukuti*, ein bicho do mato, wie Manuel erklärend diesem Namen hinzufügte.

Nr. 17. Dieses sowohl auf dem Originalpfahle (Fig. 136), auf den beiden kleineren Pfählen (Fig. 138 und 139), sowie auf dem Kürbisgefäß in Fig. 143 mehrfach vorkommende kleine Kreuz wurde mir von Sisinho als *halauákitši* bezeichnet. Nach meinem Vokabular läßt sich dieses Wort mit Bestimmtheit als Ararafuß (*mukītši* = Fuß, *halaúa* = Arara) deuten. Und diese Deutung gibt namentlich durch einen Vergleich mit dem folgenden, die Hühnerfußspur wiedergebenden Zeichen eine gute Erklärung ab, da die Abweichung der Zehenstellung der beiden Vogelarten gut durch diese beiden verschiedenen Zeichen gekennzeichnet ist.

Nr. 18. Die schon erwähnte Hühnerfußspur, die sich nur auf dem in Fig. 138 wiedergegebenen Pfahle, aber hier in häufiger Wiederholung, vorfindet.

Nr. 19. Das auf dem Pfahle in Fig. 139 in häufiger Wiederholung vorkommende Figurenzeichen wurde mir von Sisinho als *mogoti* bezeichnet, welches Wort offenbar identisch mit dem Worte *mōgũtĭ* des Vokabulars für Leguan (Eidechsenart) ist. Es ist anzunehmen, daß durch dieses Zeichen irgendeine charakteristische Figur auf der Haut dieser Eidechsenart nachgeahmt ist.

Nr. 20. Wir haben es hier mit den aus kurzen Strichen bestehenden Flecken zu tun, die auf allen Pfählen in größerer oder kleinerer Menge zwischen den übrigen Figuren zerstreut auftreten, an einigen Stellen auch größere Flächen für sich allein in Anspruch nehmen. Von Manuel de Santos wurden mir diese Flecken als Jaguarflecken gedeutet. Zweifelhaft bleibt es jedoch, ob auch die in geraden Linien neben der Yararaka-Figur auftretenden, gewöhnlich aus kleineren Punkten bestehenden Punktreihen, für welche mir Sisinho den Namen *timaratse* gab, mit unter den Begriff der Jaguarflecken fallen oder ob diese Punktreihen mit zur Darstellung des Yararaka gehören.

Nr. 21. Leider habe ich über die auf allen Pfählen in großer Fülle vorkommende T-förmige Figur keine Deutung erhalten. Von Sisinho wurde mir nur der Name *mana* dafür angegeben, mit dem sich zurzeit nichts machen läßt.

Nr. 22. Für diese kleine W-förmige Figur, die auf dem Pfahl in Fig. 139 vorkommt, wurde mir von Sisinho der Name *teikuahirotsi* gegeben.

Nr. 23. Diese Figur auf dem Pfahle in Fig. 138 wurde mir von Manuel de Santos als *machado*, als Beil gedeutet. Wenn auch die Form dieses Beiles leicht den Anschein erwecken könnte, daß es sich hier ursprünglich um dieselbe Figur gehandelt hat wie die darüber befindlichen T-förmigen Figuren, bei der nur der eine Strich durch Auslaufen der Farbe verlängert wäre, so läßt doch die Deutung Manuels keinen Zweifel an ihrer Richtigkeit zu, da mir diese Erklärung von selbst, ohne besondere, die spezielle Figur betreffende Aufforderung gegeben wurde.

Nr. 24. Die auf dem Pfahl in Fig. 139 auftretende Figur wurde mir von Manuel als *Kabiši bravo* als wilder *Kabiši* gedeutet.

Nr. 25. Für die auf den beiden Pfählen in Fig. 138 und 139 auftretende Figur in Form eines eckigen Hufeisens habe ich keine Erklärung erhalten.

Nr. 26. Auch für diese auf allen drei Pfählen vorkommende Figur in Form eines runden Hufeisens fehlt die Erklärung.

Nr. 27–32. Für Figur Nr. 27 auf Fig. 138 und Nr. 28 und 29 auf Fig. 139, Nr. 30 und 31 auf Fig. 138 und Nr. 32 auf Fig. 136 fehlen die Erklärungen.

Nr. 33. Die neben Yararakafiguren und Jaguarflecken nur einmal auf dem verhältnismäßig dünnen Querpfahl, welcher oben in den großen vertikalen Pfahl eingesteckt wird, vorkommende Figur wurde von Sisinho mit dem Worte *kolomi* benannt, das einen kleinen Fisch bezeichnen soll.

X. MYTHOLOGISCHE ANSCHAUUNGEN UND ZEREMONIELLE FESTE.

Bei dem großen Mißtrauen, welchem meine Versuche von Sprach- und Textaufnahmen bei den Paressi-Kabiši von vornherein begegneten, war es mir nicht möglich, wirklich zuverlässiges Material auf diesem Gebiete zu erhalten. Zwar wären Manuel de Santos und andere Paressi sicherlich zu bewegen gewesen, mir vielerlei zu erzählen, aber ich war zu sehr davon überzeugt, daß diese Erzählungen durch gewisse Nebenabsichten gefärbt gewesen wären, als daß ich mich auf die Aufzeichnung derselben eingelassen hätte. Ich hätte hierbei sicherlich nichts von dem Ideenkreis der Kabiši zu hören bekommen. Was ich hierbei an Material hätte erhalten können, wären höchstens Variationen von Paressi-Mythen oder Legenden gewesen, für deren Untersuchung in unverfälschter Form das weiter nordöstlich gelegene eigentliche Paressi-Gebiet der passende Ort gewesen wäre. Wir können in bezug hierauf sicherlich mit großer Spannung den Veröffentlichungen des Coronel Candido Mariano Rondon entgegensehen, die in Aussicht stehen.[1])

Für die vier Gesänge, welche ich aufgezeichnet habe, fehlt mir die Übersetzung. Nur für die ersten vier Strophen des einen Yararaka-Gesanges konnte ich den Sinn erhalten. Ich füge daher diese Textproben nur als Anhang meinem Paressi-Vokabular an, da sie ja vielleicht später einmal bei genauerer Kenntnis der Paressi-Sprache resp. der Paressi-Kabiši-Sprache als Vergleichsmaterial von Wert sein können.

Ich gebe daher im folgenden eine Übersicht über das, was ich über die mythologischen Vorstellungen und die zeremoniellen Feste erfahren konnte, die beide tief in das Leben und die Lebensweise der Paressi-Kabiši eingreifen und auch in diesem Gebiete die Hauptwaffen der als Kulturträger erobernd eindringenden Aruak gewesen sind.

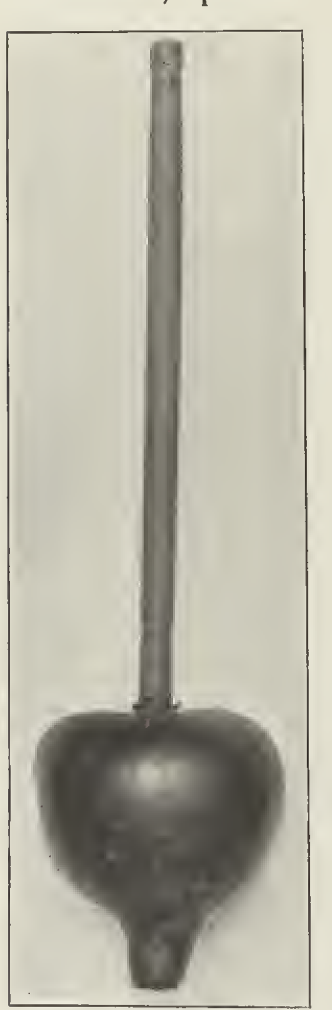
Die Anschauung, welcher ich überall begegnete, daß die ganze Natur von guten und bösen Dämonen beseelt ist, die in den hervortretenden Bergen, Flüssen und anderen besonders in die Augen fallenden Teilen der Natur ihren Sitz haben, ist offenbar ausschließlich auf den Einfluß der Paressi in diesen Gegenden zurückzuführen und damit als ein Ausfluß der Aruak-Kultur anzusehen. Am deutlichsten trat mir die Anschauung von der Belebung der ganzen Natur vor Augen, als ich auf der Rückreise von Uazirimi an der Cabeceira de Burity mit meinen indianischen Begleitern lagerte. Die Cabeceira war von einer Reihe von Hügeln umgeben, von denen vor allem der eine durch einen weithin in die Ferne glänzenden roten Abhang auffiel. Alle diese Hügel wurden nach der Aussage meines Begleiters Manuel als der Wohnsitz von Dämonen angesehen und dementsprechend benannt. Der Hügel mit dem roten Rande hieß *kamaizuirihina*, worin das Wort für Sonne *kamai* enthalten ist. Ein direkt daran anstoßender Hügel hieß *haluhaluyeli* ein Wort, das mir mehrfach als das „Kabiši-Wort" für „Mond" an-

1) Vgl. E. Roquette-Pinto, Die Indianer Nhambiquáras aus Zentralbrasilien. Ethnographische Ergebnisse der Expedition Rondon. Vorgelegt dem XVIII. Amerikanisten-Kongreß. London 1912. Rio de Janeiro. S. 28.


Fig. 144. Festhütte resp. Männerhaus der Paressi-Kabiši in Zagurigatsé am Cabaçal.

gegeben wurde. Ein direkt vor unserem Lagerplatz gelegener Hügel wurde *Kamazuahini* das Haus des *Kamazua* oder auch des *teiri* genannt, und sollte der Sitz eines gefährlichen Ungetüms sein, das dort oben in einer Höhle wohnte und Menschen Unglück brächte. Nur nach langem Zureden konnte ich den Paressi Manuel bewegen, mich auf diesen Hügel zu begleiten. Die Untersuchung ergab, daß dort überhaupt keine Höhle vorhanden war, daß vielmehr nur eine dunkle Felspartie den Eindruck einer solchen vortäuschte. Auch die Cabeceira selbst, die *kulamulirihana* hieß, sollte der Sitz eines bestimmten Dämons sein. Über die Pfähle im Innern der Häuser zum Anbringen der Hängematten und des Hausrates, welche als dämonische Wesen, als eine Art von Schutzgeister angesehen werden, habe ich das Nähere oben S. 195ff. im Abschnitt V angeführt.

Wie die zeremoniellen Feste und die hierbei verwendeten Zeremonialgegenstände erkennen lassen, spielen bei weitem die größte Rolle im Ideenkreise der Paressi-Kabiši die Schlangendämone, vor allem der *nukaima*, der böse männliche Schlangendämon und seine Frau. Es ist von besonderem Interesse, diese Bedeutung der Schlange in der mythologischen Weltanschauung dieses Teiles der Aruak-Kultur konstatieren zu können, da in der bisher von südamerikanischen Naturvölkern bekannt gewordenen Mythologie die Schlange sehr in den Hintergrund tritt.[1])


Fig. 145. Musikinstrument, das dem männlichen Schlangendämon repräsentiert.

Wie es gute, harmlose und böse, giftige Schlangen gibt, so gibt es auch gute und böse Schlangendämonen. Mir gegenüber sprachen die Indianer, wenn sie von dem Hauptschlangendämon sprachen, von dem Yararaka, wobei sie sich offenbar nur mir gegenüber dieser in der brasilianischen Sprache für „giftige Schlange" üblichen Bezeichnung bedienten. In dem einen Yararaka-Gesange, welcher mir von dem Sohne des Makazore gegen den Willen der erwachsenen Indianer vorgesagt wurde, heißt der Schlangendämon *nukaima*, wobei die auffällige Übereinstimmung zwischen diesem Worte *nukaima* und dem Worte *kaimare* für den Mond bemerkenswert ist. Die Frau des Yararaka, der weibliche Schlangendämon, wurde mir auf der sie darstellenden Zeichnung auf dem Pfahle in Fig. 136 (vgl. oben S. 232) als *kamúteriro* bezeichnet. Das zugleich als Festhütte benutzte Männerhaus wurde als der Wohnsitz des Yararaka angesehen. Bei Warnung mit Todesstrafe ist es den Frauen verboten, diesen Wohnsitz des Schlangendämons zu betreten oder in die niedrige Tür der kleinen Hütte hineinzusehen. Und diese Tatsache soll nach den Angaben der Indianer der von mir verzeichnete

1) Vgl. Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt. Berlin 1905. S. 28.

Yararaka-Gesang in seinem ersten Teile zum Motiv haben, dessen vier erste Strophen folgendermaßen lauten:

huirohákuānó huaiyákelikáni *háukanú haúkanú iānuikákuanú imuti.*
háukanú haúkanú iānuikákuanú imuti. *átšihó hirtanó ho za kaima nukaima.*

Dem Sinne nach sollte dieser Anfang des Liedes besagen: „Schließt die Türen. Es dürfen keine Frauen eintreten, wahrhaftig, der Schlangendämon und seine Frau sind da."

Vorgeschobene Balken oder Geflechtstücke (vgl. Fig. 39) schließen den niedrigen Eingang zur Yararaka-Hütte, um auch ungewolltes Hineinsehen zu verhindern.



Fig. 146. Zungen des in der vorigen Figur abgebildeten Musikinstrumentes.

Ebenso wie die Festhütte selbst, so wurden auch die zeremoniellen Musikinstrumente, welche den Schlangendämon und seine Frau repräsentierten, mir gegenüber als Yararaka bezeichnet. Es waren dies ein großes trompetenartiges Instrument mit einer Kürbisfrucht als Resonanz *īnītširali*, der männliche Yararaka, und eine kleinere Pfeifenflöte *iămākă*, die seine Frau repräsentiert. Auch diese Instrumente dürfen die Frauen um keinen Preis zu Gesicht bekommen. Bei dem ersteren Instrumente (vgl. Fig. 145) werden tiefe Töne dadurch erzeugt, daß die beiden Zungen des in der Art, wie es Fig. 146 zeigt, zugeschnittenen Bambusrohres durch Hineinblasen in das Rohr in Schwingungen versetzt werden. Eine am oberen Ende mit einem runden Loche versehene Kürbisschale, in welche das mit den Zungen versehene Rohrende hineinragt, dient dabei als Resonanz. Die Eintrittsstelle des Rohres in die Kürbisschale ist mit einer Harzmasse gedichtet. Das in Fig. 145 wiedergegebene Exemplar meiner Sammlung, das ich wegen seines zeremoniellen Charakters und wegen der Furcht, daß die Frauen es zu sehen bekommen könnten, nur mit großer Mühe erlangen konnte (V. B. 7104 der Sammlung) mißt seiner ganzen Länge nach 83 cm, während der Resonanzkürbis eine Länge von 24 cm hat. Das Instrument wurde nur bei zeremoniellen Festlichkeiten, die mit starkem Tschitschagenuß verbunden waren, außerhalb der Festhütte gespielt und zwar unter der Begleitung der im folgenden zu beschreibenden kleinen Pfeifenflöte. Wie auch dieses letztere wurde es beim Spielen fast senkrecht nach unten gehalten und gab, wie ich mich selbst unter Anleitung der Indianer überzeugen konnte, nur unter Aufwendung einer ziemlichen Kraft die erwünschten Töne von sich. Das zweite Instrument, welches die Frau des männlichen Schlangendämons repräsentiert, besteht in einer kleinen, in Fig. 147 wiedergegebenen Pfeifenflöte. Sie ist aus einem, unten mit einem Knoten endenden Bambusstock hergestellt, der am oberen Ende durch Harzmasse mit einer Pfeifvorrichtung versehen ist, derart, daß die in die obere Öffnung hineingeblasene Luft nach Art unserer Polizeipfeifen durch einen schmalen Kanal gegen die untere scharfe Kante der am oberen Ende ausgeschnittenen ovalen Öffnung stößt. An der unteren Hälfte der unten offenen Pfeifenflöte sind vier Schallöcher angebracht, so daß verschiedene Töne auf dem Instrument hervorgebracht werden können. Am unteren und am oberen Ende sind in der auf der Photographie ersichtlichen Weise Baumwollumwicklungen aus gewöhnlich blau gefärbtem Baumwollgarn angebracht. Das von mir erworbene Exemplar (V. P. 7103) hat eine Länge von 51,5 cm. Von den beiden eben geschilderten Instrumenten war das erstere gewöhnlich nur in wenigen Exemplaren vorhanden, während die kleinere Pfeifenflöte und das in Fig. 148 wiedergegebene Instrument in größerer Anzahl an der Innenseite des Blätterdaches befestigt waren. Fast andauernd wurden, wenn Männer und Jünglinge in der

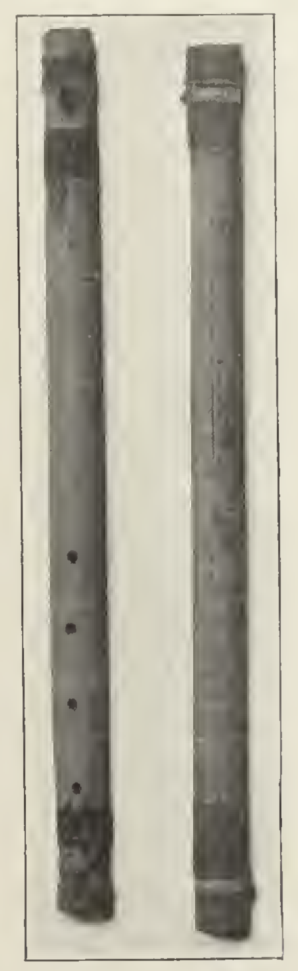


Fig. 147. Fig. 148.

Fig. 147. Pfeifenflöte, die die Frau des Schlangendämons repräsentiert.
Fig. 148. Sprachrohr zur Nachahmung der Dämonenstimme.



Fig. 149 und 150. Nasenflöten *(tšihali)*.

Festhütte anwesend waren, einige der Instrumente erprobt.

Das schon erwähnte Sprachrohr in Fig. 148, das *iānǎ*, besteht aus einem unten offenen Stück Bambusrohr, dessen Mantel bis auf die beiden Enden dünne geschabt ist und an der dünnen Stelle ringsherum mit Längsspalten versehen ist. Es wurden in das Rohr von den Männern und Jünglingen in besonderem Tonfall Gespräche hineingesprochen, die dann in dumpfem, geisterhaftem Klang aus dem Instrument herausschallten. Auch dieses Instrument, mit dem die Stimmen der Dämonen nachgeahmt werden, dürfen die Frauen nicht sehen. Die beiden von mir mitgebrachten Exemplare (V. B. 7101 u. 7102) sind 52 und 59,5 cm lang.

Bei den Paressi-Kabiši am Juruena konnte ich zwei Exemplare eines interessanten Musikinstruments erwerben, das ebenfalls zeremoniellen Charakter hat und mir daher ebenfalls erst nach langer Unterredung überlassen wurde. Es ist eine runde Nasenflöte[1]), die *tšīhǎlī* heißt. Das Instrument besteht aus zwei durch Harzmasse miteinander verbundenen Scheiben aus Kürbisschale und besitzt ein Loch zum Anblasen und zwei Schallöcher. Siehe Fig. 149 u. 150. Es wird in der Weise gespielt, daß vom Spieler mit dem linken Nasenloche in die am unteren Rande liegende Öffnung geblasen wird, wobei das Instrument mit der linken Hand gehalten wird. Der Daumen der rechten Hand schließt das rechte Nasenloch, während die übrigen Finger der rechten Hand die Schallöcher bedienen. Von den beiden von mir mitgebrachten Exemplaren (V. B. 7106, 7107) hat das eine einen Durchmesser von 7,3, das andere einen solchen von 7 cm. Auf dem letzteren sind auf der Oberseite neben den Schalllöchern drei kleine runde Kreisornamente eingebrannt, von denen sich auf der Rückseite des Instruments sieben gleiche befinden.

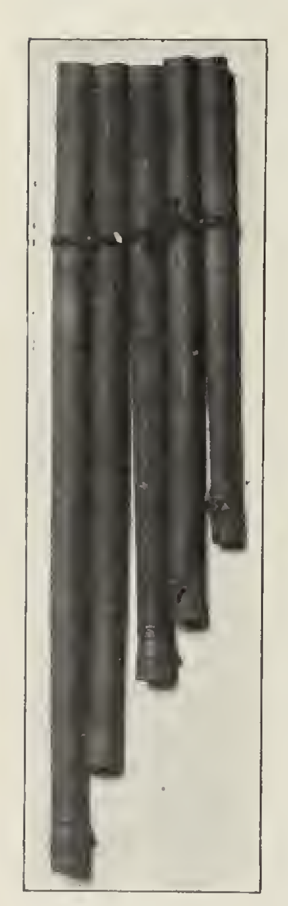


Fig. 151. Panflöte *(zero)*.

Wenig zerimonielle Bedeutung wird den Panflöten *(zero)* beigelegt, die daher auch nicht im Männerhause, sondern unter den übrigen Gebrauchsgegenständen im Sippenhause verwahrt wurden. Das Exemplar meiner Sammlung (V. B. 7105) besteht aus fünf verschieden langen (39,2 cm, 34,2 cm, 29,5 cm, 27 cm und 23,4 cm langen) Rohrstäbchen, die durch eine Baumwollumschnürung miteinander verbunden sind (vgl. Fig. 151).

Die Kürbisrassel, von der ich ein einfaches Exemplar (V. B. 7108) mitgebracht habe, habe ich nicht im Gebrauch gesehen. Es handelt sich in diesem Falle wohl nur um ein Kinderspielzeug (vgl. Fig. 152).

Am Cabaçal und in Uazirimi am Jauru hatte ich Gelegenheit den Tschitschafesten beizuwohnen, bei denen der männliche Schlangendämon und seine Frau eine Hauptrolle spielten, und bei denen daher auch die beiden erwähnten Yararaka-Instrumente in Funktion traten. Bei dem Feste am Cabaçal wurden schon am Nachmittage vor dem eigentlichen Feste, das am Abend nach Dunkelwerden begann, große Kürbisflaschen mit dem säuerlichen, aus der wilden Mandioca hergestellten Tschitscha von einigen Männern in die Festhütte gebracht und jedes



Fig. 152. Kürbisrassel.

1) Neuerdings ist auch ein Exemplar solcher Nasenflöten von den Teilnehmern der brasilianischen Telegraphenkommission bei den Nambiguara erworben und nach Rio de Janeiro geschickt. Es ist von Roquette Pinto abgebildet: Die Indianer Nhambiquaras aus Zentralbrasilien. Rio de Janeiro 1912 S. 43.

Mal mit einem lauten, in eigentümlicher Weise hinten in der Kehle hervorgerufenen Geheul von der Jünglingsschaft in Empfang genommen. Des Abends wurde das Fest damit eingeleitet, daß mit langen peitschenartigen Stöcken gegen die vorher verschlossenen Türen und das Blätterdach des Wohnhauses geschlagen wurde, zum Zeichen dafür, daß der böse Schlangendämon vor dem Hause wäre und zu seiner Beschwichtigung Tschitscha verlangte. Dabei stampften zwei Tänzer mit den beiden erwähnten, den Schlangendämon und seine Frau repräsentierenden Yararaka-Instrumenten von dem dumpfen Gesang weiterer Tänzer begleitet auf dem freien Platz vor dem Hause auf und nieder. Den Frauen ist es während der ganzen Festlichkeit aufs strengste untersagt aus dem Innern der Häuser herauszutreten oder nur aus den verschlossenen Eingängen herauszusehen. Der Häuptling, der *amure*, welcher in allen Fällen das Fest leitete, brachte dann aus der dem Festplatze abgewandten Tür des Wohnhauses in großen Kürbisgefäßen den inzwischen von den Frauen hergerichteten Tschitscha heraus. Ein Teil der Tänzer hatte sich im Kreise um ihn gruppiert, und in rascher Folge reichte er den einzelnen das Getränk in einer kleinen Kürbisschale, mit welcher er es aus der großen vor ihm stehenden, mit Ornamenten versehenen Schale *(hitšitsakălōrĕzĕ)* herausgeschöpft hatte. Die kleine Kürbisschale wird von dem betreffenden Manne, welchem sie gereicht wird, sogleich bis auf den Grund gelehrt und oft von demselben Manne mehrmals direkt hintereinander, so lange bis der Häuptling die gefüllte Schale einem anderen reicht. Von Zeit zu Zeit wenden sich die Trinker nach hinten um und treten auch einige Schritte zurück, um durch Erbrechen wieder Platz für die Fortsetzung des Trinkens zu schaffen. Wenn auch das Getränk an sich nur schwach berauschend wirkt, so sind die Teilnehmer doch durch die ungeheuren Mengen, welche in kurzer Zeit verschluckt werden, bald alle mehr oder weniger stark betrunken und erst gegen Morgengrauen nimmt das Gelage, das von Zeit zu Zeit wieder von dem Yararaka-Gesang unterbrochen wird, um neuen Tschitscha-Vorrat aus dem Hause zu erlangen, seinen Abschluß.

Aber nicht nur Tschitscha verlangt der Schlangendämon zu seiner Beschwichtigung. Er muß auch mit dem nötigen Fleischvorrat versorgt werden. Ist daher ein Strauß, ein Reh oder ein anderes größeres Jagdtier erbeutet, so wird ein großer Teil dieser Beute von den Frauen für den Yararaka zubereitet und gebraten. Die fertigen Fleischstücke werden dann von den Männern zusammen mit Mandiokafladen auf den einfachen, aus Buriti-Blatt geflochtenen Korbschalen, den *koihĕ* (vgl. Fig. 63) in das Männerhaus getragen, angeblich für den Schlangendämon, in Wahrheit aber, um von den Männern selbst verzehrt zu werden. Jeder neue Fleischvorrat, der hereingebracht wurde, wurde von der Jünglingsschaft mit demselben Geheul in Empfang genommen, mit welchen man den neuen Tschitschavorrat im Männerhause begrüßte. Ich selbst wurde in Uazirimi stets aufgefordert, an diesem zeremoniellen Male mit teilzunehmen.

Auch abgesehen von den zeremoniellen Tschitschafesten wurde des Abends eben nach Dunkelwerden häufig von den Männern und Knaben getanzt und gesungen. Die zeremoniellen Musikinstrumente kommen bei diesen Tänzen nicht zur Anwendung. Der Tanz begann gewöhnlich damit, daß sich eine Reihe sich einhakender Männer und Knaben unter Gesang und stampfenden Tanzschritten allmählich dem großen Wohnhause näherte und nun zunächst mit den bei den Tschitschafesten erwähnten langen peitschenartigen Stöcken gegen das Blätterdach schlug. In langer Reihe trat man dann singend in das Wohnhaus ein, um den Tanz um die großen im Mittelraum des Hauses befindlichen Feuerstellen herum fortzusetzen. Durch das im Vorigen erwähnte, durch eigenartige Kehllaute hervorgerufene Geheul wird der Gesang von Zeit zu Zeit unterbrochen.

Über die sicherlich zeremonielle Bedeutung tragende und mit Tschitschafesten in Verbindung stehende eigenartige Kraftprobe der Jünglinge, wobei diese unter ein aus Pfählen errichtetes reckartiges Gerüst treten (vgl. Fig. 27) und die Querstange mit den Schultern zu durchbrechen suchen, ist oben das Nähere mitgeteilt. Es wurde mir erzählt, daß den Jünglingen, wenn ihnen ihr Versuch gelingt, von der Beifall zollenden Zuschauerzahl Tschitscha zum Trinken gereicht wird.

XI. VOKABULAR UND GESÄNGE DER PARESSI.

ZUR ORIENTIERUNG.

Das vorliegende Vokabular beruht namentlich auf den Angaben, welche ich von den Indianern in Kalugare am Jauru erhielt. Zum Vergleiche habe ich meinen eigenen Aufnahmen die entsprechenden Worte aus dem Paressivokabular K. v. d. Steinens[1]) hinzugefügt und sie als solche durch vorgesetztes St. gekennzeichnet. Die wenigen Worte, welche bei Bossi[2]) abgedruckt sind, habe ich durch vorgesetztes B. gekennzeichnet.

Für die vier Gesänge, deren Texte ich als Anhang dem Vokabular anfüge, fehlt mir die Übersetzung. Nur für die ersten vier Strophen des dritten Gesanges, des Yararaka-Gesanges, wurde mir der Sinn in der auf Seite 239 angegebenen Weise angegeben. Ich möchte aber dennoch die ganzen Texte hier wiedergeben, da sie ja vielleicht später einmal bei genauerer Kenntnis der Paressi, resp. Paressi-Kabiši-Sprache von Wert sein können. Die drei ersten Gesänge wurden mir von dem etwa 12jährigen Häuptlingssohn Eseumore in Uazirimi und Kalugare gegen den Willen der erwachsenen Indianer vorgesagt. Der letzte Gesang stammt von Josevieira in Kalugare.

Die Schreibweise des Vokabulars entspricht der in meinen früheren sprachlichen Arbeiten angewendeten. Zur Orientierung mögen die folgenden Bemerkungen dienen:

ā = langes *a*	*s* = scharfes *s*	*y* = konsonantisches *i*
ă = kurzes *a*	*š* = französisches *ch*	*z* = weiches *s*
á = betontes *a*	*v* = deutsches *w*	*ž* = französisches *j*

I. VOKABULAR.

A. KÖRPERTEILE.

1.	**Zunge**	*nūnīnitsě* — St. *nunínise* — B. *nunisú*.
2.	**Mund**	*nukanatsě* — St *nukeliho*[3]) — B. *naiculiú*.
3.	**Oberlippe**	*núkilihű*.
4.	**Unterlippe**	*núkilihű*.
5.	**Zahn**	*naíkiuli* — St. *naikúli*.
6.	**Nase**	*nūkīlí* — St. *nukíri* — B. *nuquiti*.
7.	**Nasenloch**	*nūkīliua* (*nukīlīzua*) — St. *nukíri-zova*.
8.	**Auge**	*nuzȫtse* — St. *nudúse* — B. *nuduro*.
9.	**Ohr**	*nutinehě* — St. *nutinihe* — B. *nutinie*.
10.	**Loch i. Ohrläppchen**	*nutinehĕzua*.
11.	**Ohrloch (als Gehörgang)**	*nutanahakuakŏ* — St. *nutinehezova*.[4])
12.	**Stirn**	*nutéauli* — St. *nutori*.
13.	**Kopf**	*nutsēri* — St. *nuseviri* — B. *nusubiri*.
14.	**Schädel**	*nutsērinahě*.
15.	**Kopfhaar**	*nutsegatsě* — St. *nuséve* — B. *nusué*.
16.	**Tonsur**	St. *uaúa*.
17.	**Wirbel**	St. *nehokuí*.
18.	**Augenbrauen**	*nutauliniali* — St. *nutáuli*.
19.	**Augenwimpern**	*nuzultsemeritani* — *nudóze-nivari*.
20.	**Bart**	*niatiakulu* — St. *niuategelo*.
21.	**Schamhaar**	*niī̆ălitsě*.
22.	**Wange**	*nutanakuli*.
23.	**Kinn**	*núkulú*.
24.	**Hals**	*núhīnú*.
24a.	**Hals, Nacken**	St. *nuhíno*.
25.	**Nacken**	*nuhínulí*.
26.	**Hals unter Kinn**	St. *nukulu*.
27.	**Kehle**	*nuatulako* — St. *notaradahi*.
28.	**Schulter**	*nutuakuli* — St. *nutagodisö*.
29.	**Oberarm + Unterarm**	St. *nukano* — B. *nucano*.
30.	**Oberarm**	*nukano*.
31.	**Unterarm**	*nukánogatsě*.
32.	**Ellbogen**	*nukánotuhiratsě* — St. *nukáno-tohirasö*.
33.	**Hand**	*nukahi* — St. *nukahe* — B. *nucaen*.
34.	**Handrücken**	*nukanihinatse*.
35.	**Handfläche**	*nukahikuǎ*.
36.	**Finger**	*nukā́hihi* — St. *nukahe-í*.

---

1) K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern. S. 542ff.
2) C. Bartolomé Bossi, Viage pintoresco por los rios Paraná, Paraguay etc. Paris 1863, S. 116.
3) Entspricht dem von mir aufgenommenen Worte für Oberlippe in der Nr. 3.
4) Entspricht dem von mir aufgenommenen Wort für Loch im Ohrläppchen unter Nr. 10.

37. **Daumen** *nukáheritse* — St. *enétulisevé.*
38. **Zeigefinger** *nukahihi* — St. *nukahe-i.*
39. **Mittelfinger** *nukahihi* — St. *enenúto talahi.*
40. **Ringfinger** *nukahihi* St. *ehíeötalihé.*
41. **Kleinfinger** *nukahihi* — St. *zoumirihi.*
42. **Fingernagel** *nutí* — St. *nuti.*
43. **Bein** *nugatsahě* — B. *nujuso.*
44. **Oberschenkel** *nuhotsě* — St. *nuhúse.*
45. **Unterschenkel** *nugatsahegatse* — St. *nukasahe.*
46. **Knie** *nukaulitse* — St. *nukauli.*
47. **Fuß** *nukītši* — St. *nukíši* — B. *nucuisci.*
48. **Fußrücken** *nugitšihiniri.*
49. **Sohle** *nugitšitahakua* — St. *nukišikuá.*
50. **Ferse** *nukīnulitse* — St. *nukíšinolosó.*
51. **Zehen** *nugitšihi* — St. *nukísi-hi.*
52. **Zehennagel** *nutī, nugitšinutia* — St. *nuti, nuiti.*
53. **Körper** *nuhári.*
54. **Leichnam** *kamati*
55. **Achselhöhle** *nukanokatiahě.*
56. **Schulterblatt** *nutimerōnī.*
57. **Rippen** *nuhalatahī.*
58. **Brust** *nutikulani* — St. *nutikuli* — B. *nututani.*
59. **Brustwarze beim Mann** *nutútunitsě* — St. *nututunise.*
60. **Weibliche Brust** *totonī.*
61. **Brustwarze bei der Frau** *nutútunitsě* — St. *nizanito tutune.*
62. **Bauch** *nātši* — St. *numögoda* — B. *naisci.*
63. **Nabel** *nutozatsě* — St. *nutodase.*
64. **Nabelstrang** *natšihi.*
65. **Seite** *nuhālatahi*
66. **Rücken** *nuhíniri* — B. *nuinivi.*
67. **Gesäß** *nutúkulī.*
68. **Penis** *nutsí* — St. *nuse.*
69. **Glans penis** *nutagalatse.*
70. **Scrotum** *tsētī* — St. *nutakulase.*
71. **Testiculi** *nukīhiri.*
72. **Pudenda ♀** St. *kuzo, nizanito kuzone* — B. *kuno.*
73. **Labia majora ♀** *zoáti.*
74. **Anus** *nutšigotse* — St. *nušigose.*
75. **Haut** *numilí* — St. *numeli, nomelihi.*
76. **Knochen** *ahití* — St. *nunáhe.*
77. **Blut** *nutímalanĭ* — St. *noitimarané.*
78. **Milch** St. *tutuza, totoda.*
79. **Ader** *nuálahi.*
80. **Puls** *nuatalinahī.*
81. **Fleisch** *nĕtĕ.*
82. **Sehne** *nualahĭ.*
83. **Herz** *numáhiatsé.*
84. **Leber** *nutiákurī.*
85. **Lunge** *uižiuauinitsani.*
86. **Magen** *numauinini.*
87. **Darm** *nátširī.*
88. **Speichel** *zatáhutí.*
89. **Urin** *nazúkahá.*
90. **Schweiß** *nuátehirī.*
91. **Träne** *nuzáliautsě.*
92. **Kot** *nutšīgī.*
93. **Atem** *niaúinitsŏ.*

KÖRPERTEILE VON TIEREN

94. **Schnabel** *íkīlī* — St. *ekiri.*
95. **Auge** St. *edusö.*
96. **Zunge** St. *enekuei.*
97. **Schwanz** *ihuti* — (Perikito. Hund) *enihu.*
98. **Schwanz** ein. Hundes *katšōlōnihu.*
99. **Schwanz** ein. Fisches *kōhátsenīhū.*
100. **Schwanz** ein. Vogels *kōtĕhālănihū.*
101. **Fuß** St. *ekisi.*
102. **Kralle** St. *enuta.*
103. **Huf eines Tieres** *āzămă.*
104. **Flügel** *kūtáhālātāni* — St. *ekanusö, ekanoso.*
105. **Flosse** *ihūlăt(i)akălă.*
106. **Feder** *inátsí* — St. *ötane*
107. **Gelenk** St. *ekanutala.*
108. **Gräte** *ēnáhí* — St. *enáhe.*
109. **Schuppen** *ēhólătīkălă.*
110. **Haut** St. *emeli.*
111. **Fell** (behaart) *mĕlītī.*
112. **Fleisch** St. *inete, netö.*
113. **Blut** St. *itimarané.*
114. **Herz** St. *emahiaso.*
115. **Lunge** St. *otodadahi.*
116. **Magen** St. *enaširi.*
117. **Darm** St. *enaši.*
118. **Leber** St. *etakure.*
119. **Zitze** *nutikulamili.*
120. **Ei** *tăkuiriă* — St. *enosö.*

B. ELEMENTE UND NATUR.

121. **Wasser, Fluß** *ōnī* — St. *one, une.*
122. **Bach** *hókoză.*
123. **Feuer** *ērīgātī* — St. *irigate.*
124. **Rauch** *tšímēlī* — St. *šimére.*
125. **Asche** *ērīgātihīnĕhĕ.*
126. **Brennholz** *moitsātī* — St. *moisate.*
127. **Himmel** *ēnūkuă* — St. *enukua.*
128. **Luft** *uiauīnīhārītuă.*
129. **Wolke** *hēmīnītī, enukua* — St. *kaimeneti.*
130. **Regen** *ōnī* — St. *one, enodati, one tareluga.*
131. **Nebel** *maitzāzánōuaiazaga.*
132. **Tau** *mōrīzālŏ.*
133. **Wind** *kăhōhōlīrī* — St. *kahola.*
134. **Sturm** *kīnătauīnītī.*
135. **Gewitter** *măkiă* — St. *enuhare.*
136. **Blitz** *kăhīhiĕ.*
137. **Donner** *ōnitalŏlŏ.*
138. **Regenbogen** *kāzōrī.*
139. **Sonne** *kămái* — St. *kamái.*
140. **Schatten** *mázáhăkītī.*
141. **Sonne aufgehend** *kămaihīkoahīnă.*
142. **Sonne mittags** *dōtăhikuă.*

143. Sonne untergehend *uaíemaguakuãnĩhĩnă.*
144. Ost *kătaihĩtĩmăniă* — St. *hikohena.*
145. Nord *maỹehõtĩmăniă.*
146. West *aimăhõlătõăre* — St. *Isoa.*
147. Süd *kămaizĩtsoanĩmăniă* — St. *totahikoana.*
148. Ein Jahr *katirihũkuanẽ* — *kamöka.*
149. Regenzeit *õnĩtăhirhirtă.*
150. Trockenzeit *kămaikă.*
151. Tag *kămătăli* — St. *hueroaga.*
152. Nacht *măkiă* — St. *maka.*
153. Morgen *măkăniuirhirtă.*
154. Mittag *dõtăhĩkuă.*
155. Abend *măkăguatsẽ.*
156. Mond *kaimărẽ* — St. *kayö.*
157. Neumond *kaimărĩtiahirtă.*
158. Vollmond *tărihõkõhirtă.*
159. Abnehmender Mond *dõtĩhĩrtĩhĩnă.*
160. Zunehmender Mond *tauhirtă.*
160a. 5 Mondphasen: St. (Neumond) *yukáihitá, kinatálihitá, taréhokohená, tutohená, tuitá.*
161. Mondfinsternis *kaimariuainĩ.*
162. Sonnenfinsternis *kamaiuainĩ.*
163. Stern *zõritsẽ* — St. *zulösö, zuri.*
164. Morgenstern *zõlĩrĩ.*
165. Abendstern *mătĩnă.*
166. Milchstraße *kõtănăhũtiră* — St. *kotanáhutiră.*
167. Südliches Kreuz *kõlũsă.*
168. Erdboden *uaikyuhẽ.*
169. Ebene *húiyakuarẽ.*
170. Weg *ăhũtĩ.*
171. Berg *tairĩ* — St. *teiri, teire.*
172. Wald *kõlũhũ* — St. *kolúhu.*
173. Grasland *kõlălĩẽkõnĩ.*
174. Höhle *tõlũkũ.*
175. Insel *õnĩtălăkuanĩ* — St. *kahihuruhé.*
176. Strand *kaihõlukuă.*
177. Sand *kaihõlũ.*
178. Erde, Sand St. *vaikohe.*
179. Lehm St. *kanihe.*
180. Stein *tsẽhălĩ* — St. *söhali.*
181. Felsen *mătsẽnĩ.*
182. Salz St. *séuvé.*
183. Eisen *kămătihẽră* — St. *kamaitihira.*
184. Gold *õlũ* — St. *oiro* (portug.).
185. Silber *iõmelĩ.*
186. Kupfer *imõtinõlõza.*
187. Metall *ẽhătiă.*
188. Diamant St. *diamante* (portug.).

C. HAUS, HAUSGERÄT UND WERKZEUG.

189. Dorf *uẽnăkălătĩ.*
190. Haus *hătĩ* — St. *hati.*
191. Dach *hătaigalitsă* — St. *ezötehira.*
192. Tür *hătigănătsẽ* — St. *hatiganasö.*
193. Pfosten *hătigătsẽ.*
194. Seitenwand *hătitialagõ.*
195. Sitzschemel *uõkăhăkălă* — St. *okahakalati.*
196. Pfahl im Hause zum Anbringen der Hängematten *agoguga.*
197. Ständer zum Aufhängen von Gegenständen *hialiárigasĩ.*
198. Hängematte aus Baumwolle *kõnõhikua.*
199. Hängematte aus Palmfasern *ulauahikua.*
199a. Hängematte St. *maka.*
200. Spindel *tirõ* — St. *tiro, olauari.*
201. Spindelstab *tirõgatsẽ.*
202. Spinnwirtel *tĩruhukũ.*
203. Faden *ẽhĩ* — St. *konohihi.*
204. Baumwolle *kõnõhĩ.*
205. Baumwollgarnknäuel *kõnõhĩrĩ.*
206. Tucumpalmfaserschnur *ũlaúăhĩ.*
206a. Seil St. *olauahe.*
207. Webstuhl *mătĩtogo, ẽtiăku.*
208. Schlingstab beim Webstuhl *ĩzõhĩră.*
209. Webemesser *mátĩdõtsẽ.*
210. Tragbinde der Frau zum Kindertragen *zămătă.*
211. Gewebte Tasche *mătirĩ.*
212. Tragkorb *kõhõ* — St. *koho.*
213. Korbschale *tõhĩrĩ.*
214. Siebkorbschale *ătõă* — St. *atoa* (Siebfilter).
215. Bratständer St. *koizate.*
216. Reibholz für Mandioka *timali* — St. *timare*
217. Kochtopf *mătălõ* — St. *matalo.*
218. Topf für Chicha *kălõhero.*
219. Große Kürbisflasche *mătõkõ* — St. *matogo* (Kalabasse).
220. Kleine Kürbisflasche *matõgõtsẽ.*
221. Große Kürbisschale *hĩtšitsakălõrẽzẽ.*
222. Kleine Kürbisschale *hĩtšitsatsẽ* — St. *hešiša* (Kuye).
223. Kürbistrichter *hõrĩgẽlĩ.*
224. Hölzer zum Feuerreiben *ẽrĩgătihĩ.*
225. Zunder *erigătihĩnẽhẽ.*
226. Feuerfächer *koihẽ.*
227. Beil *zauătĩ* — St. *zauati.*
228. Eiserne Beilklinge *kămătiră.*
229. Steinbeil *zauătĩ* — St. *horokaue.*
230. Messer *gĩrtsẽ.*
231. Schleifstein *zẽhălĩ.*
232. Kamm St. *halata.*

D. KANU, WAFFEN UND JAGDGERÄTE.

233. **Kanu aus Holz** *kanoa*[1]) (portug.) — St. *kötto, kanoa* (portug.).
234. **Kanu aus Baumrinde** Kein bes. Wort.[1]) — St. *nisa.*
235. **Ruder** *remo*[1]) (portug.) — St. *hulategalati.*
236. **Bogen** *hītŏ* — St. *kolehogo.*
237. **Bogensehne** *hītŏhi* — St. *ulaua-hi.*
238. **Pfeil** *kōri* — St. *kole.*
239. **Pfeil mit Holzspitze** *ēgătsi.*
240. **Vogelpfeil** mit stumpfer Spitze *tomătsĕ.*
241. **Pfeilkerbe** *ītaulītsĕ.*
242. **Pfeilrohr** *irtaikuanĕ.*
243. **Baumbast** zur Pfeilumwicklung *mātĕhĕ.*
244. **Jagdinstrument** zum Verstecken des Jägers *zaiăguti.*
245. **Keule** (zum Tanz) *tiáhŏ* — St. Keule, *aterihozö.*
246. **Angel** *mairătŏhati.*
247. **Angelschnur** *mairătihi.*
248. **Schild** (?) *măkălīrŏ* (?).
249. **Gewehr** *kŏrinatsĕ* — *korenaso.*
250. **Pulver** *kōrihīnihĕ.*
251. **Schrot** *kōrisĕ.*

E. KLEIDUNG UND SCHMUCK.

252. **Schambekleidung** beim Mann (kleiner Lappen aus Baumwollgewebe) *zaihirtsiratī* — St. *daihasö.*
253. **Gewebte Hüftbinde** beim Manne *kōnūguă.*
253a. **Hüftschnur** beim Mann St. *kunokua.*
254. **Perlgürtel** St. *nukoalahi.*
255. **Frauenschurz** *ēmītī* — St. *emiti.*
256. **Armbinde des Mannes** *kālauāti* — St. *nukalovani.*
257. **Knieband des Mannes** *ītăhītí* — St. *natahe.*
258. **Knöchelband** des Mannes *hŏgōkīnŏtī.*
259. **Beinringe** der Frauen aus Kautschuk *kătōlălī* — St. *itaiti.*
260. **Nasenfeder** *tihŏĕ* — St. *nukiliakosö.*
261. **Ohrgehänge** (Palmnuß) St. *hororo.*
262. **Federdiadem** *kămaihīokŏ* — St. *kamaihioko.*
263. **Tätowierung** St. *nohotö.*

F. SPIEL, TANZ, RELIGION, MEDIZIN, ABSTRACTA.

264. **Kautschukball** zum Spiel *hairă.*
265. **Große Trompete** mit Kürbisresonanz *īnītširali.*
266. **Flöte aus Bambus** *iămăgă* — St. *hiémagá* (große Flöte) — St. *holuta* (kleinere Flöte).
267. **Pansflöte** *teirŏ, zērŏ* — St. *dero.*
268. **Nasenflöte** *šīhăli.*
269. **Sprachrohr** zur Nachahmung von Geisterstimmen *iănă.*
270. **Tanzkeule** *tiáhŏ.*
271. **Kürbisrassel** *uălatsĕ* — St. *uala.*
272. **Gesang** *yărărăkă.*
273. **Fest** *ŏlŏnītiguă.*
274. **Maske** St. *nudosohago, kularuza*
275. **Arzneimittel** *neirăti.*
276. **Krankheit** *meiătĕhălīti.*
277. **Tabak** *hažiĕ* — St. *azie, azieho.*
278. **Tabakpfeife** *tihŭgăgălăti.*
279. **Schnupftabak** *natiămētīănūkīlī.*
280. **Gott** (?) *ēnuri, uakŏmoni.*
281. **Medizinmann** St. *otahariti.*
282. **Hexenmeister** St. *tihanale.*
283. **Wort** *īráiti.*
284. **Name** *zōmŏzokoiĕ.*
285. **Schlaf** *maimăhīrŏ.*
286. **Traum** *namaikūhărītă.*

G. FAMILIE USW.

287. **Mensch** *nūkīnătīlī.*
288. **Leute** *hălitiŏeni.*
289. **Volk** *zoimă.*
290. **Familie** *ōhīrŏ.*
291. **Mann** *ēnă* — St. *ena.*
292. **Ehemann** *nīzănīnī.*
293. **Vater** *pabă* — St. *baua, bava,* (Waimaré: *aba*).
294. **Kinderwort** für Vater (Papa) *abá.*
295. **Schwiegervater** = Vater des Mannes *kōgŏ.*
296. **Schwiegervater** = Vater der Frau *abĕ.*
297. **Mutter** *mamă* — St. *mama* (Waimaré: *ama*).
298. **Kinderwort** für Mutter (Mama) *ămă.*
299. **Schwiegermutter** = Mutter des Mannes *năkērŏ.*
300. **Schwiegermutter** = Mutter der Frau *năkērŏ* — St. *naika.*
301. **Kind**
301a. **Säugling** } *zoinămōgotsĕ* — St. *dutehiro.*

---

1) Da in den Cabeceiras keine Schiffahrt möglich ist, so ist es leicht erklärlich, daß die Aruak-Worte für Kanu und Ruder verloren gegangen sind.

302. Sohn *harí* – St. *hari.*
303. Schwiegersohn *nōzaítzẻ.*
304. Enkel *nušírtẻ* – St. *noši.*
305. Knabe *īnămōgōtsẻ* – St. *zuima, ena-mogosö.*
306. Jüngling *īnītūhărītītse.*
307. Älterer Mann *ŏhīhariti.*
308. Bruder *āzĕzẻ.*
309. Älterer Bruder *nŏzimālīni* – *azö, adezö.*
310. Jüngerer Bruder *kātở* – St. *nožimarini* (jüngerer Bruder, Vetter).
311. Schwager *munătīlī.*
312. Schwester *nōzimālōní.*
313. Ältere Schwester *zāză* – St. *kori.*
314. Jüngere Schwester *yimālōní* – St. *daza.*
315. Schwägerin *nŭnătulū.*
316. Weib *nŭnătulū* – St. *nezanito, nizanito.*
317. Gattin *nugaíantuli.*
318. Mädchen *kădŏtŏnērŏ* – St. *ohiro-mogosö.*
319. Tochter *nitiani* – St. *ohiro.*
320. Schwiegertochter *gaitšănirŏ.*
321. Enkelin *nuširyetŏ.*
322. Witwe *kaimătiatŏ.*
323. Vaterbruder *abá.*
324. Mutterbruder *nuzimālini* – St. *kuku* (Waimaré: *kukúre*).
325. Vaterschwester *năkērŏ* – St. Tante *nakélu.*
326. Mutterschwester *izanitŏ.*
327. Neffe = Sohn der Schwester *nuzaitsĕ.*
328. Neffe = Sohn des Bruders *harí.*
329. Nichte = Tochter der Schwester *nuzaitsŏ.*
330. Nichte = Tochter des Bruders *nitiani.*
331. Greis *ēnītōhalītī.*
332. Greisin *ēnītōhalōtí.*
333. Vetter *kătŏ.*
334. Kusine *kuli.*
335. Großvater = Vater der Mutter *atiŏtŏ* – St. Großvater *ato, ätöto.*
336. Großvater = Vater des Vaters *atiŏ* – St. Großvater *ato, ätöto.*
337. Großmutter = Mutter der Mutter *nušiĕtiŏ* – St. Großmutter *abe, abebe.*
338. Großmutter = Mutter des Vaters *abĕbẻ* – St. Großmutter *abe, abebe.*
339. Häuptling *amure, haliti* – St. *amure, hariti.*
340. Fremder *šīkurẻ haliti* – St. *emuiti.*
341. Freund *nuhĭnăẻ.*
342. Feind *kaúgĭrhĭtă.*
343. Weißer *iōmīlí.*
344. Neger *kīelí.*

H. EIGENNAMEN.

A. PERSONEN.

345. *zanizahẻ* — Mann in Zagurigatsĕ am Cabaçal.
346. *zatahi* — desgl.
347. *zoloizarẻ* oder *koihare* — desgl.
348. *zokohizahẻ* oder *pokeke* — desgl.
349. *makẻzarẻ* — desgl.
350. *ibahe* — Knabe in Zagurigatsĕ am Cabaçal.
351. *atau* — Häuptling in Uazirimi am Jauru.
352. *măkăzōrẻ* — früherer Häuptling von Atiahirtivirtigo am Jauru. Zurzeit in Kalugare am Jauru.
353. *matinazahĭ* — Mann in Kalugare am Jauru.
354. *tanika* — desgl.
355. *arrua* — Jüngling in Kalugare am Jauru.
356. *eseumore* — Knabe in Kalugare am Jauru.
357. *zalakero* — Frau in Kalugare am Jauru.
358. *zalairoze* — desgl.
359. *zokanarĭ* — Mann von Samukirahirtigo am Guapore.
360. *sakoizare* — Knabe von Samukirahirtigo am Guapore.
361. *yazakare* — desgl.

B. FLÜSSE UND QUELLEN.

362. *erimokasĕ* — Cabeceira des Juba.
363. *keaurotse* — Cabeceira des Cabaçal.
364. *uahidosatsé* — desgl.
365. *olatšimigesá* — desgl.
366. *kulamulirikana* — Cabeceira de Buriti (zum Cabaçal).
367. *tikirgatse* — Cabaceira des Juruena.
368. *hanauinatse* — Cabaceira des Papagaio.
itiautse — desgl.
369. *saluremukuti galatse* — desgl.

C. BERGE RESP. HÜGEL.

370. *kamazuahina* — Hügel an der Cabeceira de Buriti.
371. *haluhaluyeli* — desgl.
372. *kamaizuirihina* — desgl.

D. WOHNPLÄTZE.

373. *zagurigatsẻ* — Wohnplatz am Cabaçal.
374. *uazirimi* — Wohnplatz am Jauru.
375. *kalugare* — desgl.
376. *atiahirtivirtigo* — Verlassener Wohnplatz am Jauru.
377. *hanauinahirtigo* — Wohnplatz am Juruena.
378. *kolikurihirtigo* — desgl.
379. *samukirahirtigo* — Wohnplatz am Guapore.
380. *ueiurina* — Pflanzung am Jauru.
381. *doitsigogonematsine* — Pfanzung mit Wohnhaus am Guapore.

I. TIERE.

A. SÄUGETIERE.

382. Jagdtier *nuzăninatauă.*
383. *Macaco* (Affe) *χuatí, huatí* – St. *huate.*
384. Brüllaffe *ālūmí* – St. *alome.*
385. Coata *sōhukănalí, uăhăkanōri, bahakanori* – St. *uaganele.*

386. **Fledermaus** *mā̆hiū̆ẻ* — St. *mahigue.*
387. **Jaguar** = onça pintada *kazaidilẻ tšinỉ* — St. (Jaguar) *tšene.*
388. **Jaguar** = onça vermelha *zŏ̉talỉ tšinỉ.*
389. **Jaguar** = onça preta *tšinikieli.*
390. **Sumpfhirsch** *āzā̆mā̆̉* — St. *azama.*
391. **Kamphirsch** *zōtiā̆́rĭ* — St. Reh *dotare.*
392. **Fischotter** *īnā́i* — St. *inaue.*
393. **Tapir** *kōtuí* — St. *koite, kote.*
394. **Wasserschwein, Capivara** *ōlỉ* — St. *oli.*
395. **Paka** *zāhā̉.*
396. **Aguti** *kolulú.*
397. **Wolf** *āhūzā̉* — St. *ahuza.*
398. **Kampfuchs** St. *hoaduru, wazolo.*
399. **Faultier** *mā̆zā̆haliatỉ.*
400. **Cuati** *kāhỉ* — St. *kahi.*
401. **Großer Ameisenbär** *tikuli* — St. *atipure*
402. **Kleiner Ameisenbär** *ualiiotsẻ* — St. *uwarie.*
403. **Pferd** *kavallo.*
404. **Rind** *bois*
405. **Hund** *katšŏlŏ.*
406. **Kaitetuschwein** St. *hauarusu.*
407. **Bisamschwein** St. *hode.*
408. **Maus** *mutúlĭ.*
409. **Ratte** *uā́hā̆jōrỉ.*
410. **Meerschwein** *tā́lākuā̆nā̆tse.*
411. **Hase** *tāhūtiŏ̉.*
412. **Gürteltier** St. *makurisa* — St. (*bola*) *iuwetösö.*
413. **Gürteltier** = tatu cabeludo *mā̆gōlitsā̉* — St. *ulauairu.*
414. **Gürteltier** = tatu liso *īĭrtatsẻ* — St. *vuamose.*
415. **Riesengürteltier** *mā̆lūlā̉* — St. *marura.*

B. VÖGEL.

416. **Vogel** *kōtẻhālā̉* — St. *kutelase.*
417. **Arara** *halaúa* — St. roter Arara *kalo, karu* — blauer *tihue.*
418. **Periquito** *kŏ́litsẻ* — St. *tahiri, kuiri* (rote Stirn).
419. **Papagei** *kōlūgūtā̉* — St. *warata, aulu, zara.*
420. **Mutum** *haúitsỉ* — St. *hauiši.*
421. **Jacu** *mālā́tỉ* — St. *marato.*
422. **Jacutinga** *kōsuỉ.*
423. **Urubu** *ūlūhū̉.*
424. **Strauß** *au* — St. *ao, au.*
425. **Harpyie** St. *kukui.*
426. **Japú** St. *koloma.*
427. **Taube** *ōā̉tiā̆hā̉* — St. *vaitaha.*
428. **Sariema** *kulata* — St. *kulata.*
429. **Feldhuhn** St. *kodye.*
430. **Ente** *ōhā̉liū.*
431. **Hahn** *ēnalỉ.*
432. **Henne** *ōhīrōlỉ* — St. Huhn *taguira.*
433. **Küchlein** *mōgŏ̉tsẻ.*

C. FISCHE, REPTILIEN, AMPHIBIEN.

434. **Fisch** *kā̆lā̉hĭ* — St. *kohása.*
435. **Rochen** *īniā̆* — St. *ina.*
436. **Pintado** *kazaírā̆hīrŏ̉* — St. *hodóli.*
437. **Piranha** *kaíkolitsazẻ* — St. *anaye*
438. **Pacu** *kailialỉ* — St. *kaihare.*
439. **Hundsfisch** St. *mazudure.*
440. **Mereschu** St. *kayale.*
441. **Matrincham** St. *hožiga.*
442. **Piava** St. *uvalaku.*
443. **Lambare** St. *kazaha.*
444. **Alligator, Yacare** *kā̆tiā̉tilỉ* — St. *iuvakare.*
445. **Flußschildkröte** *oā̆zūlā̆hā̆tiā̉ŏ̉nā̆zĭlỉ* — St. *ikore.*
446. **Landschildkröte** *oazūlā̆hā̆tiā̉* — St. *uadulahata.*
447. **Schlange** *ōỉ* — St. *ui, uini.*
448. **Klapperschlange** *kairīrĭ* — St. *kairiri.*
449. **Sucuri** *mē̆nē̆tsẻ* — St. *menesö.*
450. **Frosch** *zōū̆ā̉.*
451. **Kröte** *kā́li* — St. *kari.*
452. **Sinimbu** *zōhū̆* — St. Eidechse *dohi, zohi.*
453. **Largatiça** *kōzōhỉ.*
454. **Leguan** *mōgū̉tỉ.*

D. INSEKTEN UND NIEDERE TIERE.

455. **Insekt** *ōnā̆hū̉.*
456. **Ameise** *sōkózōkŏ̉* — St. *zuguzugu.*
457. **Carregador** *kōtā̉.*
458. **Termite** *mōnŏ̉* — St. *munuli.*
459. **Termitenhügel** *mōnŏlỉ.*
460. **Moskito** *īnutẻ* — St. *aniotö.*
461. **Fliege** *hōlōuẻ.*
462. **Stechfliege** St. *tihenúle.*
463. **Biene** *māhā̉* — St. *anui.*
464. **Honig** *ēnōlūnẻ* — St. *maha.*
465. **Wespe** *erititi* — St. *ani.*
466. **Heuschrecke** *ērỉ.*
467. **Schmetterling** *meherỉ* — St. *mehele*
468. **Laus** *mīrītsā̆tỉ.*
469. **Sandfloh** *mā̆hā̆tinĭ.*
470. **Spinne** *zōuā̉* — St. *zoa.*
471. **Krebs** *zōā̆ōnĭzĭlỉ.*
472. **Carapeto** St. *kohere.*
473. **Kakeriak** *tahā̉luanā̉.*
474. **Muschel** *ı̄hālŏ̉.*
475. **Schnecke** *ēhēnikuarŏ̉.*

K. PFLANZEN.

476. **Baum** *atiatōlỉ* — St. Baum, Holz *ata.*
477. **Blatt** *tihā̆nā̉.*
478. **Ast** *ēkā̆nu.*
479. **Rinde** *ētiā̉tiā̉.*
480. **Wurzel** *etiā̉hārỉ* — St. *esö.*
481. **Dorn** *kā̆tŏ̉hĭlĭ.*

482. Samen *hănānītị̇́* — St. *esö.*
483. Harz *ēzắtắ.*
484. Fruchtschale, Hülse *ētiắtiắ.*
485. Blüte *ēnīīẻ* — St. *ihive.*
486. Stiel St. *ekatö.*
487. Frucht *ắtiali* — St. *iri.*
488. Gras *ēmị̇́.*
489. Sapégras St. *tekele.*
490. Mais *kōzírtutsẻ* — St. *kozoto.*
491. Maispflanze *ēgắti.*
492. Maiskörner *hắtsẻ.*
493. Mandioca brava *kirtị̇́* — St. Mandioca *ketoso.*
494. Mandioca mansa *maiōgatsẻ.*
495. Wurzel der mandioca brava *kịrlitsẻ.*
496. Mehl der mandioca brava *tōhṓhi* — St. *tolohe.*
497. Beijú *zōnuắ* — St. *zomo, domo.*
498. Mingau-Brei *kadalaso, katadere.*
499. Chicha von Mandioca *ōlūnītị̇́* — St. gährendes Getränk *kaširí-uhuinti.*
500. Banane *banana* — St. *banana* (portug.).
501. Batate *găiẻ* — *kaye.*
502. Mandubí St. *šimele.*
503. Inyame, Cará *hākắ* — St. *haka.*
504. Genipapo St. *dana.*
505. Tucum-Palme *ahúlaiẻ* — St. *olána.*
506. Buriti-Palme *ētsōẻ* — St. *isoe.*
507. Bacajuva-Palme *zăkurị̇́* — St. *sakole.*
508. Gariroba-Palme St. *uwakuri.*
509. Acuri-Palme *uakuli* — St. *ulukuri.*
510. Oaussú-Palme St. *koši.*
511. Coco de campo *kărigẻ.*
512. Kautschuk *uakūlitsẻ* — St. *uwarisö.*
513. Bohne *umătắhīrŏ* — St. (*feijão*) *komatáihiro* (*faba*) *komata.*
514. Bambus *tākuălắ* — St. *uašina.*
515. Pfeilrohr *kūrītắ.*
516. Orleansstrauch, Urucú *āhītị̇́* — St. *ahitö.*
517. Kürbispflanze *hirtatsẻ.*
518. Pfeffer St. *aridimoko.*
519. Jatobá St. *ozari.*
520. Mangave St. *katola.*
521. Piki St. *kani.*
522. Baumwolle *kōnōhị̇́* — St. *konohe.*
523. Tabak *hažiẻ* — St. *azie, azieho.*
524. Ubárohr St. *tiua.*
525. Gravata (Ananas) St. *uenore.*
526. Embira St. *atema.*
527. Reis St. *aroso* (portug.).
528. Apfelsine St. *alalaiša.*
529. Ipekuanha St. *poaya.*
530. Goyava St. *moturitiniri.*
531. Bogenbaum (Ipé?) St. *kosö, alaua.*

L. ZAHLEN.

532. 1! *hātītắ* — St. *hakida.*
533. 2! *hīnămắ* — St. *hinama.*
534. 3! *hănắmắ* — St. *hanama.*
535. 4! *hīniămắzōhắ* — St. *zalagava.*
536. 5! *hălắguakăhị̇́* — St. *hākahigi.*
537. 6! *hălăguakahihīrtakuắ* — St. *hasóegagua.*
538. 7! *hălăguakahihīniama* — St. *ehiritarigi.*
539. 8! *hălăgūakahihanáma* — St. *ehiritarigi.*
540. 9! *hălăguakahīrtakua* — St. *ehiritarigi.*
541. 10! *tutiăkahirtinẻ* — St. *kahítidödá.*
542. 11! *kītšitihirtakua.*
543. Eine Hand *hắkăhirtắ.*
544. Beide Hände *ĭmắmăgăhẻ.*
545. Ding (Sache) *zōắlinị̇́.*
546. Teil *zāmắ, nūmāni, īnīrắ.*
547. wenig *kīrắnị̇́.*
548. viel *gaitsir(r)tắ.*
549. halb *hīīniẻ.*
550. voll *gaitsēērŏ̇.*
551. alles *mānīnị̇́.*
552. Der Erste *hīrtatiẻ.*
553. allein *hătitắ.*
554. Der Zweite *hīnāmắ.*
555. Der Dritte *hănāmắ.*

M. PRONOMINA.

556. Ich *uatiŏ̇* — *St. nato.*
557. Du *histo* — It. *hiso.*
558. Er *hitālắ.*
559. Sie *ākūrị̇́.*
560. Es *hitsórī.*
561. Wir zwei = ich und du *uitsŏ̇ uahīnamắ.*
562. Wir zwei = ich und er *uahanắma huirăī.*
563. Wir (mehr als zwei) = ich und ihr *uahanắmita.*
564. Wir (mehr als zwei) = ich und sie *uahinắma.*

N. ADJEKTIVA.

565. groß *hālōrị̇́.*
566. klein *kīrắnị̇́.*
567. hoch *uắhāhărị̇́.*
568. tief *hắtigŏ̇.*
569. lang *áuitsắ.*
570. breit *uāhắ.*
571. fett *kăłōharị̇́.*
572. mager *zắuị̇́.*
573. schwer *timēnắ.*

574. leicht *hivēvuāhārĭ.*
575. alt *ōhīhālitị́.*
576. jung *zoímāhālitị́.*
577. gerade *totạ́.*
578. rund *uaíēhōkōtili.*
579. kalt *tīhạ́.*
580. warm *uạ́tiạ́.*
581. trocken *eīọ́.*
582. naß *hōrērạ́.*
583. verfault *zīrtị́.*
584. gesund *ueinītạ́.*
585. krank *ueínīhạ́litá.*
586. tot *ueinī.*
587. blind *mŏtsẹ́.*
588. taub *mătănaguagọ́.*
589. stumm *maītsaēraíāzẹ́.*
590. lahm *kaulītí.*
591. schwanger *tikuālọ́.*
592. gut *ueiezehale.*
593. klug *eikūlītí.*
594. dumm *mautigōnị́.*
595. schlecht *zālītsīnīhālị́.*
596. tapfer *kinạ́tēlēzẹ́.*
597. feig *kăzōnătsīrī.*
598. weiß *iōmēlị́* — St. *iyumere.*
599. schwarz *kīēlị́* — St. *kiere.*
600. dunkel *mākăkuạ́.*
601. schmutzig *kiiạ́.*
602. rot *zōtēlị́* — St. (Zinnober) *dotere,* (Rosakrapp) *materere.*
603. blau *hōtērọ́* — St. blau, grün *tihole, tihorere.*
604. grün *ēhōlạ́* — St. blau, grün *tihole, tihorere.*
605. orange St. *dútahíōvelé.*
606. gelb *tsịkelẹ́* — St. *ošikere.*
607. hell *kaiahẹ́.*

O. UMSTANDSWÖRTER.

608. gestern *kạ́huakạ́.*
609. vorgestern *kăhuākītạ́.*
610. morgen *mākạ́nị́.*
611. übermorgen *kămạ́tali*
612. heute *kạ́likīnī.*
613. immer *auitsạ́gārizănị́.*
614. jetzt *kālikīnī.*
615. sogleich *auitsạ́.*
616. dereinst *kālīkinizōăgạ́.*
617. rechts *uătămāniạ́.*
618. links *ueiēmăniạ́.*
619. hier *dọ́taoka.*
620. nahe *hātạ́latiạ́.*
621. dort *hītălănạ́ni.*
622. fern *tsēkọ́.*
623. dorthin *akōmaniạ́.*
624. Negation nein *maítsa* — St. *maísa.*

P. ZEITWÖRTER.

625. arbeiten *uia uāhākạ́.*
626. atmen *numaúīnī.*
627. aufstehen *nahiniaguạ́.*
628. Beischlaf vollziehen *nutīmagă, ūhīrugaguạ́.*
629. berühren *auitsạ́, nōtūguạ́.*
630. binden *nagạ́tīlīgạ́.*
631. bleiben *hīkōtaitinatiọ́.*
632. brennen *nukērạ́.*
633. bringen *zāmăhāgulătiạ́.*
634. denken *nāmaikūharīta.*
635. essen *nānitsītsạ́.*
636. fallen *īzōạ́.*
637. fliegen *aīniaguitạ́.*
638. fließen *hătīma, hōtūgenẹ́.*
639. sich freuen *nihăla haīrtạ́.*
640. fühlen *haraíhīnī.*
641. fürchten *nūmaírītạ́.*
642. gähnen *naíhagọ́.*
643. geben *hitsạ́.*
644. gebären *tihualọ́.*
645. geboren werden *tiaunạ́, zeumạ́.*
646. gehen *uiaúatọ́nă.*
647. greifen *hōtugạ́.*
648. hauen *hamugutiạ́.*
649. hören *nătsịmēnẹ́.*
650. hungern *nōnạ́gitạ́.*
651. husten *natōnūguạ́.*
652. kacken *nugaitšigị́.*
653. kauen *nanitsăguătiạ́.*
654. kommen *nugaukihinạ́.*
655. kosten *năhạ́, alīmazạ́năhạ́tšigạ́.*
656. kriechen *uiuēnēguạ́.*
657. lachen *nukọ́hēzạ́.*
658. leben *uitsaúnītsạ́.*
659. malen *hazēīrătiạ́.*
660. machen *auitsạ́, nōtiūmă.*
661. nähen *natinūlātiạ́.*
662. niesen *neitšiọ́.*
663. pissen *năzūkăhạ́.*
664. reden *kīráitī.*
665. riechen *nāzītiạ́.*
666. rudern *nāhūlātiạ́.*
667. rufen *huititsáli.*
668. sehen *nuaíyạ́, nuzōtsĕgăguạ́.*
669. sitzen *nōtiugạ́.*
670. schlafen *nutịmăgạ́.*
671. schlagen *itsōmaigia, hōmūgotene.*
672. schleifen *amūgạ́ irtsẹ́.*
673. stehen *hātītoạ́.*
674. tätowieren *hihọ́tĕ.*
675. töten *haitsēnẹ́.*
676. trauern *nămaíkiuharitạ́.*
677. trinken *nutērạ́.*
678. umkehren *hīănihiúkuahahōgōtiạ́.*
679. wachsen *ịnahīrtạ́.*
680. weben *ūmạ́ti.*
681. weinen *nutihītạ́.*
682. werfen *năzauătiạ́.*
683. wollen *nătuohāīrạ́.*
684. zählen *nātūnihātiạ́.*
685. zeigen *āhụ́tigitsạ́.*
686. ziehen *hiạ́, zāmạ́.*
687. vorwärts! *uiālạ́, huiánī.*

II. TEXTE VON GESÄNGEN.

1. GESANG.

hahá haha
aliuakula
haha haha
uiayinina mamálo
kulataha nutukalini
itsikuiaka yoarinahi
haha haha.

2. GESANG.

so hahaha nitali
ui haha nitali
ui haha hanitulihulikuita
uihaha yamaliholikuita
uihaha imokuluholikuita
uihaha hanituli siratialu holikuita
uihaha homokulu holikuita
uihaha hanituli iohohoholikuita.

3. GESANG.

huirokákuā́nó huaíyákelíkáni
háukanú haúkanú iānuikákuanú ímutí.
háukanú haúkaanú iānuikákuanú ímutí.
átšihó hírtanó ho za kaima nukaima
iamaka nuhuka oyakili kani hauka kaima.
hirahohirta hizṓzaní kaima
hirahohirta hizṓzaní kaima
iahohirta hizṓzaní hiahaho nozuzanarina.

4. GESANG.

aha auámiákōloé tehṓkahóhítōnī.
aha auámiákōloé tehṓkahóhítonī.
aha auámiákōloé auámiákōloé tehṓkanóhítōnī.
auámiákōloé tehṓkanóhítōnī.
níaka hírtatía makuare manutia
ha ha
auámiákōloe lehṓkahóhítōnī
níaka hírtatía makuare manutia.

BAESSLER-ARCHIV

BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

HERAUSGEGEBEN AUS MITTELN DES BAESSLER-INSTITUTS

UNTER MITWIRKUNG DER DIREKTOREN DER ETHNOLOGISCHEN ABTEILUNGEN DES KÖNIGLICHEN MUSEUMS FÜR VÖLKERKUNDE IN BERLIN REDIGIERT VON

P. EHRENREICH

BAND IV HEFT 6



LEIPZIG UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

1914

DAS BAESSLER-ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE

erscheint in zwanglosen Heften, von denen 6 einen Band von ca. 36 Druckbogen zum Preise von 20 Mark bilden. Einzeln sind die Hefte zu einem je nach dem Umfang bemessenen, etwas erhöhten Preise käuflich.

Das Baessler-Archiv ist bestimmt für Arbeiten aus allen Gebieten der Völkerkunde mit Ausnahme der reinen Linguistik und physischen Anthropologie. Seine Hauptaufgabe ist die wissenschaftliche Beschreibung und Verwertung des in den deutschen Museen aufgespeicherten Materials nach seiner kulturgeschichtlichen und technologischen Bedeutung, doch werden auch soziologische, mythologische, kunst- und religionsgeschichtliche Themata berücksichtigt, soweit sie zur Erklärung von Museumssammlungen beizutragen geeignet sind. Dementsprechend ist eine reichliche Ausstattung mit Abbildungen vorgesehen.

Das Honorar beträgt 80 Mk. für den Bogen von 8 Seiten;
außerdem erhalten die Mitarbeiter 50 Sonderabzüge.

Redaktionelle Sendungen, Zuschriften und Anfragen sind zu richten an den Redakteur
Dr. P. EHRENREICH, BERLIN W. 30, LUITPOLDSTRASSE 41 III.

Für umfangreichere wichtige Arbeiten werden nach Bedarf
BEIHEFTE
ausgegeben, die besonderen Vereinbarungen unterliegen, und den Abonnenten zu einem Vorzugspreise geliefert werden.

I. BEIHEFT:
SPRICHWÖRTER UND LIEDER AUS DER GEGEND VON TURFAN
Mit einer dort aufgenommenen Wörterliste von
ALBERT VON LE COQ
Mit 1 Tafel. [100 S.] 1911. Geheftet M. 9.—, für Abonnenten M. 6.75

II. BEIHEFT:
DIE WAGOGO
Ethnograph. Skizze eines ostafrik. Bantustammes
von HEINRICH CLAUS
Stabsarzt im Infanterie-Regiment Nr. 48, früher i. d. Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika.
Mit 103 Abbild. [IV u. 72 S.] 1911. Geh. M. 8.—, für Abonnenten M. 6.—

III. BEIHEFT:
DIE GOLDGEWICHTE VON ASANTE (WESTAFRIKA)
Eine ethnologische Studie von
RUDOLF ZELLER
Mit 21 Tafeln. [IV u. 77 S.] 1912. Geh. M. 12.—, für Abonnenten M. 9.—

IV. BEIHEFT:
MITTEILUNGEN ÜBER DIE BESIEDELUNG DES KILIMANDSCHARO DURCH DIE DSCHAGGA UND DEREN GESCHICHTE
VON JOH. SCHANZ
[IV u. 56 S.] 1912. Geh. M. 8.—, für Abonn. M. 6.—

V. BEIHEFT:
ORIGINAL ODŽIBWE-TEXTS
With English Translation, Notes and Vocabulary collected and published by
J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG
Conservator at the State Museum of Ethnography, Leiden.

DIE GUATO UND IHR GEBIET.

ETHNOLOGISCHE UND ARCHÄOLOGISCHE ERGEBNISSE DER EXPEDITION ZUM CARACARA-FLUSS IN MATTO-GROSSO.

VON

MAX SCHMIDT.

I. DIE ATERRADOS AM CARACARA-FLUSS.[1])

Auf der Dampferfahrt den Paraguay aufwärts sieht man auf der Strecke zwischen Corumbá und S. Luis de Caceres in der Gegend nördlich von den Seen von Gaiba und Uberaba mehrere bewachsene, ihrer äußeren Erscheinung nach gleichartige Erdhügel, die auf der rechten Flußseite aus dem Sumpfgebiet herausragen. Eben unterhalb Descalvados tritt ein solcher Hügel direkt an das Ufer des Alto Paraguay heran, so daß der Fluß einen Teil von ihm abgespült hat und so die verschiedenen Schichtungen desselben frei zutage treten. Koslowski, der diesen Hügel beobachtet hat, gibt als Bestandteile des Hügels eine etwa $\frac{1}{2}$ m breite Lage aus Muschelschale und darüber eine Humusschicht an, und schließt hieraus, sowie aus dem Vorhandensein von Knochenresten ohne weiteres auf einen Kjökkenmödding der ausgestorbenen Stämme der Xarayes.[2]) Da Koslowski keine genauere Untersuchung dieses Hügels durch Grabungen vorgenommen hat, so lassen sich aus seinen Angaben keine endgültigen Schlüsse über das Wesen dieses vermeintlichen Kjökkenmödding ziehen. Würde der Schluß Koslowskis stimmen, daß wir es hier mit einem nach Art der alten Kjökkenmöddings durch Anhäufung von Resten der Mahlzeit und sonstiger Abfälle der einstigen Bewohner entstandenen Hügel zu tun haben, so würde dieser Muschelhaufen mit den von mir untersuchten Aterrados der Guato am Caracara-Fluß nichts zu tun haben, bei denen wohl die obere Schicht stark mit Schnecken- und Muschelschalen durchsetzt ist, aber im übrigen aus schwarzer Erde besteht. Die erwähnten Hügel, welche auf der rechten Flußseite weiter vom Ufer entfernt sichtbar sind, stimmen ihrer äußeren Erscheinung nach so sehr mit den Aterrados am Caracara-Fluß überein, daß wir als sehr wahrscheinlich hinstellen können, daß es sich bei ihnen um dieselben Gebilde handelt, die von denselben oder wenigstens von ganz ähnlichen Bewohnern herrühren.

Bei der Frage nach dem Wesen von Erdhügeln, die mit menschlichen Kulturresten durchsetzt sind, hat die wissenschaftliche Untersuchung vor allem dreierlei zu entscheiden. Einmal, ob die Hügel, einerlei ob sie in ihren Bestandteilen hauptsächlich aus Erde oder aus Muschelschalen bestehen, überhaupt irgendwelcher menschlichen Tätigkeit ihre Entstehung verdanken, oder ob sie vielmehr irgendeinen natürlichen Ursprung haben und erst später nach ihrer Entstehung als Aufenthaltsort für Menschen gedient haben. Zweitens, ob sie, wenn durch menschliche Tätigkeit entstanden, als sekundäre Folge dieser letzteren, z. B. durch Anhäufung von Abfallhaufen, entstanden sind, oder endlich drittens, ob sie zu einem bestimmten Zwecke absichtlich durch Menschenhand errichtet sind, und welches im Einzelfalle dieser bestimmte Zweck ihrer Herstellung gewesen ist.

1) Zur Orientierung verweise ich hier auf meinen vorläufigen kurzen Reisebericht im Jahrgang 1912 Heft 1 der Zeitschrift für Ethnologie: Max Schmidt, Reisen in Matto-Grosso im Jahre 1910, S. 131–137.

2) Julio Koslowski, Tres semanas entre los indios Guatos, in der Revista del Museo de la Plata 1895, S. 16.

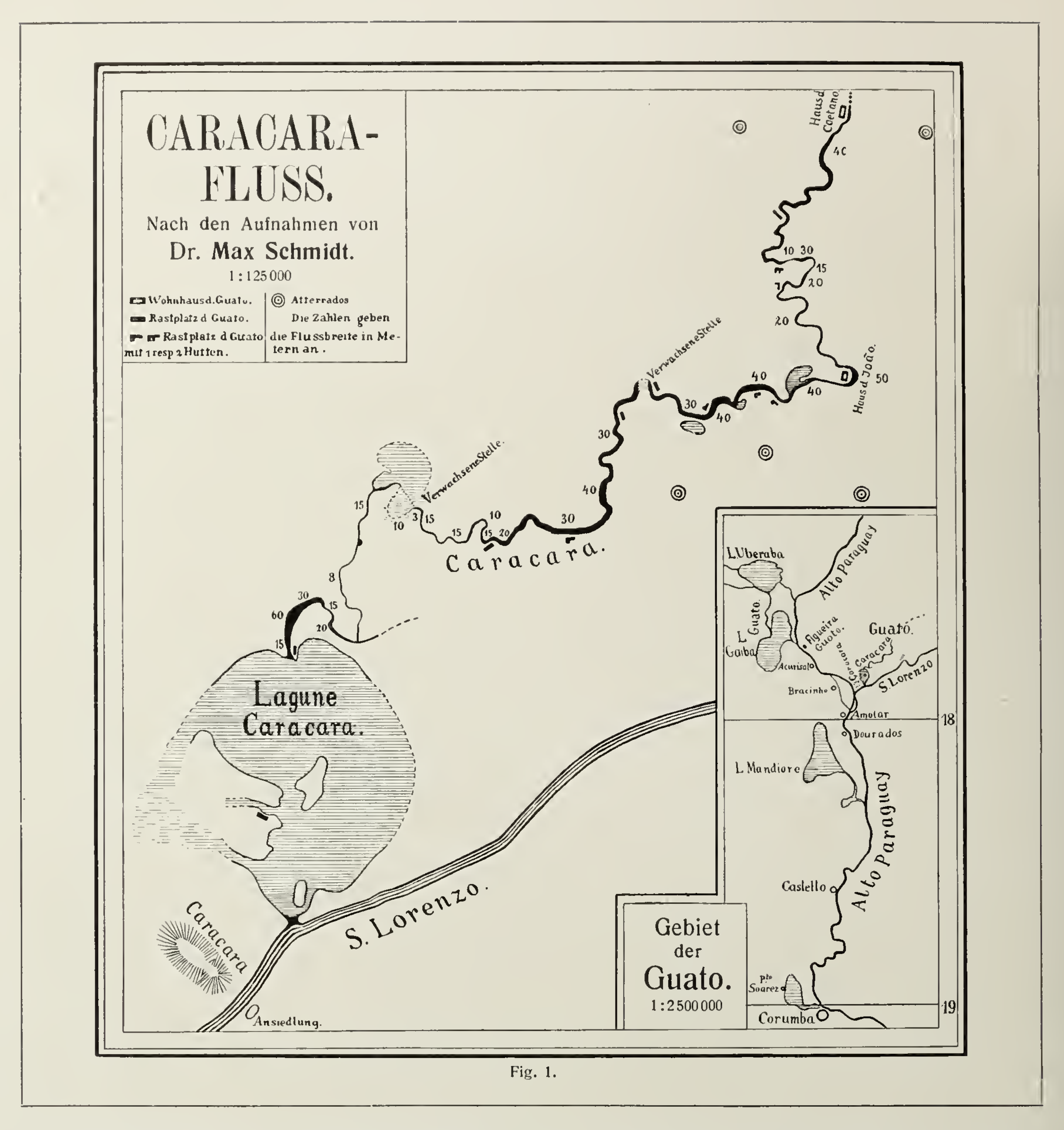


Fig. 1.

Vor allen Dingen darf man in bezug auf die erste der drei soeben aufgestellten Fragen bei der Beurteilung derartiger Muschelanhäufungen an erhöhten Uferplätzen, wie Koslowski eine am Alto Paraguay beobachtet hat, einen Gesichtspunkt nicht außer acht lassen, der nach meinen Erfahrungen und Erkundigungen in jenen Sumpfgebieten eine große Rolle bei der Entstehung derartiger Muschelanhäufungen spielen kann. Wie ich es mehrfach beobachten konnte, gewähren häufig kleine, von Natur erhöhte und daher auch zur Regenzeit nur wenig oder gar nicht unter Wasser tretende Stellen am Ufer einzelnen hohen Bäumen einen geeigneten Standort, und diese einzelnen Uferbäume bilden wieder für Jahre hindurch die Ruhestätte für hunderte von jenen langhälsigen Tauchervögeln, welche der Brasilianer Bigua nennt (Carbo Brasilianus). Diese Vögel verzehren Muscheln und sonstige Tiere, welche sie aus dem Wasser auftauchen, zum Teil auf den Bäumen, welche sie außerdem als Ruheplatz namentlich für die Nacht benutzen. Naturgemäß werden infolgedessen unter einzelnen am Ufer stehenden Bäumen neben dicken Guanoschichten auch viele Abfälle von Vogelmahlzeiten angehäuft, wodurch sich die an sich schon erhöhte Uferstelle allmählich immer mehr über das umliegende Terrain er-

erhebt. Es ist leicht erklärlich, daß diese erhöhten Stellen in den Jahreszeiten, zu denen das ganze umliegende Sumpfgebiet unter Wasser steht und sie daher auf weite Strecken hin die einzigen trockenen Stellen gewähren, auch anderen Tieren als Zufluchtsstätte dienen und im Laufe der Jahre und Jahrhunderte auch vielfach von vorbeifahrenden Menschen als Anlegeplätze und Rastplätze benutzt worden sind. Es darf daher nicht wundernehmen, wenn sich an solchen Stellen auch menschliche Kulturreste oder menschliche Skeletteile neben den Muschel- und Schneckenschalen anfinden, und es dürfen darum diese letzteren nicht ohne weiteres auf Reste menschlicher Muschelmahlzeiten zurückgeführt werden.


Fig. 2. Der größere Aterrado am Caracara-Fluß.


Fig. 3. Der kleinere Aterrado am Caracara-Fluß.

Von den fünf Aterrados, welche ich persönlich in dem Sumpfgebiete des Caracara an den auf der Kartenskizze in Fig. 1 angegebenen Stellen zu Gesicht bekam, konnte ich nur die beiden nördlicheren näher untersuchen. An die drei südlicheren, welche verhältnismäßig nahe beieinander, nach meiner Schätzung etwa 1,5, 3 und 5 km vom Flußufer entfernt lagen, konnte ich mit den Booten wegen des vollständig unpassierbaren Sumpfdickichts, das sie vom Flusse trennte, nicht herankommen. Auch sie heben sich als kleine dichte Waldbestände von der übrigen Sumpflandschaft ab. Nach den Angaben der Guato unterliegt es keinem Zweifel, daß im Flußgebiet des Caracara noch eine größere Anzahl solcher Aterrados zerstreut liegt. So sollte sich z. B. ein solcher in der Nähe des auf der Karte verzeichneten Hauses des João befinden, der von uns aus nur wegen des dazwischen liegenden Baumwuchses nicht zu sehen war. Da wir bisher vor allem noch nicht wissen, wie weit sich das Vorhandensein dieser Aterrados nach Westen und Nordosten hin erstreckt, so können die vorliegenden Untersuchungen in bezug auf die geographische Verbreitung der Aterrados noch keineswegs als abgeschlossen angesehen werden.

Die beiden von mir durch Grabungen und Vermessungen genauer untersuchten Aterrados lagen (vgl. Kartenskizze in Fig. 1) zu beiden Seiten des Caracara-Flusses je etwa 2 km vom

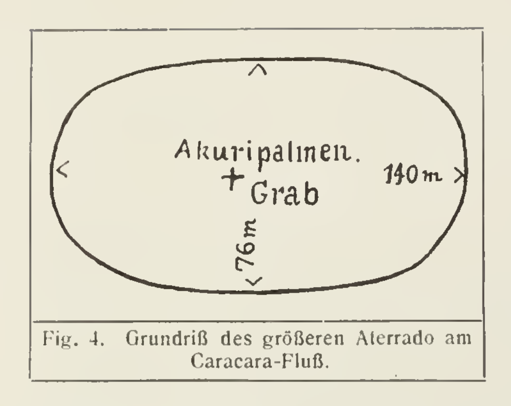


Fig. 4. Grundriß des größeren Aterrado am Caracara-Fluß.

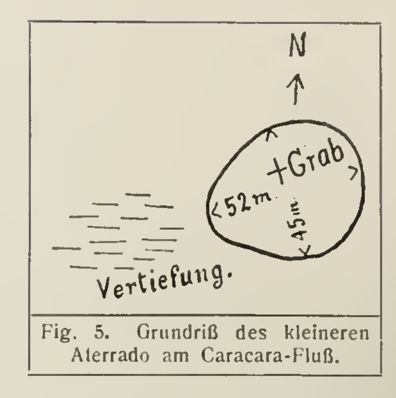


Fig. 5. Grundriß des kleineren Aterrado am Caracara-Fluß.

Ufer und von der an demselben gelegenen Wohnung des Häuptlings Caetano entfernt (vgl. Fig. 2 u. 3). Das Terrain zwischen Flußufer und Aterrados sowie die ganze Umgebung der letzteren waren so niedrig, daß es selbst bei dem niedrigen Wasserstande, welchen der Caracara-Fluß zur Zeit meiner Reise aufwies, zum großen Teile unter Wasser stand. So ließ sich der größere, auf der linken Seite des Flusses gelegene Aterrado nur mit dem Einbaum erreichen, und auf der Fußwanderung nach den kleineren, auf der rechten Flußseite gelegenen mußten wir größere Strecken weit durch ziemlich hohes Wasser waten. Auf diesen niedrigen, von hohem dichten Schilf bewachsenen und hohen Termitenbauten übersäten Sumpfflächen heben sich die Aterrados schon von weitem als verhältnismäßig kleine Flecken dichten Waldbestandes ab. Ihr Bodenniveau erhebt sich etwa nur $^1/_2$ m über die umliegende Sumpffläche, aber dieser geringe Unterschied ist schon imstande, einer ganz anderen Vegetation die nötigen Existenzbedingungen zu verschaffen. Da die genauere Untersuchung der näheren Umgebung der beiden Aterrados in beiden Fällen ergab, daß der Erdanhäufung in einiger Entfernung eine entsprechende Vertiefung des Bodenniveaus entsprach, die offenbar von der Entnahme der nötigen Erdmassen herrührte, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es sich bei diesen Aterrados tatsächlich um künstliche Bauwerke von Menschenhand handelt, die absichtlich zu einem bestimmten Zwecke errichtet sind und nicht etwa nur sekundär die Folgeerscheinungen irgendwelcher menschlichen Tätigkeit sind.

Was zunächst die Anlage und die äußere Form der Aterrados anlangt, so war offenbar von vornherein im tiefliegenden sumpfigen Gelände eine möglichst hochgelegene Stelle ausgesucht. Wie der Befund der Bodenschichten erkennen ließ, mußten diese beiden Vorbedingungen nebeneinander vorhanden sein; die hochgelegene Stelle, um einen geeigneten festen Kern für die Anlage des betreffenden Aterrados zu gewähren und in der Nähe das tiefliegende Sumpfgebiet, um daraus die schwarze Humuserde, aus welcher die Erdanhäufung besteht, zu gewinnen. Wir sehen auch hier wieder, wie bei derartigen Untersuchungen wie der vorliegenden der größte Wert auf die von der Natur gewährten Vorbedingungen für derartige Anlagen von Menschenhand gelegt werden muß.

Ich habe zur genaueren Untersuchung mehrere Grabungen auf den Aterrados vorgenommen. Ich ließ etwa in der Mitte des größeren Aterrados ein Loch von etwa 1 m Durchmesser bis zu einer Tiefe von 0,95 m graben. Hiernach hatte der schwarze, künstlich aufgetragene Boden eine Tiefe von 0,55 m. Die letztere entsprach mithin ungefähr der Höhe, mit der der Aterrado das umliegende Gebiet überragte. Unter dieser schwarzen Erdschicht befand sich heller, tonhaltiger fester Boden, der an seiner Oberfläche unter der schwarzen Erde durch Brand gehärtet zu sein schien. Dieses letztere kann ja hauptsächlich durch das Abbrennen der ursprünglichen Vegetation vor dem Aufschütten der Humuserde verursacht sein. Roh gebrannte formlose Tonklumpen, die sich vielfach an der Grenze der beiden Erdschichten vorfanden, und die ich in größerer Menge mitgebracht habe, lassen aber darauf schließen, daß hier an dieser Stelle des gewachsenen Bodens auch kleinere intensivere Herdfeuerstellen angelegt gewesen sind. Genau dasselbe Bild ergaben die Grabungen auf dem kleineren der beiden Aterrados, die ich hier an verschiedenen Punkten anstellte. Die Tiefe der schwarzen Erdschicht war hier ungefähr dieselbe wie bei dem großen Aterrado. An der auf Fig. 5 verzeichneten Grabstelle maß ich die Tiefe der schwarzen Erdschicht von 0,45 m. Darunter befand sich auch hier der tonhaltige gewachsene Boden. Das Hauptergebnis dieser Untersuchungen ist, daß die Aterrados künstlich von Menschenhand zu irgendeinem bestimmten

Zwecke errichtet sind und daß der schwarze fruchtbare Humusboden der niedrigen Stellen des Sumpfgebietes auf die tonhaltige unfruchtbare Erdschicht der höher gelegenen Stellen des Bodens aufgetragen ist.



Fig. 6. Akuripalmbestand und Guato-Grab auf dem größeren Aterrado am Caracara-Fluß.

Die äußere Form der Aterrados ist eine so gleichmäßige, daß auch schon deswegen kaum an der künstlichen Entstehung der Aterrados gezweifelt werden kann. Die Fig. 4 gibt den Grundriß des größeren, die Fig. 5 denjenigen des kleineren Aterrados wieder. Die Grundrisse haben beide die ungefähre Form einer Ellipse, wobei der des kleineren Aterrados mehr zur Kreisform hinneigt. Nach den genauen Messungen, welche ich mit dem Bandmaße vorgenommen habe, beträgt die größte Länge des größeren Aterrados ca. 140 m, seine größte Breite 76 m. Die größte Länge des kleineren Aterrados beträgt 52 m, die größte Breite 45 m. Beide Aterrados waren mit dichtem, altem Waldbestand bedeckt. Dicke Baumriesen waren durch Naturgewalten teilweise niedergerissen und trugen so noch dazu bei, das von stacheligen Lianen durchzogene Dickicht noch undurchdringlicher zu machen. Das Tatu und andere Tiere hatten den schwarzen Boden an vielen Stellen durchwühlt. Die Natur hatte sich dem äußeren Anscheine nach dies Werk von Menschenhand wieder vollständig zu eigen gemacht. Aber wir werden im folgenden sehen, wie der Mensch diese Erdbauten, welche seine Vorfahren offen bar schon vor langen Zeitperioden erbaut haben, noch jetzt für seine Zwecke benutzt, so wie er sie, nach den Funden im Innern der oberen Erdschicht zu schließen, durch lange Zeiträume hindurch benutzt hat. Wir werden sehen, daß der Guato-Indianer noch jetzt seine Toten auf diesen künstlichen Hügeln in derselben Weise begräbt, wie es einst seine Vorfahren getan haben, und daß er noch in der Gegenwart seine Akuripalmbestände auf den Aterrados unterhält, deren erste Anlage aller Wahrscheinlichkeit nach für seine Vorfahren der Grund zur Errichtung dieser Erdhügel gewesen ist, um dadurch der so eng mit seinen ganzen Lebensverhältnissen verknüpften Akuripalme die nötigen Existenzbedingungen zu gewähren. Auch für die jetzige Guato-Bevölkerung kommt den Aterrados noch eine so große Wichtigkeit zu, daß jeder seinen ganz bestimmten Eigentümer hat, und daß noch kurz vor der Zeit meines dortigen Aufenthaltes erbitterte Kämpfe zwischen den Guato des unteren Caracara-Flusses und denen des oberen Caracara-Flusses um den Besitz einiger Aterrados ausgefochten sind.

Während auf dem kleineren Aterrado zurzeit nichts von einem Akuripalmbestand vorzufinden war, befand sich, wie Fig. 6 zeigt, ein solcher auf dem größeren und zwar in seinem mittleren Teile. Schon in meinem Buche: Indianerstudien in Zentralbrasilien, habe ich auf die große Bedeutung, welche dem Akuripalmbestand im Leben der Guato zukommt, hingewiesen. Wir haben hier gesehen, daß die Blätter der Akuripalme zur Bedachung der Häuser verwendet werden, und daß sie als Material für Flechtereien eine große Rolle spielen; daß ihre Früchte als Nahrungsmittel dienen und daß vor allem ihr Saft das eigentliche Nationalgetränk der Guato liefert, den Tschitscha, den „*amokírda*". Die Guato, deren Wohnplätze ich im Jahre

1901 an den Seen von Gaiba und Uberaba aufsuchte, hatten keine Aterrados für ihre Palmbestände, und sie hatten dieselben auch nicht nötig, weil auf den bewaldeten Hügeln, welche diese Seen umgeben, die nötigen Existenzbedingungen für diese Palme von Natur gegeben sind. Da ich mich damals gerade im Oktober um die Zeit des Tschitchatrinkens, die mit dem kräftigeren Einsetzen der Regenzeit aufhört, unter den Guato aufhielt, so konnte ich Augenzeuge von der interessanten Art sein, in welcher das stark berauschende Getränk aus dem Palmsafte gewonnen wird.[1]) Auch dort hatte jede Familie ihren Palmbestand für sich, der meistens in einiger Entfernung von den Wohnplätzen lag. Um das beliebte Nationalgetränk zu gewinnen, müssen zunächst die großen Blätter der Akuripalme gewaltsam nach unten gebogen werden. Mit Hilfe einer Muschelschale oder eines Stückchen Eisens wird dann in die obere Basis des Palmstammes ein Loch eingekratzt, in welchem sich der Saft ansammelt und von selbst gärt. Zum Trinken steigt die ganze Indianerfamilie an eingekerbten Stangen, welche als Leitern dienen, auf die Palme hinauf und saugt mit einem kleinen Saugrohr das berauschende Getränk aus dem Palmloche auf. Des Abends wird das Loch, das im Laufe des Tages vollständig geleert werden muß, sorgfältig von neuem ausgekratzt, wodurch es immer tiefer wird. Von Wichtigkeit für die Frage des Akuripalmbestandes auf den Aterrados ist es auch, daß in einem größeren Umkreis eine größere Anzahl von Akuripalmen zugleich so hergerichtet wird, und daß nach Beendigung der Tschitschazeit die ihres Saftes beraubten Palmen absterben.

Inmitten des Akuripalmbestandes traf ich auf ein noch frisches Guato-Grab (siehe Fig. 6), das durch zwei in den Erdboden gesteckte Hölzer von etwa 0,50 m Höhe gekennzeichnet war. Von den beiden Hölzern, welche einen Abstand von 2 m voneinander hatten, sollte nach Aussage meines Guatobegleiters João das eine dem Kopfende, das andere dem Fußende des in ausgestreckter Lage begrabenen Toten entsprechen. Derselbe Gewährsmann sagte mir auch, daß die Leichen mit dem Kopfe nach Westen und den Füßen nach Osten begraben würden, was der Richtung der beiden Hölzer entspricht. Nach den Angaben der Guato werden die Leichen dicht unter der Erdoberfläche begraben.

Im folgenden gehe ich zu den Funden über, welche von mir bei den Grabungen auf den Aterrados gemacht wurden, wobei ich die an beliebigen Stellen gemachten Funde von den an einer alten Grabstelle auf dem kleinen Aterrado aufgedeckten unterscheide. Während die schwarze, künstlich aufgetragene Humuserde an allen Stellen, an denen gegraben wurde, mit Tonscherben, Schneckenschalen, Muschelschalen und Tierknochen vollständig durchsetzt war, fand sich nichts dergleichen in der darunter liegenden festen tonhaftigen Erdschicht. Es bleibt zunächst die Frage zu behandeln, wie diese Gegenstände in solchen Massen in die schwarze Erdschicht der Aterrados hineingelangt sind und warum sie so gleichmäßig die ganze Erdschicht durchsetzen. Wiederum kann uns hier nur der Augenschein der ganzen die Aterrados umgebenden und sich auf ihnen abspielenden Natur gewisse Anhaltspunkte zur Lösung dieser Fragen an die Hand geben. Natürlich müssen zunächst die Tonscherben und die sonstigen offenkundig von Menschenhand bearbeiteten Gegenstände von dem Aufenthalte von Menschen auf den Aterrados herrühren, da sie unmöglich in solchen Massen zugleich mit der dem Sumpfe entnommenen Humuserde an ihren jetzigen Platz gelangt sein können. Es bleibt hier nur die Frage zu beantworten, inwieweit sie einfach durch den bloßen Aufenthalt von Menschen auf den Aterrado gelangt sind, indem sie als herrenlose oder verlorene Gegenstände zurückgeblieben oder als unbrauchbare Scherben zurückgelassen sind, oder inwieweit sie absichtlich der Erde bei der Bestattung der Toten als Grabbeigaben überantwortet sind. Für beide Fälle bleibt zu erklären übrig, weshalb diese Scherben ausschließlich nur in kleinen Bruchstücken vorhanden sind, von denen nur ganz selten zwei zusammengehörige zu finden sind, und wodurch sie fast gleichmäßig durch die ganze Humusschicht zerstreut worden sind. Die näheren Fundumstände lassen darauf schließen, daß das massenhafte Vorkommen der Tonscherben auf die beiden oben an-

1) Max Schmidt, Indianerstudien in Zentralbrasilien S. 152.



Fig. 7. Tierknochen vom größeren Aterrado.

geführten Momente zurückzuführen ist. Die verhältnismäßig große Tonscherbe in Fig. 18 Reihe II Nr. 2 lag frei auf der Oberfläche des Bodens des kleinen Aterrados. Die Fundumstände dieser genau den heutigen Tongefäßen der Guato entsprechenden Scherbe machten den Eindruck, als wenn dieselbe vor nicht allzu langer Zeit von dort anwesend gewesenen Guato hinterlassen sein muß, und da die Guato-Indianer auch noch heutigen Tages während ihrer Tschitschafeste im Akuripalmbestand selbst ihre Mahlzeiten herzurichten und abzuhalten pflegen, so ist es ganz natürlich, daß Reste der hierzu verwendeten Kochtöpfe und Wasserkrüge an Ort und Stelle zurückbleiben, zumal wenn man bedenkt, daß auch bei den eigentlichen Wohnplätzen der Guato große Massen von Scherben der nur sehr roh gebrannten und daher äußerst leicht zerbrechlichen Tonware umherliegen. Andererseits läßt aber auch die genauere Untersuchung einer alten Grabstelle auf dem kleinen Aterrado, auf die ich im folgenden noch näher eingehe, deutlich erkennen, daß neben anderen Geräten auch Tonscherben mit dem Toten vergraben worden sind. Ich konnte bei der Freilegung mehrerer Skelette konstatieren, daß sich direkt über dem Schädel eine flache Schicht kleiner Tonscherben befand, in der Art, daß es den Anschein hatte, als wäre der Kopf der Leiche bei der Bestattung mit einer Tonschale bedeckt gewesen. Auch die große Anzahl von Tonscherben – ich habe an der Grabstelle allein 264 Stück aufgelesen – läßt deutlich erkennen, daß hier Tongefäße bzw. Tonscherben absichtlich mit der Leiche vergraben worden sind. Wenn auch aus der zum Teil stark angegriffenen Oberfläche der Tonscherben sowie aus dem stark kalzinierten Zustande der gefundenen Knochen nicht ohne weiteres ein Anhaltspunkt für eine Zeitbestimmung gefunden werden kann, so weisen diese Umstände doch jedenfalls auf ein hohes Alter hin, das durch die hohen Baumriesen, die zum Teil darüber wachsen, bestätigt wird, und somit ist es bei den ganzen äußeren Naturumständen kein Wunder, daß die ursprünglich größeren Stücke von Tonscherben, die sich auf dem Boden an bestimmten Stellen abgelagert haben, oder im Zusammenhange an bestimmten Stellen vergraben worden sind, mit der Zeit in kleine Bruchstücke zerfallen und durch die ganze obere Erdschicht zerstreut worden sind. Durch lange Zeiträume hindurch



Fig. 8. Tierknochen vom kleineren Aterrado, zumeist von der alten Grabstelle.

haben die Aterrados, die als einzige fruchtbare Bodenerhebungen zur Zeit des höheren Wasserstandes aus dem weiten Sumpfgebiet emporragen, einem üppigen Pflanzenwuchs mit großen Bäumen Raum gegeben und sind infolgedessen auch die Zufluchtsstätte und der Aufenthaltsort einer reichhaltigen Fauna geworden. Die Wurzeln haben die Humusschicht dicht durchwachsen, sind abgestorben, verfault und haben wieder anderen Platz gemacht. So waren an der Grabstelle die ganzen Skeletteile von Wurzeln durchwachsen und oft weit aus ihrer ursprünglichen Lage verdrängt. Was das Zerstörungswerk der Fauna anlangt, so war namentlich die ungeheure Minierarbeit des Tatu deutlich zu erkennen, das mit seinen Gängen größere Erdflächen vollständig durchwühlt und namentlich an der Grabstelle stark gehaust hatte. Hier war deutlich zu erkennen, wie alte Gänge dieses Tieres direkt an die Leiche heranführten und wie namentlich an der Bauchgegend und am Kopf der Zerfall der Skeletteile durch Verzehren der Weichteile stark beschleunigt worden war. Auch die Erdarbeiten der großen Ameisen, die in Unmengen diese erhöhten Plätze bevölkern und an einigen Stellen die Erde zu riesigen Haufen zusammengeschleppt und an anderen Stellen große Erdhöhlungen verursacht haben, haben im Laufe der Zeit große Verschiebungen der Bodenbestandteile hervorgerufen. Hierzu kommt dann die alljährlich sich wiederholende elementare Gewalt der Tropenregen, welche die Erdhöhlungen zuschwemmt und den Boden durchwühlt, bis dann wiederum die heiße Tropensonne den Boden wieder fest erstarren läßt. Bei dem alljährlichen Zusammenwirken dieser verschiedenen Kräfte kann es kein Wunder nehmen, daß die Tonscherben mit der Zeit in kleine Stücke zerbrockelt und durch den ganzen Boden hindurch zerstreut worden sind.

Das zahlreiche Auftreten von Schnecken- und Muschelschalen und Tierknochen, die ebenso zerstreut wie die Tonscherben in der ganzen Humusschicht vorkommen, ist eigentlich schon durch die vorhergehenden Ausführungen hinreichend begründet. In Fig. 7 bis 9 habe ich eine Anzahl solcher Tierknochen und Schnecken- und Muschelschalen zusammengestellt, um einen Überblick zu geben. Unter den Knochen lassen sich von einem Laien auf zoologischem Gebiet ohne weiteres solche vom Kapivara (Fig. 8 Reihe II Nr. 5), vom Yakare (Fig. 7 Reihe II

Nr. 5 u. 6) und vom Rochen (Fig. 7 Reihe Nr. 3 u. 4), also von Tieren, die alle in diesen Sumpfgebieten häufig sind, herauserkennen. Weitere Angaben über die Tierarten, welchen die übrigen Knochen zugehören, könnte natürlich erst eine fachmännische zoologische Untersuchung ergeben. Aber für unsere hier vorliegenden rein ethnologisch-prähistorischen Gesichtspunkte genügen die hier festgelegten Tatsachen, da sich doch nicht feststellen läßt, welche der beiden Möglichkeiten im Einzelfalle vorliegt, ob die Tierknochen als Reste menschlicher Mahlzeiten oder aber als Reste von Tiermahlzeiten — denn es bleibt wohl in jenen Gegenden kein Kadaver unverzehrt liegen — anzusehen sind. Allerdings treten Schnecken- und Muschelschalen in auffällig großer Zahl in der oberen Bodenschicht auf. Aber auch hierfür bieten die äußeren Umstände hinreichende Erklärung. Die Schneckenschalen, wie sie die Fig. 9 Reihe I wiedergibt, werden von den Guato häufig gesammelt und, wie man mir sagte, auch als Trinkgefäße verwendet, und die Muschelschalen wie die in Fig. 9 Reihe II Nr. 2 sind allgemein bei den Frauen als Eßlöffel für das suppenartige Nationalgericht im Gebrauch[1]) und sind daher bei den Wohnplätzen der Guato oder zwischen ihren Gebrauchsgegenständen im Kanu fast immer in größeren Mengen anzutreffen. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß bei den Besuchen der Indianer auf ihren Aterrados Schnecken- und Muschelschalen oder Reste von solchen zurückgelassen worden sind. Aber der größte Teil von ihnen ist doch wohl auf natürlichem Wege in die Humuserde hineingeraten und zwar vielleicht zum Teil schon, bevor diese zur Aufschüttung der Aterrados verwendet wurde, oder aber er rührt von Vögeln her, die auf den Bäumen des Aterrados die Schnecken und Muscheln verzehrt haben.



Fig. 9. Schneckenschalen, Muschelschalen und Steinsplitter von den Aterrados, zumeist von der alten Grabstelle.

Ein schwer zu lösendes Problem geben die Steinfunde, welche in beiden Aterrados gemacht worden sind. Vor allem fehlen mir hier die nötigen geologischen Kenntnisse, um mit Bestimmtheit entscheiden zu können, ob die auf beiden Aterrados vorgefundenen Steinsplitter im Boden des Aterrados von Natur vorkommen können, oder ob sie von Menschenhand dorthin verschleppt sein müssen. Abgesehen von den in Fig. 10 abgebildeten, deutliche Gebrauchsspuren aufweisenden Steinen, die genau den noch heutigentags von den Guato zum Aufklopfen der Akuripalmkerne verwendeten Steinklopfern entsprechen, halte ich an sich von keinem der in Fig. 11 und 12 abgebildeten Steine eine menschliche Bearbeitung oder Gebrauchsspuren für

1) Vgl. Max Schmidt, Indianerstudien in Zentralbrasilien S. 207.



Fig. 10. Steinklopfer von der alten Grabstelle auf dem kleineren Aterrado am Caracara-Fluß.



Fig. 11. Steine von der alten Grabstelle auf dem kleineren Aterrado am Caracara-Fluß.

erwiesen. Aber auffällig erscheint es mir, daß ein so großer Prozentsatz von den Exemplaren, welche ich von den nur äußerst vereinzelt in der Humusschicht der Aterrados vorkommenden Steinen ganz ohne irgendwelche Auswahl mitgebracht habe und die ich überhaupt erst hier in Europa von der ihre äußere Form stark verhüllenden Schmutzschicht befreit habe, mit scharfen Kanten oder Spitzen (vgl. Fig. 12 Reihe I) versehen ist. In Fig. 12 gebe ich die sämtlichen Steinsplitter und ein Stück roter Farberde (Reihe II Nr. 4) wieder, welche ich von dem großen Aterrado mitgebracht habe. Ich will hier die Frage noch offen lassen, ob wir es bei diesen Steinsplittern wirklich mit ganz primitiven Steingeräten zu tun haben, die von den einstigen Bewohnern hierher verschleppt worden sind, will nur noch auf die auffällige Übereinstimmung der Gesteinsart dieser in der sonst so steinarmen Sumpfgegend vorkommenden Steinsplitter mit derjenigen an den Felswänden des nicht allzu fernen Caracara-Hügels hinweisen.

Die folgenden näheren Untersuchungen der bei den Grabungen zutage beförderten Kulturreste sollen uns einen Aufschluß darüber geben, von welcher Art Menschen die Aterrados angelegt worden sind, um den Akuripalmbeständen einen geeigneten Standort in dem Sumpfgebiete zu geben.

Die Hauptfundstelle für menschliche Artefakte auf den Aterrados bot eine alte Grabstelle, welche wir bei unseren Bodenuntersuchungen auf dem kleinen Aterrado an der auf dem Grundriß in Fig. 5 verzeichneten Stelle auffanden. Schon am ersten Abende meiner Untersuchungen hatte ich an dieser Stelle das in Fig. 10 Reihe I Nr. 1 wiedergegebene Steingerät und ein Stück eines Kinderschädels gefunden und als ich am nächsten Tage an dieser Stelle weitergrub, traf ich bald auf so viele menschliche Knochen, daß es keinem Zweifel unterliegen konnte, daß wir hier glücklicherweise auf einen alten Begräbnisplatz gestoßen waren. Wie schon im vorigen gesagt wurde, hatten auch hier Baumwurzeln und Tiere den Boden stark durchwühlt, so daß die Knochenteile nicht mehr in der ursprünglichen Lage nebeneinander lagen. Aber bei zwei Skeletten, von denen ich den größten Teil der Knochen mitbringen konnte, ließ sich doch deutlich erkennen, daß sie in derselben Lage bestattet worden waren, wie die Guato ihre Leichen noch heutigentags bestatten, nämlich ziemlich dicht, kaum $^1/_2$ m unter der Erdoberfläche in ausgestreckter Lage mit dem Kopfe nach Westen gerichtet. Um die Skelette freizulegen, grub



Fig. 12. Steine vom größeren Aterrado am Caracara-Fluß.

ich mit meinen Begleitern ein Loch von etwa 2 m Durchmesser bis zu einer Tiefe von 0,85 m. Die schwarze, künstlich aufgetragene Erde reicht etwa bis 0,45 m von der Oberfläche aus, doch war an dieser Stelle durch die Tiere und durch die Begräbnisse die Grenze zwischen den beiden verschiedenen Bodenschichten sehr verwischt. Die Skelette lagen auf der Grenze zwischen beiden. Außer den beiden erwähnten Skeletten wurden aus der nordöstlichen Ecke unseres Grabloches noch vereinzelte Knochen weiterer Skelette herausgeholt. Weil ich kein Fachanthropologe bin, so muß ich mich im folgenden allein auf die Untersuchung der übrigen Ergebnisse meiner Grabungen beziehen. Erwähnt wurde schon der roh bearbeitete Steinklopfer (V. B. 7293) in Fig. 10 Reihe I Nr. 1, der an der Grabstelle in der Nähe der Skelette aufgefunden wurde. Er, sowie ein zweites an derselben Stelle gefundenes, weniger gleichmäßig geformtes Exemplar (V. B. 7294. Fig. 10 Reihe I Nr. 2) zeigen an verschiedenen Seiten deutliche Gebrauchsspuren, die denen an den entsprechenden Steinklopfern der Guato entsprechen, womit diese auf einem zweiten Stein als Unterlage[1]) die Akuripalmkerne zerschlagen.

Interessante Gebrauchsspuren zeigt auch der in Fig. 13 wiedergegebene Stein V. B. 7296, der seiner größten Länge und Breite nach 3 und 4 m beträgt. Der weißliche Stein ist auf seiner Oberfläche mit einer Anzahl von Schleifrillen versehen, die offenbar zum Schärfen irgendwelcher Gebrauchsgegenstände, vielleicht der Knochenpfeilspitzen, wie eine solche an derselben Grabstelle gefunden wurde, gedient haben. Hierbei muß erwähnt werden, daß die Guato noch jetzt ihre gleichen Knochenspitzen von Zeit zu Zeit, wenn sie stumpf geworden sind, neu zuspitzen, was heutigentags gewöhnlich mit dem Buschmesser geschieht.[2]) Von den übrigen an der Grabstelle gefundenen Steinen, von denen



Fig. 13. Stein mit Schleifrillen von der alten Grabstelle auf dem kleineren Aterrado am Caracara-Fluß.

1) Vgl. Indianerstudien in Zentralbrasilien S. 210. 2) Ebd. S. 197.



Fig. 14. Knochen-Pfeilspitze von der alten Grabstelle auf dem kleineren Aterrado am Caracara-Fluß.

ich, wie im vorigen schon ausgeführt wurde, nicht entscheiden möchte, ob sie wirklich als primitive menschliche Geräte gedient haben, gebe ich nur einige Beispiele in Fig. 11 und Fig. 9 Reihe III wieder.

Das wichtigste Stück unter den ganzen Funden auf den Aterrados ist jedenfalls die ebenfalls an der Grabstelle gefundene Pfeilspitze aus Knochen, die ihrer Form und ihrem Material nach genau den noch jetzt hauptsächlich bei den Guato im Gebrauch stehenden Pfeilspitzen entspricht.[1]) Die vorderste Spitze des in Fig. 14 wiedergegebenen Knochengerätes (V. B. 7292) ist abgebrochen, so daß es im gegenwärtigen Zustande nur noch eine Länge von 5,2 cm beträgt. Der Abstand der bei den unteren Vorsprünge voneinander beträgt 2 cm. Der als Material verwendete Knochen ist so zugeschnitten, daß er auf den Holzteil eines Pfeilschaftes aufgesetzt werden kann, der dann, wie bei den heutigen Guatopfeilen, mit seinem äußersten Ende durch die Öffnung in der Mitte der Pfeilspitze sichtbar wird.[2]) Die beiden unteren Enden der Pfeilspitze dienen als Widerhaken. Die Beschaffenheit des Knochenmaterials der Pfeilspitze entspricht genau derjenigen der in der Nähe gefundenen Skeletteile. Dasselbe ist ebenso wie die meisten Skelettknochen stark kalziniert, so daß es den Eindruck macht, als ob sie mit diesen ungefähr gleichzeitig in den Erdboden gelangt sein muß.

In der Nähe der eben beschriebenen Pfeilspitze wurde die in Fig. 15 wiedergegebene roh gebrannte Tonperle (VB. 7291) gefunden, die einen Durchmesser von ca. 2 cm hat.

Das Hauptmaterial, welches die Funde auf den Aterrados geliefert haben, sind jedenfalls die zahlreichen kleinen Tonscherben, welche, wie gesagt, in großer Menge in der künstlich aufgetragenen Humuserde der Aterrados und vor allem an der Grabstelle gefunden wurden. Ich habe in Fig. 16 bis 21 aus den vorhandenen 393 Scherben diejenigen ausgewählt, welche als Randscherben oder deshalb, weil sie irgendwie ornamentiert sind, auch in der Photographie Aufschlüsse über die Beschaffenheit der Gefäße, von denen sie herstammen, zu geben imstande sind. In Fig. 17 Reihe III Nr. 2 u. 3 habe ich noch zwei Gefäßbodenscherben, die für die Frage der Herstellungsweise der Gefäße von Wichtigkeit sind, den vorigen hinzugefügt. Da unter den unter diesem Gesichtspunkte in den Abbildungen zusammengestellten Gefäßscherben alle verschiedenen Arten des ganzen gesammelten Materials vertreten sind, so genügt es, unter Außerachtlassung der übrigen Scherben, unsere Schlüsse ausschließlich auf die abgebildeten zu gründen. Um die einzelnen Funde nach den Fundstellen auseinander zu halten, habe ich in Fig. 16 und 17 die auf dem großen Aterrado gefundenen Scherben, in Fig. 18 die an verschiedenen Stellen des kleinen Aterrados und in Fig. 19 bis 21 die an der alten Grabstelle des kleinen Aterrados gefundenen Scherben zusammengestellt.

Was zunächst die Beschaffenheit des Materials der Scherben anlangt, so kommen alle Variationen von grobwandigem, roh gebranntem Tone (vgl. Fig. 21 Reihe I Nr. 1–3) bis zu ziemlich dünnwandigem, stärker gebranntem Tone vor (vgl. Fig. 16 Reihe I Nr. 1–3). Die Dicke der Scherben beträgt, abgesehen von dem häufig stark verdickten Rande, in den meisten Fällen etwas über 0,5 cm und geht bei einigen (wie Fig. 21 Reihe I Nr. 2) auf 1,1 cm hinauf. Die dünnste Scherbe ist die in Fig. 16 Reihe I Nr. 2 mit einer Dicke von nur 0,2 cm. Bei keiner der Scherben sind Spuren irgendwelcher Bemalung der Außenwand nachweisbar. Die stark zwischen schwarz, grau, gelblich und rötlich variierende Färbung des Tones scheint hauptsächlich durch die verschiedene Behandlung während des Brandes oder durch den Grad dieses letzteren hervorgerufen zu sein. Bei einigen Scherben, die nur schwach gebrannt



Fig. 15. Tonperle von der alten Grabstelle auf dem kleineren Aterrado am Caracara-Fluß.

1) Ebd. S. 196. 2) Vgl. Ebd. S. 197, bes. Fig. 70.



Fig. 16. Tonscherben vom größeren Aterrado am Caracara-Fluß.



Fig. 17. Tonscherben vom größeren Aterrado am Caracara-Fluß.



Fig. 18. Tonscherben vom kleineren Aterrado am Caracara-Fluß.

sind, ist nur die äußere Schicht an der Oberfläche gelblich oder rötlich gefärbt, während der Ton im Inneren seine ursprüngliche graue Färbung behalten hat.

Schon der allgemeine Überblick, welchen die Abbildungen der an den verschiedenen Fundstellen gesammelten Scherben liefern, läßt deutlich erkennen, daß wir es hier mit einem in kultureller Beziehung vollkommen einheitlichen Material zu tun haben. Von irgendwelchen Henkeln oder sonstigen Gefäßansätzen fehlt jede Spur, und die am oberen Rande eines Teils der Randscherben vorhandene Ornamentierung bewegt sich in den primitivsten Bahnen, ebenso die einfachen Ornamente, welche in seltenen Fällen auf anderen Scherben als Randscherben vorkommen (vgl. Fig. 19 Reihe IV Nr. 1–5; Fig. 18 Reihe III Nr. 1).

Unter den Randscherben können wir mit Rücksicht auf die Ornamentierung vier Gruppen unterscheiden. Erstens solche mit schlichtem, glattem Rande, wie z. B. Fig. 21 Reihe I. Zweitens solche mit erhabenem, mehr oder weniger scharf abgesetztem Rande, wie z. B. Fig. 16 Reihe II. Drittens solche mit erhabenem, durch in schräger Richtung verlaufende eingeritzte Linien ornamentiertem Rande, wie z. B. Fig. 19 Reihe II Nr. 1–4, und viertens solche mit erhabenem, durch ringförmig um den Gefäßrand verlaufende Einkerbungen ornamentiertem Rande, wie Fig. 16 Reihe I Nr. 1–3. Während alle Arten unter den Funden in dem kleinen Aterrado, an der Grabstelle sowohl als auch an den übrigen Stellen vorhanden sind, kommt die dritte Art unter den auf dem großen Aterrado gefundenen Scherben nicht vor, was aber bei der verhältnismäßig kleinen Anzahl von Randscherben, die auf dem großen Aterrado ausgegraben worden sind, leicht auf Zufall beruhen kann. Ich will hier auf die Einzelheiten der Form dieser vier Arten von Randornamenten nicht näher eingehen, da sie aus den Fig. 16 bis 21 hinreichend klar ersichtlich sind.

Zu erwähnen bleiben hier noch zwei verschiedene Arten von Ornamenten, welche auf einigen kleinen Scherben auftreten, welche nicht Randscherben sind. Die Scherben der ersten Art sind in Fig. 18 Reihe III Nr. 1 und Fig. 19 Reihe IV Nr. 4 u. 5 wiedergegeben. Die sehr primitive Ornamentierung wird durch grob eingedrückte bzw. eingekratzte Linien gebildet, welche in horizontaler und vertikaler Richtung verlaufen. Die zweite Art Ornamentierung,



Fig. 19. Tonscherben von der Grabstelle auf dem kleineren Aterrado am Caracara-Fluß.

welche in kleinen, scheinbar regellos über der Oberfläche der Scherben verteilten, schwach eingekratzten Strichreihen besteht, kommt auf den in Fig. 19 Reihe IV Nr. 1–3 wiedergegebenen Scherben vor.

Zum Schluß möchte ich noch die beiden in Fig. 17 Reihe III Nr. 2–3 wiedergegebenen, vom großen Aterrado herstammenden Gefäßscherben hervorheben. Der Ton weist an den Außenflächen eine gelbliche bzw. rötlichgelbe Farbe auf. Die Dicke der Scherben beträgt 0,8 bzw. 0,9 cm. Der runde Rand an ihnen läßt deutlich erkennen, daß wir es hier mit Bruchstücken der runden Tonscheiben zu tun haben, die noch heutigentags bei den Guato-Indianern bei der Herstellung der großen Wasserkrüge „*matũ*" den Anfang des Gefäßes bilden, über dem dann der Rest des Bodens und die Gefäßwände aufgebaut werden. Ich konnte dies seinerzeit an einem zerbrochenen Tonkruge der Guato feststellen, bei welchem aus dem Boden ein ganz ähnliches kreisrundes Stück herausgefallen war, das bei der Herstellung des Gefäßes jedenfalls eine Einheit für sich gebildet hatte.

Ein Überblick über die Gesamtheit der auf den Aterrados gefundenen Artefakte läßt deutlich erkennen, daß wir es hier mit einer Kultur zu tun haben, die der der heutigen Guato in allen wesentlichen Punkten gleichkommt. Die Übereinstimmung der gefundenen Steinklopfer mit den noch heutigentags von den Guato zum Aufschlagen der Akuripalmkerne verwendeten, habe ich schon oben erwähnt, ebenso die absolute Gleichheit der gefundenen Knochenpfeilspitze mit den heutigen Knochenpfeilspitzen der Guato. Von den vier Arten von Randscherbenornamenten entsprechen drei genau den verschiedenen Randformen, welche noch heute als die einzigen am oberen Rande der Guato-Gefäße vorkommen. So haben wir bei den von mir in meinen „Indianerstudien in Zentralbrasilien" abgebildeten Gefäßen der heutigen Guato den glatten Rand in Fig. 79 und 80, den erhabenen scharf abgesetzten Rand in Fig. 81. 82. 89–91 und endlich den erhabenen, durch in schräger Richtung verlaufende Einritzungen ornamentierten Rand in Fig. 82 (NB. das untere Gefäß) vor uns. Es fehlen nur bei den heutigen Guato Gefäße mit erhabenem, durch ringförmig um den Gefäßrand verlaufende eingekerbte Linien ornamentiertem Rande. Hierbei muß aber bemerkt

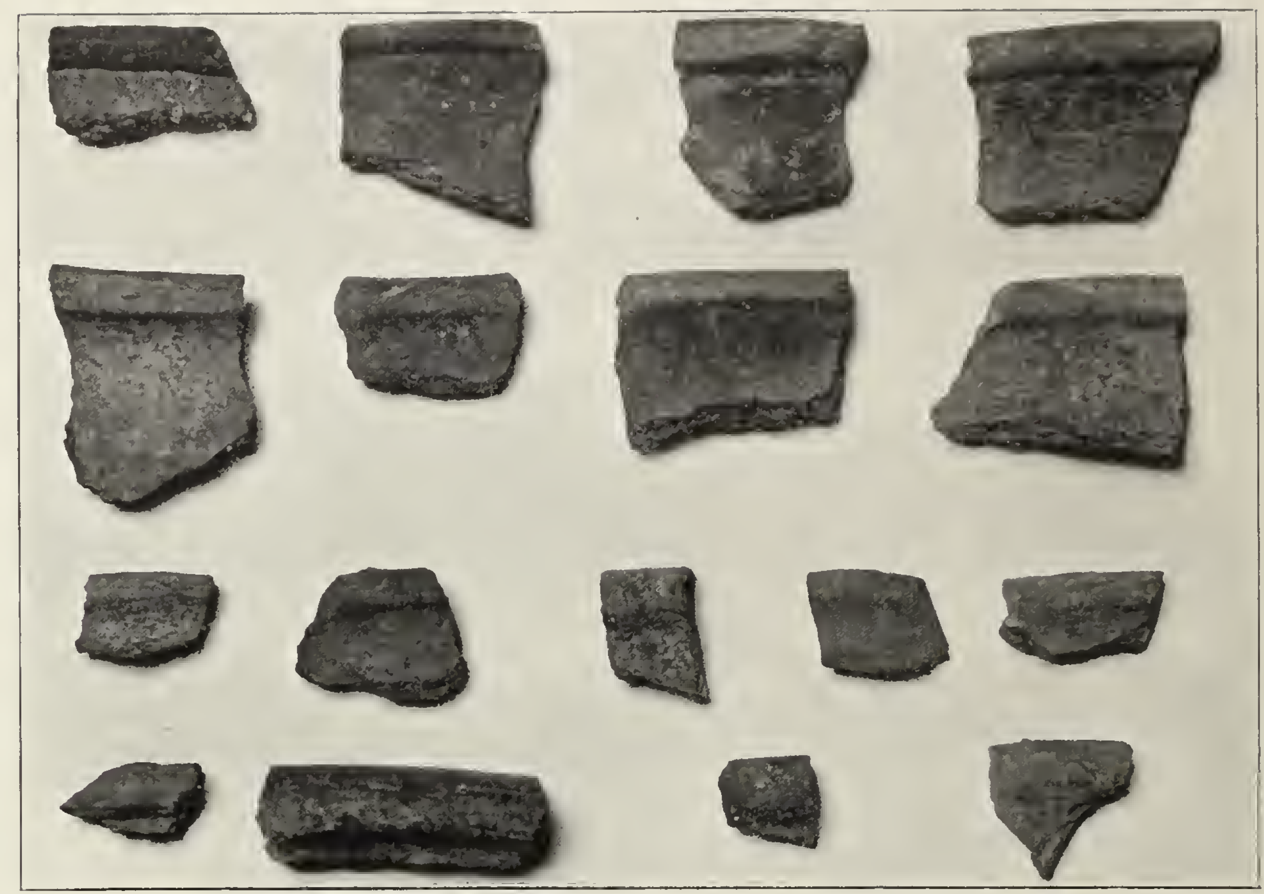


Fig. 20. Tonscherben von der Grabstelle auf dem kleineren Aterrado am Caracara-Fluß.

werden, daß dieses letztere Ornament auch bei den Funden in den Aterrados verhältnismäßig selten ist und nur in sechs Fällen aufgefunden ist. Wir können somit mit gutem Rechte behaupten, daß auch die Gefäßscherben auf den Aterrados im allgemeinen der heutigen Töpferei der Guato entsprechen. Die Untersuchungen an den auf den Aterrados gefundenen Artefakten haben somit ergeben, daß die Vorfahren der heutigen Guato als die einstigen Erbauer der Aterrados anzusehen sind, daß sie diese für ihre Akuripalmbestände errichtet, auf ihnen wie die heutigen Guato ihren Tschitscha getrunken und zeitweise ihre Mahlzeiten abgehalten haben und endlich, daß sie wie die heutigen Guato ihre Toten auf ihnen in ausgestreckter Lage begraben haben.

Ferner aber werfen die Funde ein interessantes Licht auf den Kulturzustand der Guato vor ihrer ersten Berührung mit den Europäern. Von großer Wichtigkeit ist es in dieser Hinsicht, daß geschliffene Steingeräte wie geschliffene Steinbeile in keinem einzigen Exemplare in den Aterrados gefunden worden sind, dagegen sehr wohl die rohen Steinklopfer, wie sie noch heutigentags im Gebrauch sind. Die Guato haben also bis zu ihrer Berührung mit den europäischen Eindringlingen vollständig in einer Kulturperiode gelebt, die sich am besten mit der von den Prähistorikern aufgestellten älteren Steinzeit vergleichen läßt.

II. ERGÄNZENDE STUDIEN ÜBER DIE GUATO.

1. WOHNSITZE UND MATERIELLE KULTUR DER GUATO.[1])

In mehrfacher Beziehung hat meine Reise zu den Aterrados am Caracara-Fluß unsere bisherigen Kenntnisse von dem merkwürdigen, in Südamerika unter den bisher bekannten noch lebenden Indianerstämmen ganz einzig in seiner Art dastehenden Stamme der Guato ergänzt. In meinen „Indianerstudien in Zentralbrasilien" (Berlin 1905, S. 171 ff.) habe ich die Kulturverhältnisse und die Sprache der Guato im Seengebiet von Gaiba und Uberaba, welche ich im

1) Zur näheren Orientierung vergleiche meinen vorläufigen Reisebericht in der Zeitschrift für Ethnologie, Jahrgang 1912, Heft 1, S. 131–137.



Fig. 21. Tonscherben von der Grabstelle auf dem kleineren Aterrado am Caracara-Fluß.

Jahre 1901 kennen lernte, eingehend behandelt. Über die Bewohner der Caracara-Gegend konnte ich damals keine genaueren Angaben erhalten, da die Guato von Gaiba und Uberaba offenbar irgendein Interesse daran hatten, das Vorhandensein von Stammesgenossen in jener Gegend abzuleugnen und die Bevölkerungszahl ihres Stammes nach Möglichkeit zu verkleinern. Schon damals hatte ich einen alten Indianer mit vier erwachsenen Söhnen, die vom Caracara-Fluß her zu Besuch gekommen waren, in Figueira angetroffen, so daß ich schon damals von der Unwahrheit der Aussage meiner damaligen Begleiter überzeugt war, und meine diesmalige Reise zum Caracara-Fluß hat vollends gezeigt, daß der Hauptkern des Guato-Stammes, und zwar der Teil, der noch am zähesten an den eigenartigen ursprünglichen Verhältnissen festgehalten hat, gerade in den verborgenen Schlupfwinkeln im Caracara-Gebiet seinen Sitz hat.

Da die Untersuchung der Aterrados mit Sicherheit ergeben hat, daß diese künstlichen Erdhügel von den Vorfahren der Guato selbst oder jedenfalls von sehr nahen Verwandten derselben herrühren, so gewähren die Ergebnisse der Grabungen auf denselben wichtige Aufschlüsse über die Vorgeschichte dieses interessanten Stammes, die auch für das Verständnis seiner gegenwärtigen Verhältnisse von größtem Interesse sind. Es hat sich in jenen abgeschlossenen Sumpfgebieten ein direkter Zusammenhang zwischen fernster Prähistorie, der geschliffene Steingeräte fehlen, mit der Gegenwart, die ebenfalls solche noch nicht kennen gelernt hat, erhalten.

Da ich auf meiner früheren Reise keine Aterrados kennen gelernt hatte, so fehlte bisher noch ein wichtiger Faktor, um ein abgeschlossenes Kulturbild von den Guato geben zu können. Wohl hatte ich auch schon im Seengebiet von Gaiba und Uberaba die merkwürdige Akuripalmkultur und die Gewinnung des berauschenden Palmweins, des amokirda, aus dem Safte der Akuripalme kennen gelernt[1]), aber die Natur jener Gegend machte hier die Errichtung von künstlichen Erdhügeln entbehrlich, da sie hochgelegene Standorte für die Akuripalme in hinreichender Zahl bot.

Eine wichtige Ergänzung erhalten durch meine neuen Erfahrungen am Caracara-Flusse vor

1) Vgl. Indianerstudien S. 152.



Fig. 22. Guato-Männer vom unteren Caracara-Fluß.

allem die Angaben über Wohnsitze und Bevölkerungszahl der Guato, welche ich auf S. 175 meiner „Indianerstudien in Zentralbrasilien“ gemacht habe. Nach der Aussage meines Hauptgewährsmannes, des Häuptlings Caetano, leben zurzeit zwei Guato-Horden am Caracara-Flusse, und zwar die eine am oberen, die andere am unteren Flußlaufe. Noch bis in die jüngste Zeit hinein sollen zwischen diesen beiden Horden ernste Streitigkeiten um den Besitz gewisser Aterrados stattgefunden haben, die erst in letzter Zeit zum Abschluß gekommen sind, nachdem die oberen Flußbewohner zurückgeschlagen waren.

Von der Guato-Horde, welche im unteren Caracara-Flußgebiet lebt, traf ich 20 Individuen an, die aller Wahrscheinlichkeit nach den bei weitem größten Teil dieser ganzen Horde ausmachen. Es waren elf Männer, sieben Frauen und zwei kleine Mädchen. Die Fig. 22 bis 25 geben die Guato-Indianer wieder, welche ich gleich zu Anfang meiner Reise auf einem Rastplatze auf einer Insel der Lagune von Caracara antraf. Leider waren die Indianer mit einigen europäischen Kleidern versehen, die, wie namentlich die Fig. 23 deutlich erkennen läßt, zum Teil nur notdürftig unseres Besuches wegen übergehängt wurden. Die gewöhnliche heutigentags übliche Tracht der Guato-Frauen zeigen die alte Frau vorne rechts auf Fig. 24 sowie die beiden Mädchen auf Fig. 25. Ein Rock aus europäischem Kattunstoff reicht von den Hüften bis auf die Füße herab, während der Oberkörper nackt bleibt. Über der linken Schulter der alten Frau hängt der den Guato fast niemals fehlende Moskitowedel *(mapara)* aus einheimischer Baumwolle mit dem typischen Streifenmuster gewebt.[1]) An ihrem Halse hängt eine Schnur mit aufgereihten Jaguarzähnen. Das Haar der älteren Guato-Frauen sowie das der jungen Mädchen hängt für gewöhnlich ziemlich lang bis dicht über das Gesicht herunter. Nur die jüngeren Frauen tragen es für gewöhnlich nach brasilianischer Art am Hinterkopfe zusammengenommen. In Fig. 24 sitzen die Frauen auf den großen aus Akuripalmblatt geflochtenen

1) Max Schmidt, Indianerstudien S. 236ff.



Fig. 23. Guato-Frauen vom unteren Caracara-Fluß.



Fig. 24. Guato-Frauen vom unteren Caracara-Fluß.



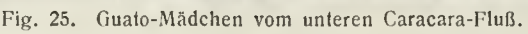


Fig. 25. Guato-Mädchen vom unteren Caracara-Fluß.



Fig. 26. Guato-Männer vom unteren Caracara-Fluß.

Matten (*mádaakútši*).[1] Vor der alten Frau liegt ihr Krückstock. Links steht der Wassertopf (*matũ*) mit einer Kürbisschale als Deckel darüber.[2] Ein Ruder (*makũ*)[3] und eine Jaguarlanze (*madžúrr*)[4] sind hinter der Gruppe in den Boden gesteckt, und an der linken Seite ragen zwei große Stangen in das Bild hinein, die zum Vorwärtsstoßen des Bootes dienen.[5] Die Fig. 22 gibt eine Gruppe von den Guato-Männern, z. T. in hockender, z. T. in stehender Haltung wieder. Den für die älteren Guato-Männer typischen Bartwuchs tragen der in der vordersten Reihe links hockende Häuptling Caetano sowie in ganz spärlichen Ansätzen zwei der hinten stehenden Männer. Der ganz alte Mann in der Mitte hat dagegen auffälligerweise keinen Bart. Es war der einzige der Männer, welcher bei meiner Ankunft im Lager die Hose nach der eigentlichen Guato-Sitte nur mit dem oberen Rande und den Beinenden unter dem Gürtel festgeklemmt trug, ohne in die Hose hineingestiegen zu sein.

Schon dicht am Endziel unserer Reise auf einem Rastplatze zwischen dem Wohnhause des João und dem des Häuptlings Caetano (siehe die Karte in Fig. 1) traf ich mit fünf Guato-Männern zusammen, die hier als einsame Junggesellen ihr Dasein führten. Es waren, wie die Fig. 26 bis 28 zeigen, zwei ältere, mit dem typischen Bartwuchs versehene Männer und drei junge kräftige Burschen. Auch bei diesen Indianern macht sich die schon an anderer Stelle[6] hervorgehobene auffällig schwache Entwicklung der unteren Extremitäten im Vergleich zum kräftigeren Oberkörper sowie die starke Hinneigung zur X-Beinform bemerkbar. Alle fünf Indianer haben die Hose typisch nach Guato-Art als Schurz in den Lendengürtel gesteckt.

1) Max Schmidt, Indianerstudien S. 218f. 2) Ebd. S. 207. 3) Ebd. S. 175f. 4) Ebd. S. 183f. 5) Ebd. S. 176f. 6) Ebd. S. 294ff.



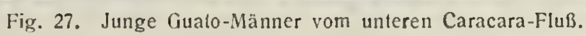


Fig. 27. Junge Guato-Männer vom unteren Caracara-Fluß.

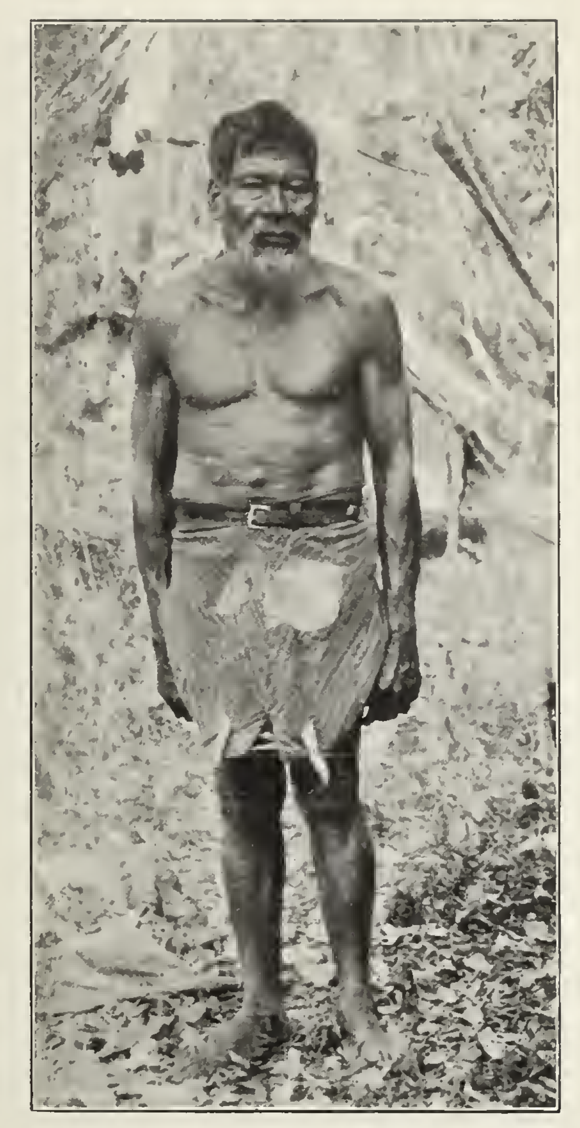


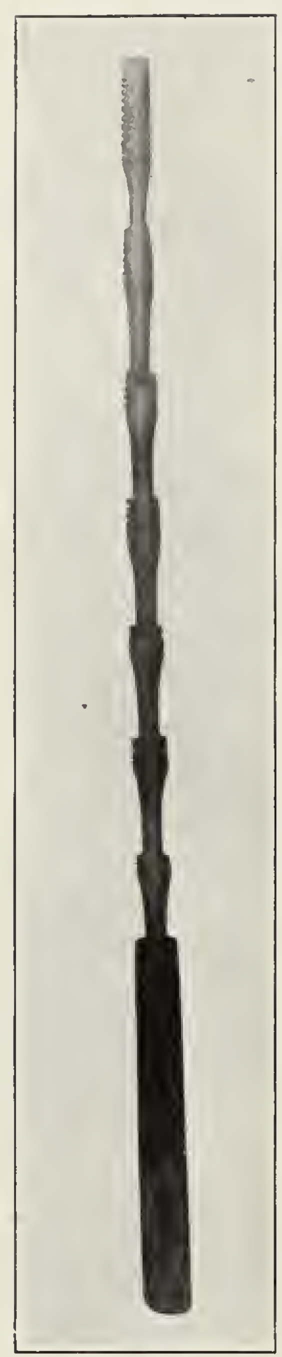
Fig. 28. Alter Guato-Mann vom unteren Caracara-Fluß.

Wir hatten es hier, wie gesagt, im Gegensatz zu den Indianern, welche wir am Eingange der Lagune angetroffen hatten, ausschließlich mit Junggesellen zu tun, die sich bei den Guato offenbar eng aneinander anzuschließen pflegen. Der Häuptling Caetano sagte mir, daß keineswegs alle älteren Guato-Männer im Besitze von Frauen wären; dazu gäbe es zurzeit von den letzteren nicht mehr genug.

Unter den Gebrauchsgegenständen, die ich für meine ethnologische Sammlung von den Indianern durch Tausch erwerben konnte, ist der in Fig. 29 wiedergegebenen Suppenspatel (*mákuada*)[1] wegen seines schönen Kerbornamentes bemerkenswert. Der unter V. B. 7123 der Berliner Sammlung verzeichnete Spatel ist 92 cm lang. Ein gut gearbeiteter Harpunenpfeil entspricht dem in Fig. 71 meiner „Indianerstudien" in Zentralbrasilien abgebildeten, nur daß die Knochenspitze fehlt. Eine große Stange zum Vorwärtsstoßen des Bootes, der Singa der Brasilianer entsprechend, war mir besonders deshalb interessant, weil ihr an dem der zum Fortstoßen der Wasserpflanzen bestimmten Gabel[2]) entgegengesetzten Stielende eine Spitze aus Jaguarknochen aufgesetzt war, so daß sie zugleich als Jaguarlanze (*madžúrr*) dienen konnte. Leider konnte ich dieses schöne Stück nicht erwerben, da der Eigentümer es notwendig auf seiner Weiterreise gebrauchte.

Von Interesse war mir außerdem der in Fig. 30 wiedergegebene aus Akuripalmblatt geflochtene Fächer, weil er in der im übrigen ziemlich erschöpfenden Geflechtssammlung, welche ich auf meiner früheren Reise von den Guato erwerben konnte[3]), einen vollständig abweichenden Typus darstellt. Die äußere Form des unter V. B. 7140 der Sammlung verzeichneten Fächers

1) Ebd. S. 205. 2) Ebd. S. 177 f. 3) Ebd. 219 f.


Fig. 29.
Suppenspatel der Guato.

ist ungefähr die eines gleichseitigen Dreiecks mit der Seite = 60 cm. Auch bei ihm handelt es sich um ein Fiederblattgeflecht, aber die von zwei übereinander liegenden Akuripalmblättern ausgehenden Blattfiedern sind hier in anderer Weise miteinander verflochten als gewöhnlich. Sie gehen nicht nach beiden Seiten im Winkel von 45° von den ihre Ansatzstelle bildenden Blattrippen aus, wie bei den übrigen Guatofächern, sondern sind zunächst in senkrechter Lage zu den Blattrippen durch einen Doppelfaden derartig befestigt, daß sie nach Art der Kette eines Gewebes in einer Reihe nebeneinander liegen. Zunächst wird dann die äußerste Fieder auf der linken Seite eben unterhalb des Doppelfadens von links nach rechts, drei auf drei nieder durch die senkrechte Fiederreihe hindurchgeflochten. Hierauf folgt die äußerste Fieder auf der rechten Seite, welche ebenso, drei auf drei nieder, von rechts nach links hindurchgeflochten wird. Es folgen in derselben Weise die zweite Fieder der linken Seite, die zweite Fieder der rechten Seite, die dritte Fieder der linken Seite und so fort. Da bei der Verflechtung jeder horizontalen Fieder die vertikale Fiederreihe um eine Fieder vermindert wird, so muß das Geflecht selbst naturgemäß von beiden Seiten aus nach unten zu immer schmaler werden, bis es endlich am unteren Ende in eine Spitze ausläuft. Die an der rechten und linken Seitenkante des Geflechts austretenden freien Fiederenden der horizontal hindurchgeflochtenen Fiedern sind von der unteren Spitze aus zu je einem Zopfgeflecht verflochten, das an beiden Seiten oben an der Blattrippe angelangt in je einen kleinen Zipfel ausläuft. Diese Zopfgeflechte dienen zugleich zur Festigung der beiden nicht durch die Blattrippe gefestigten Seiten des dreiseitigen Geflechts.

Da die Geflechtsstreifen des fertigen Fächers in paralleler und senkrechter Richtung zu den Blattrippen verlaufen, so muß die Musterstreifung naturgemäß in einem Winkel von etwa 45° zu diesen, also in schräger Richtung verlaufen.

Während meiner Caracara-Fahrt hatte ich Gelegenheit zu beobachten, wie die bei den Fäden der Guato hauptsächlich als Material verwendeten Tucumpalmfasern gewonnen werden.[1]) Bei der allgemeinen Verbreitung dieser Palmfaserfäden unter südamerikanischen Naturvölkern halte ich es für angebracht, diese Beobachtungen mit allen Einzelheiten wiederzugeben. Die Frau meines Begleiters João hatte sich schon unterwegs auf der Bootfahrt mit einem Vorrat von Blättern der am Ufer häufig wachsenden Tucumpalme versehen. Die Zeit unserer Mittagsrast verwendete sie zur ersten Verarbeitung dieses Rohmaterials. Sie hockte sich ungefähr nach Art der Türken, d. h. der Art, daß außer dem Gesäß auch die Knie und die kreuzweise übereinander gelegten Füße auf dem Boden ruhten, nieder, legte einen etwa 1 m langen, vor ihr auf dem Boden aufgestützten Stock schräge über die linke Schulter, zog die einzelne Fieder eines Palmblattes fest über die Mitte dieses Stockes hinüber, indem sie mit der linken Hand an beiden Enden der über den Stock gelegten Fieder zog und rieb dann mehrmals hart mit dem Rücken des großen, mit der rechten Hand gehaltenen Buschmessers über den auf dem Stocke fest aufliegenden Teil der Fieder. Durch diese Reibung wurde die weiche Oberfläche der Blattfieder an der Berührungsstelle mit dem Stocke durchgerieben und ließ sich so leicht durch Abziehen nach beiden Seiten von den zurückbleibenden harten Fasern trennen, die in

1) Über die Verwendung von Fäden aus Tucumpalmfasern in größerem Umfange, vgl. in meinen „Indianerstudien in Zentralbrasilien" die Ausführungen über die Herstellung der großen Mosquitonetze (S. 234f.) und der Mosquitowedel (S. 232f.).

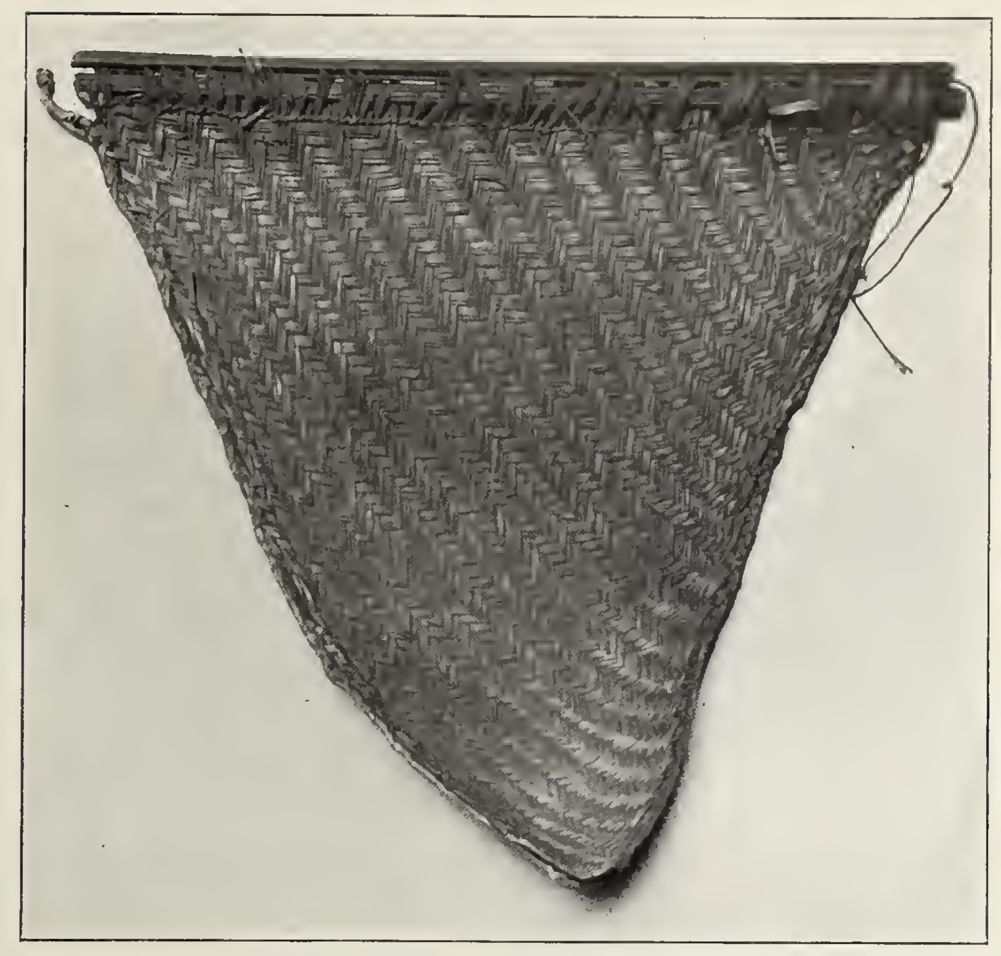


Fig. 30. Feuerfächer der Guato aus Akuripalmblatt.

ihrer Länge von etwa 15 cm ein sehr dauerhaftes Material für wichtige Geflechte abgeben.

Während meiner Caracara-Reise lernte ich neben einer größeren Anzahl von Rastplätzen, die für vorübergehende Benutzung vorüberfahrender Guato bestimmt sind, zwei der eigentlichen Wohnplätze kennen. Diese letzteren werden zur Zeit des Palmweintrinkens für einzelne Monate von einzelnen Familien dauernd bewohnt und stehen ganz bestimmten, allein nutzungsberechtigten Familien zu. Auf einem schmalen etwas erhöhten Landstreifen, der mit verhältnismäßig hohen Bäumen bewachsen ist, hatte mein Guato-Begleiter João am Ufer des hier bis zu 50 m verbreiterten Flußlaufes sein verhältnismäßig umfangreiches Wohnhaus sowie daneben eine kleine primitive Unterkunftshütte nach echter Guato-Art errichtet. Ganz ähnlich wie das Haus, in welchem ich vor neun Jahren in Figueira gewohnt hatte[1]), war auch dieses Wohnhaus mehr nach der Art eines brasilianischen Ranchos erbaut. Die Wände bestehen einfach aus Pfählen, ohne durch Ton gedichtet zu sein, und das aus den großen Blättern der Akuripalme gefertigte Dach reicht bis dicht zum Erdboden herab. Ein ausrangierter Einbaum lag umgekehrt neben dem Hause am Ufer und diente den Bewohnern als Unterlage beim Zerlegen der erbeuteten Fische.

Dicht bei diesem in Fig. 31 wiedergegebenen Hause modernen Stils befand sich eine kleine Hütte, welche ihrer Bauart nach den typischen Guato-Häusern entspricht, wie ich sie seinerzeit auch bei den Wohnplätzen an der Uberaba angetroffen hatte[2]), und die ungefähr die einfachste und primitivste Art des Hausbaus überhaupt repräsentiert. Wie die in Fig. 32 wiedergegebene Skizze dieser Hütte angibt, sind zunächst zwei am oberen Ende mit einer natürlichen Gabel versehene Stangen *a* in einem Abstande von 1,93 m voneinander in den Boden gesteckt, der Art, daß sie 1,25 m aus dem Boden herausragen. Eine dritte Stange *b* wird quer in die beiden Gabeln der oben erwähnten Stangen gelegt. An dem soweit errichteten Gestell sind drei Paare von Stangen *c* in der Art befestigt, daß die beiden Stangen eines jeden Paares in einem Abstande von 2,15 m voneinander schräge in den Boden gesteckt und an ihrem oberen Ende gegen die Stange *b* gelehnt und kreuzweise nebeneinander gelegt sind. Die beiden äußeren Paare dieser Stangen *c* liegen eben innerhalb der beiden Stangen *a* auf *b* auf und das dritte Paar ungefähr in der Mitte zwischen den beiden äußeren Paaren. Mit den im Vorigen aufgeführten neun Stangen ist der Hauptteil des Hausgerüstes erledigt. Um als Widerlager für die großen, das Stangengerüst als Dach überdeckenden Palmblätter der Akuripalme *f* zu dienen, sind nur noch sieben ziemlich dünne Querstangen an dem Gerüst befestigt, und zwar die Stange *d*, welche quer in die durch die gegeneinander gelehnten Stangen *c* gebildeten Gabeln

1) Ebd. S. 141. 2) Ebd. S. 151, 177.



Fig. 31. Guato-Wohnplatz am Caracara-Fluß.

gelegt ist und die sechs Stangen *e*, welche in bestimmten Abständen zu dreien auf jeder der beiden schrägen Seitenwände der Hütte befestigt sind. An den Berührungsstellen sind die einzelnen Stangen mit Baumbast aneinander festgebunden, und dann ist das ganze Gerüst in der in der Abbildung ersichtlichen Weise mit den großen Akuripalmblättern überdeckt.

Auch bei dem Wohnplatze des Häuptlings Caetano steht das ranchoartige Wohnhaus auf einem ziemlich hochgelegenen Uferplatz ähnlich demjenigen des João. Einige hohe Bäume, die guten Schatten gewähren, stehen um das Haus herum. Im übrigen ist das Unterholz gut gelichtet, so daß durch den erfrischenden Durchzug der Luft die Mosquitoplage etwas gemildert ist.

Wie die Kartenskizze in Fig. 1 ersehen läßt, trifft man überall an geeigneten Uferstellen des Caracara-Flusses Rastplätze zum Rasten und Übernachten umherstreifender Guato an, die teilweise mit einer oder zwei kleinen Unterkunftshütten nach Art der oben (vgl. Fig. 32) geschilderten versehen sind. Im Gegensatz zu den eigentlichen Wohnplätzen kann auf den Rastplätzen jeder das, was er hier an Hinterlassenschaft von seinen Vorgängern vorfindet, sei es eine Schutzhütte oder sei es ein Vorrat von Brennholz, für sich verwenden. Da meine Caracara-Fahrt gerade in die Jahreszeit fiel, in welcher die Indianer ihre festen Wohnplätze verlassen haben und unter Mitnahme ihres ganzen Hausrates Monate lang in dem Sumpfgebiete umherfahren, so ließ sich so recht die praktische Bedeutung dieser an sich unscheinbaren Rastplätze für die ganzen Lebensverhältnisse der Indianer erkennen. Die Haupt-

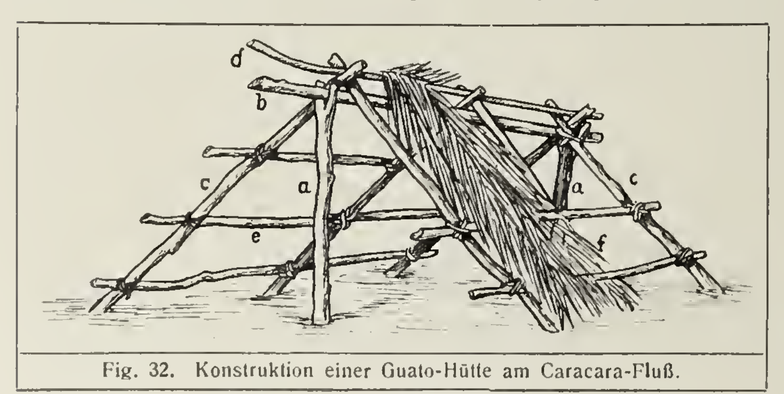


Fig. 32. Konstruktion einer Guato-Hütte am Caracara-Fluß.



Fig. 33. Guato-Boote auf dem Caracara-Fluß. Im Vordergrund durch Wasserpflanzen dicht verwachsene Stelle des Flusses.



Fig. 34. Einbaum der Guato auf dem Caracara-Fluß.



Fig. 35. Einbaum der Guato auf dem S. Lorenzo.

nahrung bietet während dieser Zeit der Wasserfahrten neben Jagd und Fischfang eine Art von wildem Reis, die während der Reisen in größerer Menge geerntet wird, so daß die Indianer gewöhnlich einen kleinen Vorrat mit sich führten. Die Fig. 33 zeigt drei der vier mich begleitenden Indianerboote auf dem Caracara-Fluß, in denen der ganze Hausvorrat von zwei Familien untergebracht war. Welche Dimensionen diese Boote, welche zusammen mit den Rudergeräten auf S. 175ff. meiner „Indianerstudien in Zentralbrasilien" näher beschrieben sind, annehmen können, zeigt der stattliche Einbaum meines Guato João in Fig. 34. Die Fig. 35 zeigt den Sohn des Häuptlings Caetano in seinem Boote.

Zum Schluß habe ich noch einige Bemerkungen über die Feuerstellen zu machen, deren Art aufs engste mit dem Gebrauche der Guato, die meisten Speisen in großen Kochtöpfen zu kochen zusammenhängt. Während ich sonst bei anderen Indianerstämmen Südamerikas stets beobachten konnte, daß als Feuerholz hauptsächlich das nach dem Brande des gerodeten Waldes bei der Pflanzung zurückgebliebene mittelstarke Astholz verwendet wurde, besteht die typische Feuerstelle der Guato aus drei oder mehr ziemlich dicken Baumstammstücken, die strahlenförmig mit den glimmenden Enden aneinander, bzw. an die zwischen ihnen eingeklemmte Wandung des Kochtopfes gelegt werden. Da die großen Kochtöpfe[1]) nach unten hin so spitz zulaufen, daß sie auf glatter Unterlage nicht ohne Stütze aufrecht stehen können, so müssen die Enden der Holzstämme zugleich dem Topfe als Halt dienen. Ich konnte auf einem der Rastplätze beobachten, wie von den Guato Stammstücke zum Brennholz dadurch gewonnen wurden, daß an dem unteren Ende eines trockenen Baumstammes ein Feuer angelegt wurde, so daß der Baum nach einiger Zeit zum Fallen gebracht werden konnte, ohne daß Axt und Buschmesser in Funktion zu treten brauchten. Diese abweichende Art der Gewinnung des Brennholzes sowie der Feuerstelle überhaupt erklärt sich leicht, wenn man in Betracht zieht,

1) Ebd. S. 202ff.

daß nach den Ergebnissen der Grabungen auf den Aterrados geschliffene Steinbeile zum Fällen der Bäume bei den Guato niemals im Gebrauch gewesen sind, und daß andererseits damit im engsten Zusammenhange die Guato zur Anlage ihrer Pflanzungen nicht den Wald gerodet haben.

2. ERGÄNZENDES MATERIAL ZUR KENNTNIS DER GUATO-SPRACHE.

Obgleich die Guato-Indianer sich mir gegenüber in jeder Weise zuvorkommend erwiesen, so waren auch diesmal wieder die Versuche, mit ihnen Sprachaufnahmen vorzunehmen, mit großer Schwierigkeit verbunden. Ich habe daher nur unter größter Geduld und unter großem Zeitaufwand die Redensarten und Gespräche erlangen können, welche ich hier im folgenden kurz als Ergänzung meiner früheren Verarbeitung des sprachlichen Materials, das ich auf meiner ersten Guato-Reise gesammelt habe[1]), anfüge.[2]) Die meinem früheren Vokabular fehlenden Wörter für Zunge und für das Nationalgetränk, den Tschitscha aus dem Akuripalmsafte sind diesmal nachgetragen worden.[3])

1. *matšágio*, Zunge. *atšadiorio*, meine Zunge. *guatšadio*, deine Zunge. *matšadiogari*, seine Zunge.

2. *amokirda. Tšitša*, Palmwein.

3. *χūgua*, hier ist Wasser.

4. *fakongátigótšaya!* voi là cobra! siehe da eine Schlange!

5. *itegaii mahĩ.* eu vou là na casa. ich gehe nach Hause.

6. *itegaii mahĩ ahiúverũ.* eu vou là na minha casa. ich gehe in mein Haus.

7. *kira mahĩ ahiúverũ.* vamos na nossa casa. laßt uns in unser Haus gehen.

8. *didyĕguadyahio?* como chama sua casa. wie heißt dein Wohnplatz?

9. *maviraovirio*, mein Haus verbrannte.

10. *ohákadyá mahĩngere kidiihani.* vamos buscar trem para nos. laßt uns unser Gepäck holen.

11. *eguakógi?* aonde vosse vem? wohin gehst du?

12. *dyogadidenhonayoyo?* o que esta fazendo? was tust du?

12. *girikidyă!* komme her!

13. *oyaokuēn gōgidṓ.* vamos matar bugio. laßt uns einen Bugio[4]) töten.

14. *kiragagáhokirghovi.*[5]) vamos matar capivara. laßt uns ein Capivara töten.

15. *kiragáhooko.*[6]) vamos matar yakare. laßt uns ein Yakara töten.

16. *kiragahoitir.*[7]) vamos matar cervo. laßt uns einen Hirsch töten.

17. *oyanokorighi nagũtihi!* vamos brigar! laßt uns miteinander streiten!

18. Das zusammenhängende Gespräch beginnt mit der bei den Guato üblichen Begrüßung, erzählt sodann von einem Jagdabenteuer und fordert zur Teilnahme an der weiteren Jagd auf.

óhebi óhēna óhēna. bom dia. como vai. guten Tag. wie geht es dir.

mĕpago namagada adyurio. uma onça là eu vi. einen Jaguar da ich sah.

iānamāgādio. eu flechei. ich habe ihn mit dem Pfeil getötet.

kira mahingr kira! vamos là! laßt uns dahin gehen!

motóbōhiō! mim accompanha! begleite mich!

kira gagadiokuēng! vamos flechar bugio! laßt uns einen Bugio mit dem Pfeil töten!

19. Zur Zeit meines Aufenthaltes in dem kleinen Amolar, wo ich die vorliegenden Gespräche mit den Guato, welche mich dorthin begleitet hatten, aufnahm, legte dort ein kleiner brasilianischer Regierungsdampfer an, der eine mit irgendwelcher speziellen Angelegenheit beauftragte Untersuchungskommission an Bord führte. Da man zurzeit in Amolar den Ausbruch einer Revolution befürchtete, so trauten meine Guato dem Dampfer nicht und wollten sich aus Furcht schleunigst in ihre Sümpfe zurückziehen. Den infolgedessen geplanten Aufbruch von Amolar haben die vier folgenden zusammenhängenden Gespräche in verschiedener Form zum Gegenstande.

ũbiákuahe umbiavē. tem uma escolta. es ist eine Eskorte in Sicht.

tehigntidign kiraménitiradyáhi. agora ella vai chegar, nos vamos embora. gleich wird sie ankommen, wir wollen fort.

máninatágnhidyáhi nankaguviahi. si não, elles pegam tambem, elles pegam. wenn nicht, so fangen sie uns auch. Sie fangen.

kiramenitiradyahi! vamos embora jà. laßt uns schnell fortgehen!

1) Indianerstudien in Zentralbrasilien. S. 244—293.

2) Bei den meisten Redensarten und Gesprächen habe ich vor der deutschen Übersetzung der Deutlichkeit halber auch die portugiesische Übersetzung in der oft fehlerhaften Form, in welcher sie mir von den Guato gegeben wurde, hinzugefügt.

3) Über die Schreibweise vgl. meine Bemerkungen auf S. 261 meiner „Indianerstudien in Zentralbrasilien".

4) Bugio: eine Affenart: Mycetes barbatus. Nach Nr. 230 des Vokabulars heißt derselbe im Guato: *mũkuē.*

5) Nach Nr. 251 des Vokabulars heißt Capivara im Guato: *mak(i)r.* Nach Nr.479 heißt „töten": *kērũgágũ(ng.)*

6) Nach Nr. 320 des Vokabulars heißt Yakare im Guato: *miko.*

7) Nach Nr. 238 des Vokabulars heißt Sumpfhirsch im Guato: *mit(i)r.*

kirakorégiradyá negótagua. vamos embora para o mato, eu tenho medo. laßt uns fort in den Wald, ich habe Furcht.

kirakorégiradyá negótagua.

20. *kiragotiradyá!* vamos embora! laßt uns fortgehen!

arátehováyo. eu vou na minha casa. ich gehe nach Haus.

mahīgiravotyáho. eu vou no mato. ich gehe in den Wald.

māhīnŏgua īratšéyo. là na cidade eu vou(?). ich gehe in die Stadt(?).

dehēitšá ganihe dahedígu. vossê fica aqui hoje. du bleibst heute hier.

itšáganihe dekigáte dekóhegn. depois eu vou aqui outra vez. später komme ich wieder hierher.

todigōntihe iratšéemahīngaviruatšóhegn. digo lembrança à vossê. eu vou longe. ich empfehle mich dir, ich gehe weit fort.

21. *kēráye guadyiuhedúni.* vamos tirar singa. laß uns die Singa (Stange zum Vorstoßen des Bootes) gebrauchen.

kirayá mahūgokíradyá gigógn. vamos na canoa, na agoa. laßt uns ins Boot, aufs Wasser!

oyonáeniíratyĕyánino. eu tambem vou embora. ich auch gehe fort.

ikíraguteradyá mahīngere. vamos embora là longe. laßt uns weit fortgehen!

22. *denunadegāde mani?* o que estas fazendo aqui? was tust du hier?

guatáiri diteteataídīrī. estas brincando. du treibst Spielerei.

ōgūhi madátaguaho. „pega esta brincando muito.“ du treibst viel Spielerei.

oguhi kátairi. estas brincando muito. du spielst viel.

eneruadē(he)go! deixa! lasse ab!

kiradyāne. então vamos jà. also laß uns jetzt gehen!

III. DIE FELSZEICHNUNGEN AM CARACARA-HÜGEL.

Auf der Rückreise von den Aterrados nach Amolar machte ich einen kleinen Aufenthalt am Fuße des Caracara-Hügels, da ich von den am anderen Flußufer wohnenden Ansiedlern schon auf der Hinreise merkwürdige Dinge von ihm gehört hatte, denen ich auf die Spur kommen wollte. Es sollte sich an seinem Gipfel deutlich eine unheimliche Kapelle zeigen, zu der sich niemand hinauftraue. Als ich mit meinen beiden Begleitern und einem Guato, der besonders gut mit der Gegend vertraut war, die betreffende Stelle des Berges aufgesucht hatte, sahen wir schon von unten in steiler Höhe die sogenannte „Kapelle“ am Felsabhange schimmern, bei der es sich schon beim ersten Anscheine nur um eine besonders in die Augen fallende Felszeichnung handeln konnte.

Während die Vorderseite des am Einfluß des S. Lorenzo in den Paraguay gelegenen Caracara-Hügels mit Wald bedeckt ist, wird die Rückseite, deren Front nach NNO gerichtet ist, durch steil abfallende groteske Felswände gebildet, deren rötliches Gestein mit weiß schimmernden Quarzadern abwechselt. Wie der Augenschein zeigt, hat die Menschheitsgeschichte im Laufe der Jahrhunderte auch an diesen entlegenen Felswänden ihre Spuren als stumme Zeugen der Werktätigkeit verschiedener Kulturen hinterlassen. Große Geröllmassen an den Abhängen und am Fuße des Hügels lassen deutlich erkennen, daß zu irgendwelcher Zeit auch an diesen Gesteinsmassen Goldsucher unermüdlich tätig gewesen sein müssen. Aber von diesen Geröllmassen lassen sich deutlich Spuren einer offenbar älteren menschlichen Tätigkeit unterscheiden, die ebenfalls große Umwälzungen in den Gesteinsmassen und beträchtliche Veränderungen in dei äußeren Gestalt der Felsmassen hervorgerufen haben. Es müssen hier offenbar Steinbrüche der alten einheimischen Bevölkerung bestanden haben, durch welche glatte senkrechte Wände und zuweilen eine Art von künstlicher Nischen am Felsen gebildet worden sind, und diese glatten Wände bzw. Nischen sind mit eingeschliffenen Figurenzeichen mit Felszeichnungen, wie ja der hergebrachte Ausdruck ist, besetzt.

Ich habe bei meinem Aufstieg an der Felswand bis zu etwa zwei Drittel oder drei Viertel ihrer ganzen Höhe sechs verschiedene solcher Felszeichnungen aufgefunden, und es ist sehr gut möglich, ja wahrscheinlich, daß an anderen Felspartien des NNO-Abhanges des Caracara-Hügels bei genauerer Untersuchung noch weitere Felszeichnungen anzutreffen sind. Die Lage der einzelnen von mir skizzierten Felszeichnungen zueinander an der Felswand wird in Fig. 36 ungefähr durch die Stelle angegeben, an welcher die entsprechende Zahl verzeichnet ist.

Die erste, ziemlich am Fuße des Hügels an einer stark verwitterten Steinfläche befindliche Felszeichnung besteht einfach aus zwei konzentrischen Kreisen mit einem Punkte in der

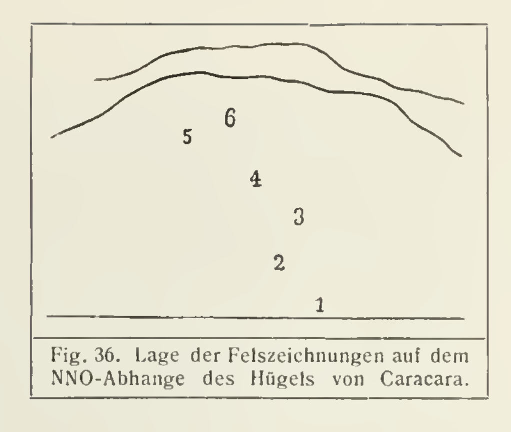


Fig. 36. Lage der Felszeichnungen auf dem NNO-Abhange des Hügels von Caracara.

Mitte. (Vgl. Fig. 37). Die Linien waren offenbar in den Fels eingeschliffen, und zwar nur ziemlich flach. Dieses einfache Figurenzeichen kehrt auch auf der von mir an anderem Orte[1]) abgebildeten Felszeichnung an dem See von Gaiba wieder.

Stark verwittert und daher nur noch zum Teil kenntlich waren die Figurenzeichen der etwas weiter aufwärts an der Felswand gelegenen Felszeichnung Nr. 2. Die einzige deutlich erkennbare Figur war ein Kreis mit einem Punkt in der Mitte, von dessen Peripherie strahlenförmig fünf Linien ausgehen. Auch diese Figur kehrt auf der Felszeichnung beim See von Gaiba wieder. Vgl. Fig. 38.

Auf der dritten Felszeichnung wiederholt sich die einfache aus zwei konzentrischen Kreisen mit einem Punkt in der Mitte bestehende Figur der ersten Felszeichnung sechsmal. Allerdings sind zwei dieser Figuren so stark verwittert, daß sie nur noch teilweise kenntlich sind. Zum Teil liegen diese Kreisfiguren voneinander getrennt, zum Teil stoßen sie mit den äußeren Peripherien aneinander. Die oberste der Kreisfiguren hat einen Durchmesser von 22 cm. Vgl. Fig. 39. Auch hier war zur Anbringung der Figuren, wie noch deutlicher bei der nächsten Felszeichnung zu erkennen ist, eine Art Nische durch Beseitigung größerer Felsmassen in den Fels hineingehauen.

Wenn auch auf der in Fig. 42 wiedergegebenen Photographie von der vierten Felszeichnung die einzelnen in Fig. 40 dargestellten Figuren nur zum Teil und auch hier nur schwach herausgekommen sind, so gibt das Bild doch einen guten Begriff von der Art, wie die Figuren an den Gesteinsflächen angebracht sind und von der großen, in der Beseitigung großer Steinmassen bestehenden Arbeitsleistung, die dem Einschleifen dieser Figuren vorausgegangen sein muß. Vor einer runden 8,10 m breiten Nische befindet sich eine nach vorne abschüssige Plattform, zu der ein steiler fast vertikaler Felsabhang hinaufführt. Die große, auf der Photographie nur schwach kenntliche Figur besteht aus drei konzentrischen Kreisen mit einem Punkt in der Mitte (vgl. Fig. 40). Der Durchmesser des äußeren Kreises beträgt 63 cm. Links unter dieser befand sich eine den Figuren der ersten und dritten Felszeichnung entsprechende Kreisfigur mit einem Durchmesser von 27 cm, während unten rechts drei Paare konzentrischer Kreise schwach kenntlich waren, die in der in Fig. 40 ersichtlichen Weise durch eine Doppellinie und eine Zickzacklinie mit einander verbunden waren. Die Durchmesser dieser drei letzteren Kreisfiguren betragen 24, 21 und 22 cm.

Einige Besonderheiten den vorigen Felszeichnungen gegenüber bot die fünfte (Fig. 41). Leider waren die komplizierten Figuren im mittleren Teile stark verwittert, so daß die

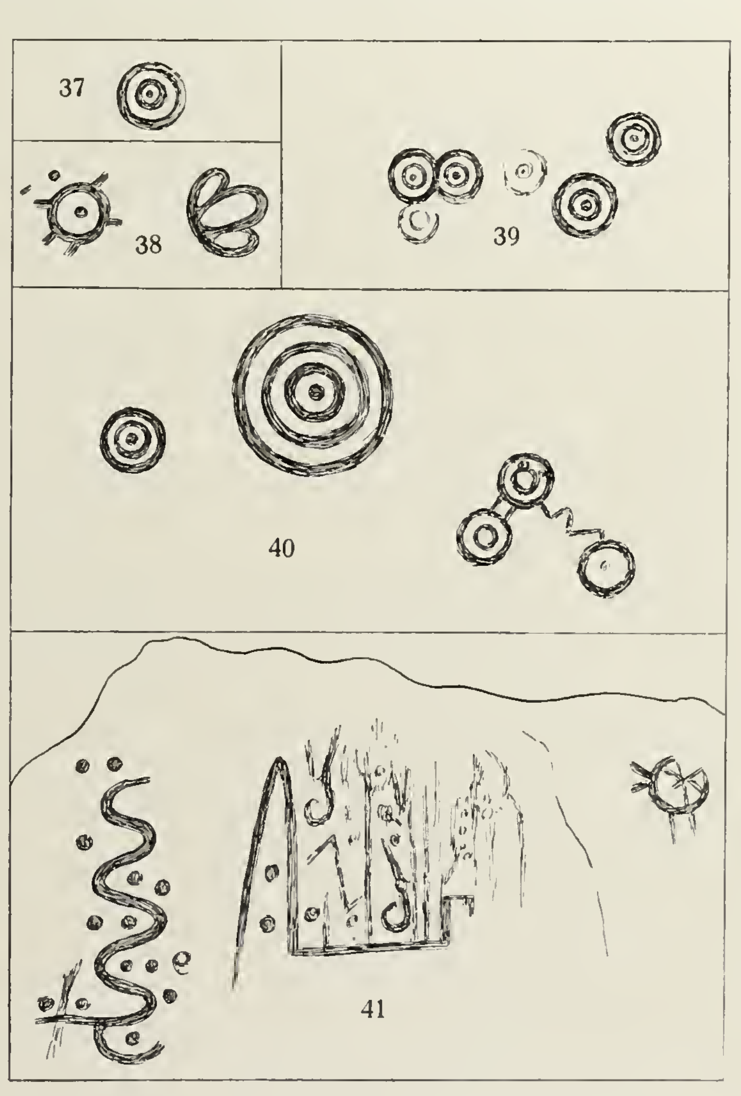


Fig. 37—41. Felszeichnungen am Hügel von Caracara.

1) Indianerstudien in Zentralbrasilien S. 149.



Fig. 42. Felszeichnung am Hügel von Caracara.

einzelnen erkennbaren Teile kein recht verständliches Gesamtbild ergeben. Die Linien waren ebenso wie bei den vorigen Felszeichnungen in das äußerlich braungraue Gestein einer ca. 4 m breiten und 2 m hohen Gesteinsfläche eingeschliffen. Hierbei war der auf der Zeichnung in Abb. 41 dunkler schraffierte Teil der Linien mit roter Farbe übermalt, während die übrigen Linien weiß auf dem braungrauen Untergrunde erschienen, da unter der braungrauen Außenfläche des Gesteins eine weiße Gesteinsschicht vorhanden war. Wir werden auch bei der Beschreibung der sechsten Felszeichnung noch sehen, wie auch hier die verschiedene Färbung der verschiedenen übereinander gelagerten Gesteinsmassen geschickt bei der Herstellung der einzelnen Figuren benutzt worden ist. Wohl nur dem günstigen Umstande, daß der obere Rand der mit Figuren bedeckten Steinfläche dachartig nach vorne übersteht und somit die Figuren vor den Einflüssen der Witterung in hohem Maße schützt, ist es zu danken, daß sich die rote Farbe von der offenbar sehr alten fünften Felszeichnung erhalten hat.

Von den einzelnen Figuren ist die etwa 1,50 m hohe Zickzacklinie mit den Punkten in den einzelnen Winkeln am besten erhalten. Die Figur entspricht genau den Schlangendarstellungen der Aruak-Kultur, der Yararaka-Darstellung der Paressi-Kabiši im Quellgebiete des Cabaçal, Jauru und Juruena. Die nicht ganz vollständig erhaltene Kreisfigur auf der rechten Seite mit den von der Kreisperipherie ausgehenden Strahlen entspricht den Figuren der vorigen Felszeichnungen, nur daß die Innenfläche des Kreises noch durch einige Linien durchkreuzt wird. Soweit der Figurenkomplex im mittleren Teile der Felswand kenntlich ist, besteht auch er aus einer Zusammenstellung rein geometrischer Formen, von denen vor allem das kleine, stark an altperuanische Figuren erinnernde gestielte Stufendreieck unten rechts bemerkenswert ist.

Wir kommen jetzt zu der höchsten und zugleich der schönsten der sechs Felszeichnungen, welche mit ihrer grotesken Form am weitesten in die Ferne wirkt und daher auch den am

S. Lorenzo dem Caracara-Hügel gegenüber wohnenden Ansiedlern schon aufgefallen war. Allerdings war aus Scheu vor der merkwürdigen Erscheinung am Berge vor mir keiner zu ihrer näheren Besichtigung auf die Felswand hinaufgestiegen, und so konnte sich bei den Ansiedlern die durch den bloßen Augenschein aus weiter Ferne gebildete Vermutung, daß es sich dort oben an der Felswand um die unheimlichen Ruinen einer alten Kapelle handele bis zu meinen Untersuchungen erhalten. Das was von weitem den Anschein einer alten Ruine erwecken konnte, waren die weit in die Ferne leuchtenden vertikalen und horizontalen Strichreihen, die wie Treppen und Zinnen wirken.

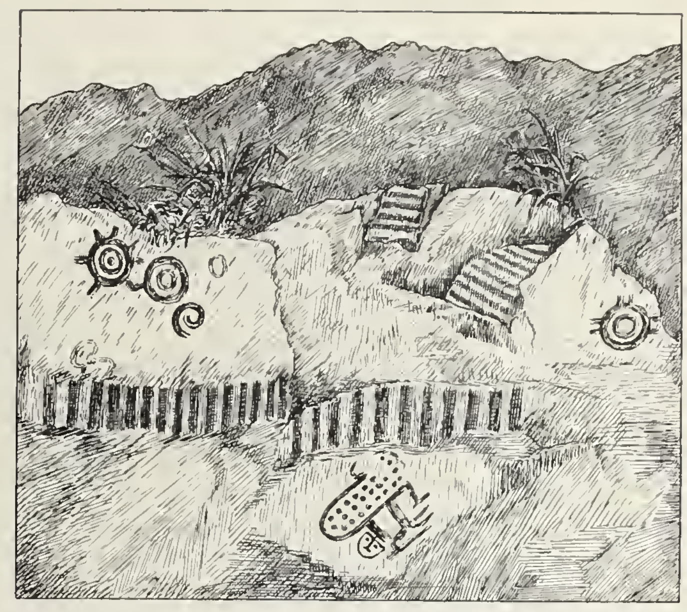


Fig. 43. Felszeichnung am Hügel von Caracara.

Nach meiner Skizze und einer leider mißglückten Photographie habe ich die Fig. 43 von dieser interessanten Felszeichnung hergestellt. Die zum Teil mit Strahlen versehenen Kreisfiguren entsprechen ihrem Wesen nach so genau den Figuren der fünf anderen Felszeichnungen, daß es keinem Zweifel unterliegen kann, daß auch diese höchste Felszeichnung auf dieselben oder wenigstens auf hinsichtlich ihrer Kultur gleichartige Urheber zurückzuführen ist. Als Ganzes genommen bringt die Felszeichnung dadurch auf den Beschauer eine so besondere Wirkung hervor, daß die einzelnen Figuren verschiedene Färbung aufweisen. Während der Untergrund der Gesteinswand eine braungraue Färbung hatte, hoben sich die Figuren hiervon teils in rot und teils in weiß ab, und diese verschiedene Färbung war einfach durch geschickte Ausnutzung der verschieden gefärbten Gesteinsschicht des Felsens hervorgerufen, ohne daß Anwendung von Farbstoff zu erkennen war. Die Linien der einzelnen Figuren bestanden auch hier aus konkav ausgehöhlten Furchen, die offenbar eingeschliffen waren. Die horizontal und vertikal verlaufenden Streifenreihen waren aber einfach durch entsprechendes Behauen der Felsmassen hervorgerufen. Wohl der interessanteste Teil dieser Felszeichnung ist die figürliche Darstellung unter der vertikalen Strichreihe. Leider ist die Figur nicht ganz deutlich erhalten, aber durch den deutlich ausgeprägten Kopf, an welchem Augen, Nase und Mund kennbar sind, ist sie deutlich als menschliches oder tierisches Wesen gekennzeichnet. Die einzelnen Elemente der sich teils in roten und teils in weißen Linien abhebenden Figur sind zumeist geometrische. Auch der Kopf weist stark geometrische Stilisierung auf. Der seitlich vom Kopfe angebrachte Rumpf ist mit Punktreihen ausgefüllt. Natürlich lassen sich, bevor nicht irgendwelches weitere Vergleichsmaterial vorliegt, keine Vermutungen über die Deutung dieser Darstellung rechtfertigen. Einen Begriff von den Dimensionen der einzelnen Figuren geben die Zahlen der von mir angestellten Vermessungen. Die Breite der von den Figuren bedeckten Felswand beträgt hiernach etwa 4 m und ihre Höhe 1,50 m. Die Kreisfigur auf der rechten Seite der Felswand war mit den Strahlen ca. 40 cm breit.

Bis zur Entdeckung der Felszeichnungen am Caracara-Hügel war die Felszeichnung am Ausflusse des Sees von Gaiba die einzige in ihrer Art, welche im Gebiete der Xarayes-Sümpfe bekannt geworden war. Wir haben schon im vorigen darauf hingewiesen, daß auf dieser letzteren Felszeichnung, die ich in meinen Indianerstudien in Zentralbrasilien (S. 147ff.) abgebildet und erläutert habe, dieselben konzentrischen von strahlenförmigen Linien umgebenen Kreisfiguren auftreten. Wir sind somit durch das wider alles Erwarten aus jenem Gebiete neu hinzugekommene Vergleichsmaterial um wichtige Anhaltspunkte bei der richtigen Würdigung der auf diesen Felsen an der Gaiba vorkommenden Figuren bereichert worden, so daß ich nicht umhin kann, mit den folgenden Ausführungen eine auf meinem neuen Material begründete

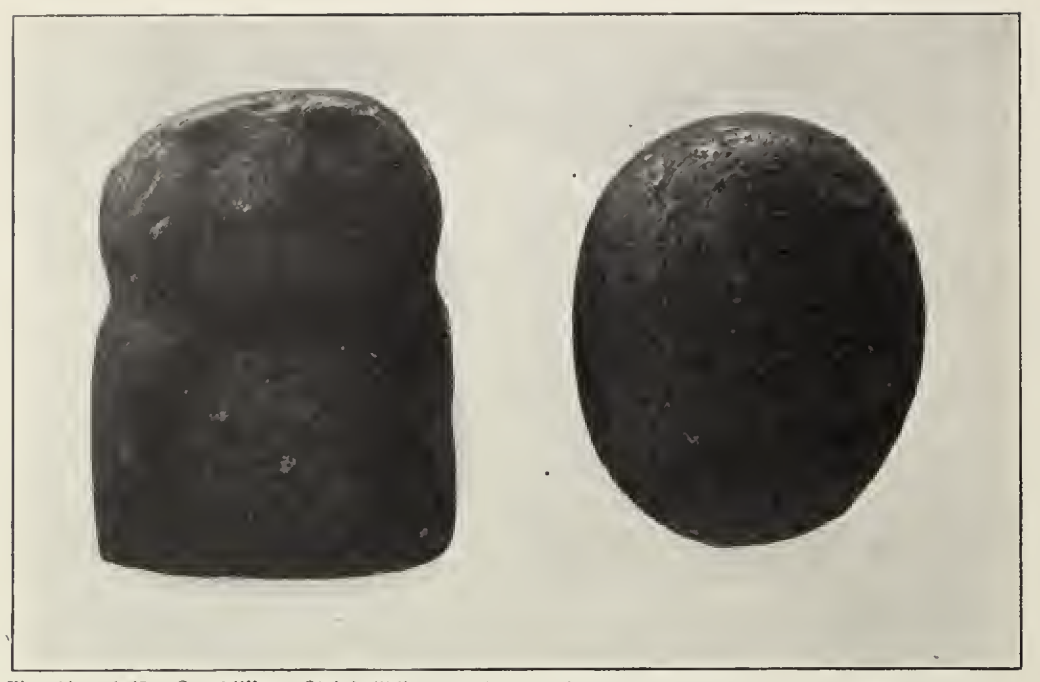


Fig. 44 und 45. Geschliffene Steinbeilklinge und geschliffener Reibstein. Am Fuße des Hügels von Caracara unterhalb der Felszeichnungen gefunden.

Revision meiner früheren Angaben zu verbinden.

Von großer Wichtigkeit für die Frage nach den Urhebern der Felszeichnungen waren zunächst die Ausgrabungen auf den Aterrados im Guatogebiet und im Vergleich damit der Fund zweier Steingeräte am Fuße des Caracara-Hügels unterhalb der Felszeichnungen. Die Funde auf den Aterrados beweisen, daß die alten Guato-Vorfahren keine geschliffenen Steingeräte hatten. Schon aus diesem Grunde ist anzunehmen, daß sie, obgleich sie seit langen Zeitperioden in ihrem jetzigen Gebiete gewohnt haben, nicht die Urheber dieser eingeschliffenen Figuren gewesen sind, auch wären mit ihrer überaus primitiven Ornamentik, bei der Malerei überhaupt unbekannt ist, wenigstens die komplizierten Figurendarstellungen auf den beiden letzten Felszeichnungen am Caracara-Hügel überhaupt nicht in Einklang zu bringen. Nun wurden aber außerdem von meinem indianischen Begleiter am Fuße der mit den Felszeichnungen bedeckten Felswände im Walde die beiden in Fig. 44 und 45 wiedergegebenen geschliffenen Steingeräte gefunden. Die 7 cm lange und an der Schneide 5,3 cm breite Steinbeilklinge in Fig. 44 (V. B. 7327) ist am oberen Ende ringsherum mit einer Schaftrinne versehen, an der offenbar ein gabelförmiger Stiel befestigt gewesen sein muß. Der ovale Reibstein in Fig. 45 (V. B. 7328) hat eine Länge von 6,3 cm und eine Breite von 5,1 cm und ist wie der untere Teil des Steinbeils glatt geschliffen. Das grobkörnige Gestein entspricht dem hier anstehenden. Es unterliegt hiernach keinem Zweifel, daß hier am Fuße des Caracara-Hügels in der Nähe der großen Wasserstraße ein anderer Indianerstamm gelebt haben muß, als die in dem unmittelbar an den Hügel von Caracara anschließenden Sumpfgebiete seit altersher wohnenden Guato, daß dieser andere Stamm mit seinen geschliffenen Steingeräten eine ganz andere Kulturhöhe gehabt hat als die Guato und nur als der alleinige Urheber der Felszeichnungen in Betracht kommen kann. Wer diese einstigen Urheber gewesen sind, und auf welche Zeiten diese dauerhaften Merkmale zurückgehen, darüber lassen sich bisher in Ermangelung positiver Anhaltspunkte nur Vermutungen aufstellen. Ich möchte hier nur schon an dieser Stelle feststellen, daß mit den nach Süden bis in die Gegend von Miranda vorgedrungenen Guaná-Stämmen, Ausflüsse der alten Aruak-Kultur auch an der Einmündungsstelle des S. Lorenzo in den Paraguay und damit auch in die Nähe des Caracara-Hügels und des Sees von Gaiba gekommen sein müssen. Es ist somit sehr wohl erklärlich, daß die alte Aruak-Kultur, die meiner Vermutung nach überhaupt als die Urheberin vieler südamerikanischer Felszeichnungen anzusehen ist, auch an diesen Stellen ein dauerndes Merkmal ihres einstigen siegreichen Vordringens hinterlassen hat.

Im folgenden gehe ich kurz auf die schwierige Frage ein, ob diesen Felszeichnungen am Caracara-Hügel und an dem Felsen am See von Gaiba irgendeine bestimmte Bedeutung zuzuschreiben ist und welcher Art diese ist. Da bisher noch feste Anhaltspunkte und das nötige Vergleichsmaterial fehlen, kann es sich hierbei natürlich nicht um die Deutung der einzelnen Figuren selbst handeln. Als erwiesen ist anzunehmen, daß die Guato und ihre Vorfahren mit dem Ursprung der Felszeichnungen in keinem kausalen Zusammenhange stehen. Somit ist

natürlich auch der Eindruck, welchen dieselben auf diese Indianer machen, sowie die Bezeichnung, welche denselben von ihnen beigelegt wird, für die Frage nach dem eigentlichen Ursprung dieser Felszeichnungen und der ihnen beizulegenden Bedeutung vollständig irrelevant. Ich glaube, daß auch Koch-Grünberg bei der Veröffentlichung seines so reichhaltigen diesbezüglichen Materials aus den Flußgebieten des oberen Rio Negro und Japura bei der Beantwortung der Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung südamerikanischer Felszeichnungen zu viel Gewicht auf das Verhalten der heutigen Indianer seines Arbeitsfeldes diesen Felszeichnungen gegenüber legt. Am Anfange des dritten Teiles seines Buches: „Südamerikanische Felszeichnungen"[1]) faßt Koch seine Meinung über deren Wesen bei südamerikanischen Naturvölkern dahin zusammen, daß es sich hier lediglich um spielende Äußerungen eines naiven Kunstempfindens handele, und selten oder niemals den Bildern ursprünglich eine tiefere Bedeutung innewohne. Diese früher hauptsächlich von Andree[2]) vertretene Meinung ist seit der Kochschen Arbeit, welche das vorhandene Material gut verarbeitet und eine große Fülle neuen Materials hinzufügt, neuerdings mehrfach aufgenommen worden[3]), und Danzel in seiner Doktordissertation[4]) geht so weit, zu behaupten, daß hiermit die Streitfrage über das eigentliche Wesen der südamerikanischen Felszeichnungen als endgültig erledigt angesehen werden könne. Die exakte Forschungs- und Arbeitsmethode Kochs läßt es nicht angebracht erscheinen, hier in dem engen Rahmen der vorliegenden Abhandlung ein zum entgegengesetzten Resultat führendes Urteil als abgeschlossenes hinzustellen, ich möchte hier nur kurz auf einen bestimmten Punkt der Kochschen Beweisführung hinweisen, der durch die Ergebnisse meiner letzten Reise eine starke Nuancierung erfahren hat, und der durch seine Veränderung als wichtiges Glied in der ganzen Beweiskette auch das auf ihr beruhende Resultat nicht wenig beeinträchtigt. Es handelt sich um die Behauptung, daß der Beweis für die Annahme, daß die Zeichen auf den Felszeichnungen eine Art von Bilderschrift darstellten, deshalb unmöglich wäre, weil sich bei keinem südamerikanischen Naturvolk eine Bilderschrift finde, und daß es ferner gänzlich ausgeschlossen sei, daß vor Ankunft der Europäer eine Bilderschrift bestanden habe, die infolge der großen Umwälzungen erloschen sei.[5]) Sehen wir hier einmal von dem leicht Mißverständnisse hervorrufenden Worte „Bilderschrift" ab, so kann ich dieser Behauptung die Tatsache entgegenstellen, daß die Paressi ihre großen Holzpfähle mit Darstellungen bemalen, deren Inhalt sicher ihre mythologischen Vorstellungen wiedergibt. Die Einzelheiten über diese Tatsache und das Wesen der einzelnen Figurenzeichen habe ich im 4. und 5. Heft des 4. Bandes dieser Zeitschrift S. 231 ff. näher ausgeführt. Es kann hier gleichgültig bleiben, ob wir diese einzelnen, wenigstens in ihrer Kombination mit einer bestimmten Vorstellung verknüpften Figurenzeichen, die auch ihrer äußeren Erscheinung nach sehr wohl mit den auf den Felszeichnungen gebräuchlichen Figurenzeichen auf eine Stufe zu stellen sind, als Bilderschrift bezeichnen wollen oder nicht, da es sich auch bei den Felszeichnungen nur darum handelt, ob den Figurenzeichen als Darstellung mythologischer Vorstellungen eine innere Bedeutung beizulegen ist oder nicht. Was derartige Darstellungen bezweckt haben, ist dann eine weitere Frage, auf die ich hier an dieser Stelle nicht näher eingehen will. Die Frage nach der Bedeutung der Felszeichnungen ist noch keineswegs endgültig gelöst. Es muß meines Erachtens vor allem der Einfluß der alten Aruak-Kultur auf die Felszeichnungen näher geprüft werden, da auch auf sie die Darstellungsmethode mythologischer Vorstellungen durch Figurenzeichen bei den Paressi-Kabiši zurückzuführen ist, und ihr einstiger oder noch gegenwärtiger Einfluß sich in fast allen Gebieten südamerikanischer Naturvölker, wo sich Felszeichnungen finden, nachweisen läßt.

---

1) Koch-Grünberg, Südamerikanische Felszeichnungen. Berlin 1907. S. 68. 2) Andree, Richard, Über den Ursprung der sogenannten hieroglyphischen Steinschriften. Globus. Bd. 39. 1881. S. 247. 3) Vgl. Vierkandt, Das Zeichnen der Naturvölker, Zeitschrift für angewandte Psychologie. Bd. 6. S. 303. 4) Danzel, Th. W., Die Anfänge der Schrift. Leipzig 1912. S. 12. 5) Koch-Grünberg, ebd. S. 68.

ERZÄHLUNGEN UND SAGEN DER YABIM.

VON

HEINRICH ZAHN, MISSIONAR.

LOGAUENG BEI FINSCHHAFEN. DEUTSCH NEU-GUINEA.

I.

1. MOUO.

Gasi und Anu wohnten in ihrem Dorf. Eines Tages sahen sie draußen auf der See Boniten.[1]) Da nahmen sie ihr Täschchen mit dem Angelhaken[2]) zur Hand, trugen den Bambusangelstock aufs Boot und ruderten hinaus, dorthin wo die Fische auftauchten. Da der Ältere vorne[3]) im Boot säumte, warf der Jüngere, der das Boot steuerte, die Angel aus. Gleich beim ersten Wurfe biß ein Fisch an. Anu zog ihn aufs Boot zu, daß der Gischt aufspritzte[4]), Gasi faßte[5]) den Fisch und beförderte ihn ins Boot hinein. Darauf warf Gasi vorne im Boot die Angel aus. Sofort biß ein Fisch an. Gasi zog ihn her, und der Jüngere brachte ihn ins Boot. So ging es ununterbrochen weiter. Der Ältere warf die Angel aus und der Jüngere nahm den Fisch; dann warf der Jüngere die Angel aus, und der Ältere brachte den Fisch in Sicherheit. Als bei Sonnenuntergang ihr Boot tief ging[6]), sprachen sie zu einander: „Die Sonne steht nur noch wenig über den Bergen; wollen wir rasch heimrudern. Wenn wir „herum machen“, bis die Sonne drunten ist, so haben wir angestrengt zu arbeiten, bis wir heimkommen.“

So ruderten die beiden zu ihrem heimischen Bootsplatz und zogen ihr Boot auf den Strand. Während der Ältere die Fische zerschnitt, ging der Jüngere hin, um für die beiden *kakasin*-(ein Baum) Kohlen als Taro zu braten, damit, wenn die Fische fertig wären, sie etwas dazu zu essen hätten. Er spaltete *kakasin*, was sie beide vorher geschlagen hatten, klein, schichtete es auf und legte Feuer daran; das brannte dann, bis ein ganzer Haufen Holzkohlen da lag. Nachdem der Ältere alle Fische zerschnitten hatte, legten sie um die Fischstücke Schlingen[7]) von Lianen und setzten sie im Topfe zu. Dann spalteten die beiden wieder Holz, trugen es herbei und legten es kunstgerecht um den Topf, darauf holten sie herbei was noch vom Fisch da war, die Gräten, Eingeweide und den Laich und brieten es. Dann holten sie ihre *kakasin*-Kohlen zu den Fischeingeweiden – sie gaben auch ihrem Hunde davon zu fressen –, den Rest schütteten sie in die große *angali*-Muschel für die Schweine.

Ihr beider Schwester Mouo aber saß im Blätterwerk ihrer Base *Mouo*[8]), sah wie die beiden an Stelle der Taro *kakasin*-Kohlen aßen und hatte Mitleid mit ihnen. Sie dachte bei

---

1) Vgl. Neuhauss. Deutsch Neu-Guinea III, p. 294.

2) Der Schaft ist aus einem Stück Muschel (weiß, um die silberglänzenden Fischlein, denen die Boniten nachjagen, vorzutäuschen) geschliffen, der Haken aus Schildpatt. 3) Naturgemäß hat dieser zuerst die Hände frei.

4) Ist tatsächlich so. Einmal habe ich gesehen, hatten zwei Männer zu tun, um des an der Angel um das Boot hin und her schießenden Fisches Herr zu werden.

5) Der längseit herangezogene Fisch wird von dem zweiten Manne mittels einer aus Kokoswedel geflochtenen Tasche – ähnlich einem Marktnetz mit zwei Bügeln – im Wasser umfaßt und so ins Boot gehoben. Geschicklichkeit, Kraft und Schnelligkeit gehört dazu, einmal, daß der Fisch nicht von der Angel kommt, dann aber auch, daß er nicht von einem der zahlreich anwesenden Haie abgebissen wird.

6) Die Fische sind 10–12 und mehrpfündig, 20–25 Stück als Tagesleistung von der üblichen vier Mann starken Bootsbesetzung ist keine Seltenheit.

7) Genau wie der Plaidriemen mit Henkel. Die Schlinge verhindert das Zerfallen des fast grätenlosen Fischfleisches beim Kochen.

8) Großblättrig, rankt an Bäumen empor. Der beiden Schwester hat von dieser Pflanze ihren Namen.

sich: Ich habe da gute Sachen zu essen, und die beiden Armen da essen Holz, das wir zum Kochen nehmen und an dem wir uns wärmen; und dieses Holz da essen die beiden als Taro. Dann stimmte Mouo über ihre beiden Brüder folgende Klage an:

i ńa elu, agi meń agum temta getu melo amboa donań wageń (= ach ihr beiden, warum seid ihr denn so hart gegen euch).[1])

So saß sie im Blätterwerk ihrer Base und die beiden saßen im Dorfe.

Eines Morgens sahen die beiden wieder Fische, nahmen ihr Angelgerät zur Hand, legten den Bambusangelstock aufs Boot, ruderten ununterbrochen bis zu den Fischen und warfen ihre Angel aus. Während der Ältere vorne im Boot die Angel auswarf, stand der Jüngere hinten im Boot und zog seine Angel. Wie der Fisch angebissen, zog er denselben her und der Ältere nahm ihn ins Boot. Dann warf der Ältere vorne im Boot die Angel aus. Ein Fisch biß an und er rief dem jüngeren Bruder zu: „Auf, Gasi, komm schnell her, und nimm den Fisch da." So fischten sie miteinander. Der Ältere warf die Angel aus, und der Jüngere brachte den Fisch in Sicherheit; dann handhabte der Jüngere die Angel und der Ältere nahm den Fisch in Empfang. So ging es abwechselnd weiter, bis das Boot schwer beladen war. Da sprachen die beiden zu einander: „Die Sonne ist am Untergehen, machen wir daß wir heimkommen, in der Nacht ist es schlecht sich heimzuarbeiten."

So ruderten sie, bis sie ihren Bootsplatz erreichten und zogen das Boot hoch. Anu aber sprach zu Gasi: „Brate Du unser Taro, ich schneide die Fische." So machten sie es miteinander aus. Der Ältere zerschnitt die Fische, der Jüngere aber ging ins Dorf, spaltete von dem von ihnen vorher gefällten *kakasin* und schichtete es für den Kohlenbrand auf. Nachdem der Ältere die Fische gebracht, banden sie die einzelnen Stücke und taten sie in den Topf. Dann spalteten sie Holz und umlegten damit kunstgerecht den Topf. Als das Fischfleisch kochte, gingen die beiden hin, holten die Gräten, die Eingeweide und den Laich herbei und brieten es. Wie die Stücke gar waren, holten sie die Holzkohlen, die Gasi im voraus gebrannt hatte, und aßen dieselben zum Fisch.[2]) Ein Teil Kohlen nebst dem Fischzeug[3]) gaben sie ihrem Hund zu fressen, und den Rest der Kohlen schütteten sie in die Schweinemuschel. Das frischgekochte Fischfleisch aber nahmen sie aus dem Topf und legten es auf die Hänge[4]) über dem Feuerplatz. Nachdem sie die Brühe getrunken, hoben sie den Topf ebenfalls auf die Hänge und setzten sich nieder.

Mouo aber saß und sah die beiden ihre Fische zu den Holzkohlen essen, empfand Mitleid mit ihnen und sprach zu sich selbst: „Ist das traurig! Wie gut habe ich's dagegen in bezug aufs Essen." Dann dachte sie bei sich selbst: Nein, ich behandle die beiden Armen da nicht richtig. Ferner dachte sie: Wenn sie beide wieder zum Fischen gehen, so hole ich etwas und koche für sie.

So verging einige Zeit, bis jene wieder die Fische auftauchen sahen. Eilends trugen sie ihren langen Bambusstock mit dem Angelgerät aufs Boot, schoben dieses ins Wasser und ruderten fort. Wie sie zu den Fischen kamen, machte der Ältere vorne nicht rasch genug.[5]) Da warf der Jüngere hinten die Angel aus. Der Fisch biß an, und er rief seinem älteren Bruder zu: „Auf Anu, komm schnell." Anu ging im Bootstrog[6]) hin, brachte den Fisch ins Boot und warf dann selbst seine Angel aus. Schon beim ersten Zug biß der Fisch an. Er zog ihn ans Boot und rief seinem jüngeren Bruder zu; „Auf, Gasi, komm schnell!" Gasi kam und brachte seines Bruders Fisch in Sicherheit. So arbeiteten sie sich gegenseitig helfend tüchtig weiter.

1) Das läßt sich wörtlich schlecht wiedergeben; etwa: ach, ihr beiden, ihr macht eueren Leib verrückt, wozu [denn?
2) Der Anschaulichkeit halber lasse ich diese breite Schilderung unverändert.
3) Ein ganz allgemeiner Ausdruck, ähnlich unserem vielfach gedankenlos gebrauchten „Zeugs".
4) Die Räucherkammer der Eingeborenen.
5) Hier und da verfängt sich die Angelschnur usw. (Die Boniten werden ohne Köder gefangen).
6) Das sind natürlich höchstens zwei Schritt, aber es klingt dem Eingeborenen etwas großartiger.

Mouo aber zog[1]) sich aus ihrer Base Blätterwerk heraus, stieg herunter und holte Taro nebst Bananen und Zuckerrohr sowie Gurken vom Feld. Wieder im Dorf angekommen, stellte sie ihre Last ab, zog das Schälkörbchen heraus und schälte.[2]) Dann holte sie einen den beiden gehörigen großen Topf und legte Taro und Bananen hinein. Ein Stück gedörrten Fisch von der Hänge legte sie auf die Taro und Bananen oben auf die Topföffnung und setzte das Ganze zu. Die zum *polom* gehörigen Taro briet sie besonders. Während die Taro im Topfe kochten, holte sie Kokosnüsse herbei und rieb den Kern. Dann kratzte sie die im Feuer liegenden Taro ab, holte das siebartige Scheideblatt der Kokospalme und preßte den Kern aus. Diesen stampfte sie mit den Taro zusammen und schüttete die Masse aus dem Mörser[3]) heraus in eine Mulde. Eine andere große Mulde legte sie mit Bananenblättern aus, und stach den Taro nebst den Bananen sorgfältig[4]) aus dem Topf heraus in diese. Von den gedörrten Fischen „warf“[5]) sie etliche Stück auf die Taro und Bananen, zog die Mulde hervor und stellte sie zugedeckt zu dem *polom*; dann nahm sie den Blätterdeckel weg und schüttete von den Taro den Schweinen in ihre Muschel. Sie selbst aß ihr Teil und gab auch dem Hunde der beiden zu fressen. Nachdem sie sich satt gegessen, holte sie die zwei kleinen Holzschaufeln und säuberte der beiden Dorfplatz. Die Holzkohlen aber, die die beiden gebrannt und anstatt Taro gegessen hatten, auch die übrigen, die noch am Feuerplatz lagen, faßte sie mit ihrer Schaufel[6]) und warf sie weg. Darauf legte sie die Schaufel hin, nahm einen Stock zur Hand und holte eine Betelnuß von einer den beiden gehörigen Palme herunter, aß sie und legte die Schale unter die Treppe und setzte sich nieder.

Die beiden aber fingen Fische, bis ihr Boot tief ging. Dann sprachen sie zu einander: „Wollen wir heimfahren und unsere Fische noch bei Tage zerlegen.“ Darauf ruderten sie zu ihrem heimischen Bootsplatz (hinein). Als Mouo die beiden kommen sah, begab sie sich rasch ins Blätterwerk ihrer Base Mouo zurück. Die beiden aber zogen ihr Boot auf, und der Ältere sprach zum Jüngeren: „Gasi, geh' und brate unsere Taro, ich zerlege die Fische allein.“ Während der Ältere die Fische zerlegte, ging der Jüngere ins Dorf, um für sich und seinen Bruder „Holzkohlentaro“ zu spalten, damit sie etwas zu ihren Fischen zum Essen hätten. Wie aber Gasi hinging, sah er ihr Dorf ganz verändert und erschrak sehr. Da sah er eine Mulde voll Taro und Fisch, dort eine Mulde voll *polom*, ferner reife Bananen, Gurken und Zuckerrohr. Rasch lief er zu seinem älteren Bruder, der mit dem Zerlegen der Fische an der See beschäftigt war, und sagte: „Ach Bruder, komm schau einmal, da ist etwas nicht richtig. Unser Dorfplatz ist so sauber wie geleckt, und muldenweise stehen Sachen zum Essen da.“ Da ließ der Ältere die Fische liegen und sagte[7]): „Wollen wir gehen und einmal sehen.“

Wie sie hingingen, sahen sie die Bescherung und meinten zu einander: „Ist das wohl Gutes oder Schlechtes? Wollen wir einmal dem Hunde etwas davon zu fressen geben und sehen, ob er stirbt oder nicht.“ Nachdem der Hund gierig den Taro gefressen hatte, saß Anu noch unentschlossen da. Der Jüngere, Gasi, aber war beherzter, nahm einen Taro, aß ein wenig davon, kostete und fand ihn gut. Darauf sprach er zu seinem älteren Bruder: „Anu, Du, das ist wirklich gut. So aßen sie die Taro. Nachdem sie damit fertig waren, machten sie es mit den Bananen ebenso. Erst gaben sie ihrem Hunde zu fressen, dann aßen sie. Auf dieselbe Weise verfuhren sie auch mit dem *polom* in der Mulde. Sie faßten etwas heraus und gaben ihrem Hunde; der fraß zuerst, dann aßen sie. Schließlich meinten sie zu einander:

1) Wörtlich. 2) sc. Taro. 3) Holzmörser aus Azelia. Zum Aushöhlen dieser großen Mörser bedient man sich glühender Kohlen, die man mittels eines Bambusröhrchens immer wieder anfacht.

4) Die gekochten Taro werden niemals mit der Hand angefaßt.

5) Großtuerisch. Derselbe Ausdruck findet sich auch bei den *wagewage*. Neuhauss, D. N. G. III, p. 359.

6) Gewöhnlich zwei Stücke von dem etwas flachhohlen unteren Ende des Palmwedels. Die zu entfernenden Dinge (Schweinekot usw.) werden dazwischen geklemmt und so weggeworfen. Außerdem bedient man sich des Fruchtstandes der Nipon-Palme als des natürlichsten Besens (*salep*).

7) Das ist echt papuanisch. Wir erwarteten, daß er ihn zunächst genau ausfragt.

„Nein[1]), was haben wir doch immer für schlechtes Zeug gegessen, und da sind die guten Sachen!"

Wie sie so da saßen, sahen sie die Schale einer ihrer Betelnüsse da liegen und sagten „Hm!? wo kommt wohl diese Betelnußschale her?" Hoben sie auf und erkannten[2]), daß es die Schale einer ihnen gehörigen Betelnuß war und sprachen zu einander: „Da hört sich doch alles auf! Da liegt ja die Schale einer uns ureigens gehörigen Betelnuß" und weiter: „Hm! wer mag das wohl getan haben?"

So saßen sie im Dorfe, bis sie eines Morgens wieder die Fische auftauchen sahen. Eiligst trugen sie ihr Angelgerät aufs Boot, schoben dieses in die See und ruderten zu den Fischen hin. Dort taten sie wie früher: der Ältere stand vorne im Boot und warf die Angel aus, mitten in das Gebrause[3]) hinein. Der Jüngere nahm den Fisch in Empfang, beförderte ihn ins Boot und stand, bis er selbst einen hatte. Dann rief er dem Älteren zu: „Du, Anu, komm schnell und faß den Fisch." Anu nahm den Fisch und schaffte ihn in den Bootstrog. Darauf ging Anu wieder an seinen Platz, warf die Angel aus und zog, bis einer anbiß. Dann rief er seinen jüngeren Bruder: „Du, Gasi, komm schnell und faß den Fisch." Gasi eilte, nahm den Fisch und warf wieder selbst die Angel. So fischten sie miteinander.

Ihre Schwester Mouo aber machte sich aus dem Blätterwerk ihrer Base mouo heraus, ging ins Feld und holte Taro, Bananen, Zuckerrohr und Gurken und trug dies alles in der beiden Dorf. Dort angekommen, stellte sie die Last ab, schälte die Taro und setzte sie in einem Topf zu. Dann holte sie von der Hänge der beiden gedörrten Fisch, wusch denselben und legte ihn oben in den Topf auf die Taro und Bananen. Die für den *polom* bestimmten Taro briet sie am Feuer, rieb Kokosnuß, preßte das Öl aus und stampfte diese kunstgerecht mit den Taro zusammen. Dann schüttete sie die Masse in eine Mulde und stellte es hin. Nachdem sie eine kleine Eßflasche geflochten[4]), stach sie die Taro aus dem Topf dort „hinein" und gab zunächst den Schweinen von den Taro zu fressen. Dann aß sie selbst und „biß dem Hunde der beiden vor." Nachdem sie selbst fertig gegessen, nahm sie das Holzschäufelchen und säuberte damit den Dorfplatz. Schließlich holte sie sich von der unten vor der Treppe stehenden Betelpalme eine Nuß herunter und aß sie. Die Schale aber legte sie an die Treppe, damit es die beiden sehen sollten.

Diese aber waren mit dem Fischen beschäftigt. Als ihr Boot tief ging, sprachen sie zu einander: „Die Sonne ist hinunter, wollen wir machen, daß wir heimkommen." So ruderten sie zu ihrer heimischen Anfahrt. Wie Mouo sie kommen sah, begab sie sich eilends in das Blätterwerk ihrer Base und wartete dort. Nachdem die beiden ihr Boot aufgezogen hatten, sprach der Ältere zu dem Jüngeren: „Ich schneide die Fische da, Du gehe ins Dorf und brate unser Taro." Im Dorfe angekommen, sah dieser dieselbe Geschichte wieder, ging zurück und sprach zu seinem Bruder: „Von dem wir gestern gegessen haben, steht jetzt wieder im Dorf." Da meinte der Ältere: „Hm, komm laß uns den Fisch da erst noch schnell zerlegen." Nachdem sie damit fertig waren, gingen sie ins Dorf, umbanden dort ihr Fischstück mit Bast und setzten es in einem Topfe zu. Das Fischjung aber brieten sie und aßen es zu den Taro, die in der Mulde lagen. Beim Essen meinten sie zu einander: „Morgen wollen wir einmal auf die Sache genauer aufpassen."

Am anderen Tage trugen sie ihre Angelgerät auf das Boot, und ruderten hinaus auf die See, kamen aber bald wieder zurück und legten sich auf die Lauer. Ihre Schwester Mouo begab sich aus dem Blätterwerk ihrer Base heraus, ging ins Feld und holte dort Taro. Als sie zurück kam und ihre Last im Dorfe abgestellt hatte, sprang Gasi und Anu vor, pakten[5]) ihre

1) Ganz wörtlich. 2) Die Eingeborenen kennen die Unterscheidungsmerkmale bei ihren Früchten sehr genau. 3) Bei gleichzeitigem Auftauchen vieler Fische glaubt man tatsächlich das Rauschen eines Wasserfalles zu hören. 4) Aus einem Stück Kokoswedel. 5) Eigentlich mit den Armen umschlingen: auch eheliche Umarmung.

Schwester und stritten sich über den Besitz.[1]) Der Ältere sagte zum Jüngeren: „Bruder, Du brauchst sie nicht, die heirate ich." Darauf antwortete der Jüngere: „Nein kaka, laß Du davon, und ich heirate sie." Während sie sich um sie stritten, sagte Mouo: „O ihr beiden Toren, seid doch einmal ruhig, daß ich euch sagen kann, wer ich bin." Dann sprach sie weiter: „Liebe beide, meine Mutter hat euch zwei da normal (gut) geboren, ich aber war eine Mißgeburt, und man hat mich weggeworfen. Im Walde wurde ich groß und hielt mich im Blätterwerk meiner Base auf. Von dort aus sah ich euch zu euerem guten Fischfleisch Holzkohlen essen. Ihr tatet mir leid, und ich habe euch Taro geholt." Darauf antworteten die beiden: „Das wußten wir nicht, und haben unrecht geredet." So lebten sie miteinander.

Am nächsten Tage fuhren die beiden wieder zum Fischfang und Mouo kehrte im Dorfe ein. Als sie vormittags Kokosöl machte, trug der Wind den Duft davon fort. Das roch der alte Dińme, nahm sein Salzwassergefäß über die Schulter und machte sich auf den Weg. Wie er Mouo im Dorfe sitzen sah, sprach er zu ihr: „Ach Du liebliches Ding[2]), da sitzt Du, und welch ein Wohlgeruch strömt von Deinem Körper aus, was sind wir dagegen für alte Kracher!" Mouo antwortete: „Ja, wir wohnen da." Darauf sagte Dińme: „Ach Du Liebe, tue doch nicht so aufgeregt;" und fuhr fort: „Jungfrau, komm und schöpfe mir einmal mit meinem Gefäß da Seewasser, dann kannst Du wieder weiter sitzen." Darauf stand Mouo auf, nahm dem alten Dińme sein Salzwasserrohr ab, füllte es mit Seewasser und brachte es ihm zurück. Der aber sprach: „Hm! das ist gewiß Sitte bei uns, trage mir es erst ein Stück Weges, dann kannst Du zurückkommen.

Mouo überlegte sich die Sache, stieg ins Haus und nahm der beiden Kalkflasche an sich. Wie Dińme die Treppe herunterstieg, schüttete sie ein bischen Kalk[3]) unten an der Treppe aus. Am Dorfausgang machte sie es ebenso, und nachdem sie eine längere Strecke gegangen waren, streute sie ebenfalls wieder etwas Kalk auf den Weg. Das setzte sie fort, bis sie in das Dorf des alten Dińme selbst kamen. Als er dort eine große Steinplatte aufhob, zerschlug Mouo daran die Kalkflasche und beide stiegen hinunter.

Die beiden Brüden draußen beim Fischen aber ahnten plötzlich etwas, und sagten zu einander: „Im Dorfe muß etwas passiert sein." Der Ältere meinte zum Jüngeren: „Es schwant mir etwas", und der Jüngere entgegnete: „Mir schwant auch etwas." Daraufhin kehrten sie zurück, zogen ihr Boot hoch und gingen ins Dorf. Dort aber herrschte Totenstille. Wie sie sich fragten: „Wo ist denn Mouo eigentlich; ist sie im Feld oder sonstwo? sahen sie den verschütteten Kalk unten an der Treppe und sprachen zu einander: „Da hat sie Kalk ausgeschüttet. Wollen wir auch einmal am Dorfausgang nachschauen." Dort sahen sie auch wirklich wieder verschütteten Kalk. Nun sagten sie: „Ach wir haben sie nicht ausdrücklich gewarnt, da ist ihr sicher etwas zugestoßen." Darauf griffen sie nach Speer und Schwert und gingen den Kalkspuren ihrer Schwester Mouo nach, bis sie die Flaschenkürbisscherben selbst bei der Steinplatte entdeckten. Nachdem sie sicher waren, daß ihre Schwester hier hinuntergestiegen, gingen sie wieder nach Hause. Am nächsten Morgen begaben sie sich zu der jenem Platze am nächsten gelegenen Wasser- und Badestelle und paßten auf ihre Schwester.

Wie sie da saßen, sahen sie Frauen des Dińme kommen und ihre Taro hinstellen, um zu baden. Auch ihre Schwester war dabei. Sie hatten nur den einen Wunsch, daß sie doch in ihrer Nähe baden möchte. Endlich sahen sie ihre Schwester zu den anderen Frauen sagen: „Badet ihr hier, ich will etwas weiter dort hinten baden." So kam Mouo und badete gerade unter dem Aste, auf dem die beiden saßen. Diese warfen, um ihre Schwester auf sich aufmerksam zu machen, eine Betelnuß[4]) herunter. Als das Mädchen aber u-u-u![5]) schrie, riefen

1) Vgl. Neuhauss, D. N. G. III, p. 357 unten.

2) Zu verschiedenen Kosenamen im Deutschen hat der Papua gute Gegenstücke.

3) Die Kalkspur spielte bei Auffindung des Zauberers, der den Tod herbeigeführt hatte, eine bedeutende Rolle.

4) Durch Zuwerfen einer Betelnuß, Zigarre usw. zieht der Eingeborene die Aufmersamkeit der Mädchen oder Frauen gewöhnlich mit Erfolg auf sich.

5) Der Weiber Schreckensruf.

die anderen Frauen: „Ha! was hast Du denn. Dein Mann hat gesagt, wir sollen ordentlich auf Dich aufpassen.“ Mittlerweile hatte Mouo die Betelnuß, die die beiden ihr zugeworfen, erkannt und ihre Brüder erblickt, und machte nun den Frauen vor: „Ein Vogel hat eine Frucht abgebissen und die hat mich getroffen.“ Wie sie im Wasser war, beredeten die beiden mit ihr die Sache. Sie aber sagte zu ihnen: „Gerade heute nacht will der alte Diñme zum Tanz gehen. Wenn sie von daheim aufbrechen, werde ich sagen: ich bin krank und werde liegen bleiben.“ Nachdem sie alles ausführlich miteinander besprochen hatten, sagte sie noch: „Ich gehe jetzt ins Dorf und brate für euch Taro. Wenn ihr kommt, so versteckt euch hinterm Haus, und wenn ich die Taroschalen wegwerfe, so bringe ich eure Taro mit.“ Dann ging Mouo mit den anderen Frauen ins Dorf, stellte ihre Last Taro ab, und briet welche für ihre Brüder.

Bei Sonnenuntergang sagte der alte Diñme zu seiner Frau Mouo: „Frau, mach jetzt, wir wollen, so lange es noch hell ist, gehen.“ Mouo aber entgegnete: „Ach lieber Mann, mir tut meine Hüfte so weh, ich bleibe liegen.“ Darauf sagte er: „Du Frau, Du redest dummes Zeug. Da haben jetzt die Leute eine Unmenge[1]) Taro für mich hergerichtet“ (zu ergänzen ist: und Du willst jetzt nicht mit). Darauf entgegnete Mouo: „Die gehören gewiß mir? Da habe doch ich nichts damit zu tun. Geh selber hin und sieh es.“ Darauf sagte Diñme zu seiner andern Frau Poatalotaloo: „Poatalotaloo, die Mouo hat Hüftweh, bleibt miteinander zurück, ich gehe hin.“ Dann ging er.

Mouo hatte sich als Erkennungszeichen für die Brüder ein Tuch ans Handgelenk gebunden und lag da. Bald nachdem Diñmo fort war, stand sie auf, suchte ihre Habseligkeiten zusammen und wollte hinausgehen. Da Poatalotaloo aber gerade vor der Türe lag, trat sie ihr mit aller Gewalt auf den Leib, daß dieser platzte und die Eingeweide „den Platz vollquollen.“ Dann nahmen sie ihre Brüder in Empfang und brachten sie ins Dorf zurück.

Nachdem der alte Diñme und seine Leute bis zum Morgen getanzt hatten, sprach er zu ihnen: „Leute, bleibt noch hier, bis sie das Mahl verteilt haben, dann kommt nach. Ich will vorausgehen, um nach der kranken Frau zu sehen.“ Darauf eilte er dem Dorfe zu. Als er schon von weitem unter seinem Hause das Blut seiner Frau Poatalotaloo in Lachen fließen sah, sprach er zu sich selbst: Hm? was haben sie denn da gemacht, daß es (das Subjekt fehlt) da so unters Haus heruntergelaufen ist. Wie er das Blut erkannte, stürmte er ins Haus hinauf, und schauderte beim Anblick seiner Frau zusammen. Als er den Winkel, in dem Mouo gelegen hatte, leer sah, dachte er: die Frau dort, die ist fortgegangen und hat die alte gebrechliche da tot getreten. Hätten wir doch beim Weggehen die alte gebrechliche dort im Winkel gelassen. Dann setzte er sich hin und hielt die Totenwache bis die Übrigen nachkamen und sie begruben. Am nächsten Morgen aber nahm er seine Seewasserröhre[2]) über die Schulter und machte sich auf den Weg.

Die beiden Brüder saßen mit Schwert und Speer bei ihrer Schwester und hatten nur den einen Wunsch[3]), daß er kommen möge. Wie sie ihm am Dorfausgang auflauerten und seine Tritte und das Aneinanderschlagen seiner hohlen Wasserrohre hörten, flüsterten sie sich zu: „Das ist der Erzwicht!“ Bald war er an ihnen vorbei, hob seine Augen auf, sah Mouo auf der Veranda sitzen und rief ihr zu: „Hei, Du Frauenzimmer da, wenn Du einmal hierher kommen wolltest! Warum hast Du denn die Altersschwache, die weder Holz noch Wasser tragen kann, nicht in Ruhe gelassen?“ Mouo entgegnete: „Hm, Du Weißhaariger, auf zum Streit, hier ist Dein Kriegsschmuck!“ Der aber erwiderte: „Du Frau da, tue nur ein wenig langsam und fülle mir vor allem einmal meine Gefäße mit Seewasser.“ Während er noch redete, stürmten Gasi

---

1) Eigentlich: Sie haben für mich ein „*sa*“ gebunden. Ein aus kurzen Stangen hergestelltes schanzkorbähnliches Maß für Taro. Besteht bei kleineren Sachen der Kaufpreis in Taro, so rechnet man Netzsack-(*abelun*) weise. Wird aber ein „*sa*“ gebunden und darein die Taro geschüttet, so handelt es sich um wertvollere Objekte, wie Schweine, Jagdnetz, Boot usw. 2) Edler Bambus. 3) Das Verbum *tapuboa* hat Doppelsinn: a) lebhaft herbeiwünschen, herbeisehnen; b) verfluchen.

und sein älterer Bruder Anu hervor und schlugen ihn tot. Seinen Leib schnitten sie auf, nahmen Lunge und Leber heraus und hängten sie in den Rauch; was sonst noch übrig war, begruben sie.

Am nächsten Morgen warteten Frau und Kinder des Diṅme lange auf ihren Mann und Vater. Beim Suchen kamen sie auch zu Mouo und fragten: „Du Jungfrau, ist der Alte hierher gekommen oder nicht?" Mouo entgegnete: „Nein, er ist nicht hierher gekommen."[1]) Wie sie so dasaßen, sah eines der Kinder seines Vaters Leber hängen und bettelte: „Mutter, Mutter, ich möchte die Schweinsleber da essen, Mutter, ich möchte die Schweinsleber da essen." So bettelte er, bis Mouo darauf hörte und die Frau fragte: „Der Schlingel[2]), was will er denn?" Die Mutter aber entgegnete: „Jungfrau, der kleine Schlingel schreit nach diesem[3]) da. Da stand Mouo auf, nahm die Leber des alten Diṅme und gab sie dem kleinen Sohn zum Essen. Beim Essen kratzte es ihn im Hals, und er sprach zu seiner Mutter: „Mutter, dieses Zeug da kratzt mich sehr." Da wickelte es die Mutter ein und legte es in ihren Netzsack. Darauf verabschiedeten sie sich von Mouo. Unterwegs dachte die Mutter bei sich: „Das Zeug da, das beim Essen das Kind so gekratzt hat, wenn das nur nicht seines Vaters[4]) Leber ist." Ein Stück Holz, das am Wege lag, hob die Frau auf und sagte zu ihrem Sohn: „Wollen wir ans Wasser gehen." Dort angekommen machte sie Feuer, um ihres Mannes Leber zu braten. Dabei überlegte sie: wenn es eine Schweine- oder Beuteltierleber ist, so wird sie nicht platzen, wenn es aber die Leber des alten Diṅme ist, so wird sie platzen. Daran werden wir es erkennen. Und richtig, die Leber zerplatzte[5]) und sprang der Frau ins Gesicht, so daß sie sich vor Schmerzen ins Wasser warf.

Da kam der Ayuṅsiga daher, um im Bache Krebse zu fangen. Wie er die Frau des alten Diṅme im Wasser und ihren kleinen Sohn neben ihr sitzen sah, fragte er beide: „Ach ihr Armen, was fehlt euch denn?" Darauf entgegnete die Frau: „Nichts, der Schlingel da hat seines Vaters Leber gesehen, und in der Meinung, es sei eine Schweinsleber, bettelt er in einem fort, bis ihm Mouo[6]) dieselbe gab. Da es ihn beim Essen kratzte, brieten wir sie noch einmal. Da platzte sie und hat uns verletzt." Da besprach Ayuṅsiga die Frau: „Der Frau da ihr Körper soll wieder kühl werden." Dann sagte er: „So jetzt geht heim." Die Frau aber entgegnete: „Ha, was ist denn das? Du hast uns gesund gemacht und jetzt sollen wir heimgehen.[7]) Gib uns erst etwas von Deinen Krebsen, dann gehen wir miteinander." So aßen sie, gingen miteinander und Ayuṅsigo nahm sie zur Frau.

2. AGUṄKE, EIN PAPUANISCHER HELD.

Aguṅke wohnte bei seinen Brüdern in einem Dorfe; seine Schwester und deren Mann wohnten in einem anderen Dorf.

Eines Tages schickte Aguṅke einen seiner Brüder ins Dorf seines Schwagers, er solle sich nach ihnen umschauen und dann wieder zurückkommen. Der machte sich auf und ging zu Schwester und Schwager. Dort angekommen sprach die Schwester zu ihm: „Steig auf jene Kokospalme und hole Dir Nüsse zum Trinken." Ihr Mann aber unterbrach sie: „Ich will selbst hinaufsteigen und für ihn welche holen." Dann wandte er sich an seinen Schwager mit den

1) Mit einer Lüge ist der Eingeborene schnell bei der Hand. Einmal war ich mit einer Anzahl junger Leute beim Waldschlagen. Ich sagte sie, sollten einen abseits Arbeitenden herrufen. Da schrie neben mir einer: „N. N. komm, es geht nach Hause." Von mir zur Rede gestellt sagt er: „Sonst kommt der nicht."

2) *Melo* = verrückt, dumm, einfältig, auch Kosename.

3) Das Objekt ist nicht genannt. Diese Redeweise ist nicht selten.

4) Ich gebe wieder, wie ich's erhalten habe. Ich will in bezug auf Gedankenverbindungen nichts ändern.

5) Daß Taro beim Braten geplatzt sind und die Nächstsitzenden, die das Feuer unterhielten, böse zurichteten, ist mir bekannt.

6) Bei seinem engen Gesichtskreis setzt der Eingeborene voraus, daß die in seinen Erzählungen auftretenden Personen alle einander bekannt sind.

7) Dieselbe „Logik" haben wir früher beim Wundenverbinden erlebt. „Du hast mir jetzt meine Wunden verbunden, nun gib mir auch Tabak, damit ich meine Zigarre wickeln kann."

Worten: „Komm, wir wollen miteinander gehen, ich steige hinauf auf die Palme." So gingen sie hin. Der Jüngere blieb unten stehen, und sein Schwager stieg hinauf. Droben drehte[1]) er zwei Nüsse ab, warf eine davon hinunter und rief dem untenstehenden Schwager zu: „Lieber, schau[2]), gehe dorthin und heb die Nuß auf." Wie dieser hinging und die Nuß aufheben wollte, warf der von oben die zweite Nuß hinunter und warf ihn tot, so daß er auf der Stelle liegen blieb. Dann stieg er von der Palme herunter, ließ ihn liegen und ging davon.

Am nächsten Tag hieß Aguṅke seinen zweiten Bruder in das Dorf seines Schwagers gehen und sich nach ihnen umsehen. Bei Schwester und Schwager saß er erst etwas bei ihnen, dann stieg sein Schwager für ihn auf eine Palme, und er blieb unten. Der droben drehte eine Nuß ab und rief hinunter: „Lieber schau, dort geh hin und hebe die Nuß auf." Dann drehte er rasch noch eine ab und hielt sie fest. Wie nun der unten hinging, um die Nuß aufzuheben, zielte er und warf ihm die zweite aufs Rückgrat, daß er tot hinfiel. Dann stieg er von der Palmkrone auf die Erde herunter und ging davon.

Am nächsten Morgen hieß Aguṅke seinen dritten Bruder zu Schwester und Schwager gehen, um nach ihnen zu sehen. Der machte sich auf den Weg und ging, bis er zu Schwester und Schwager kam. Dort stieg sein Schwager für ihn auf eine Palme, drehte eine Nuß herunter und rief nach unten: „Lieber, schnell und hebe die Nuß dort auf." Als dieser hinging, um die Nuß aufzuheben, warf er ihn tot.

So schickte Aguṅke alle seine Brüder zu Schwester und Schwager, keiner aber kam zurück. Da zog er Schwert und Speer hervor, befestigte seinen Kriegsschmuck im Haar und eilte, um seine Brüder zu suchen. Schreiend und brüllend rannte er davon, warf seinen Speer in einen Baum, daß er mitten entzwei spaltete und rief: „So speert Aguṅke, und so führt er seine Streiche." Dann rannte er ins Dorf, schrie seine Schwester an, wo ihr Mann sei, sprang wie wütend auf dem Dorfplatz herum und zertrümmerte alles was ihm unter die Hand kam. In das Haus seiner Verwandten aber warf er Feuer, daß es lichterloh brannte.

Da fiel sein Blick auf eine Banane, die sein Schwager am Dorfausgang gepflanzt hatte. Um diese herum machte er eine ganze Reihe Feuer, riß die Bananen herunter und legte sie in die Glut. Er selbst aber setzte sich vorne hin und aß. Wie sein Schwager vom Felde kam, zog er eben die Schale einer Banane ab und verzehrte sie. Sein Schwager (der heimkehrende) warf einen Speer nach ihm. Aguṅke[3]) sprang auf, setzte sich am andern Feuer nieder und aß weiter. Dann warf sein Schwager wieder einen Speer. Aguṅke sprang auf, setzte sich am nächsten Feuer nieder und aß in Ruhe weiter. Wieder flog ein Speer nach ihm, und wieder sprang er auf, setzte sich beim dritten Feuer nieder und aß seine Bananen. Beim nächsten Speer aber sprang Aguṅke auf, stellte sich frei hin, erhob sein Kriegsgeschrei und nannte seinen Namen[4]) „so speert Aguṅke und so führt er seine Streiche." Dann warf er seinen Speer und traf seinen Schwager sofort tödlich.

Darauf kam die Schwester her und zeigte ihrer[5]) (nämlich ihr der Schwester und ihres Bruders) Brüder Gebeine. Nachdem er sie gesehen hatte, ging er hin und streifte von der Kokospalme *mala mala*[6]) die Wedelblätter ab, nahm die einzelnen Rippen heraus, besprach dieselben, und nachdem er seiner Brüder Gebeine regelrecht zusammengelegt hatte, schlug er

---

1) Mit der Linken hält sich der Eingeborene fest. Mit der Rechten faßt er von unten die Nuß und dreht sie vom Fruchtstand ab.

2) Der Eingeborene kennt weder ein „bitte" noch eine Höflichkeitsform. Ist er aber in Verlegenheit, oder handelt es sich um eine für ihn wichtige Sache, so drückt er sich etwas umständlicher aus als gewöhnlich.

3) In diesem Abschnitt habe ich der Klarheit halber „Aguṅke" gesetzt. Im Urtext heißt es für beide Personen nur immer „sein Schwager, sein Schwager".

4) Das heißt wörtlich: „Ich der Aguṅke, so speere ich, und so schlage ich. Der Eingeborne denkt oft ungeheuer umständlich.

5) Genau: „ihrer beider".

6) Eine Art Zwergkokospalme. Wedel und Früchte orange, trägt bereits nach 4–5 Jahren, setzt oft so niedrig schon Früchte an, daß sie ein Knabe am Boden stehend abnehmen kann.

sie mit den *nib mala mala*-Blattrippen bis sie lebendig wurden. Dann spöttelte er: „O ihr Tölpel, da liegt ihr alle und habt ja nicht einmal von der Nuß gegessen.“ Darauf führte er sie ins Dorf. Dort speerten sie die Schweine, schlugen Hunde tot und nahmen alles mit. Unterwegs steckte Aguṅke wieder seinen Kriegsschmuck auf und sang:

„Ich Aguṅke, o ich Aguṅke, schaut nur, ich bin der Aguṅke.“ Dann rief er sein Kriegsgeschrei und rühmte sich: „So speert Aguṅke und so führt er seine Streiche.“ So sich verherrlichend gelangte er mit seinen Brüdern in sein Dorf.

3. AUS KRIEGSZEITEN.[1])

Eine Frau mit ihrem Mann und Sohn wohnte in einem Dorfe. Die Kai aber wollten einen Kriegszug unternehmen.

Wie diese Familie bei der Feldarbeit war, „hörten sie“ die Jahrvögel schreien, und in der Meinung, die Feinde brechen hervor, sprang sie mit ihrem Mann davon; das kleine Kind aber ließen sie einfach im Netzsack hängen. Als einige Zeit vergangen war, dachten sie nicht anders als die Kriegsleute hätten ihr Kind erschlagen. Das Kind aber hing in seinem Netzsack, bis dieser zerriß und es herausfiel auf die Erde und dort krabbelte. Nach einiger Zeit fing es an zu laufen und wuchs heran. So lebte das Kind im Felde, während Vater und Mutter aus Furcht vor den Kriegsleuten im Dorfe blieben. Als die Taro, Bananen, Zuckerrohr und Gurken reif wurden, aß das Kind und lebte von diesen Früchten. Dabei aber erhob es immer seine Klage:

„Tino, tamo, seṅo moambiṅ getaṅ, sebolio ai, sebolio ai.“

„O Mutter, o Vater, sie hörten die Jahrvögel schreien, ließen mich im Stich, ließen mich im Stich.“]

Als eines Morgens die ganze Dorfschaft auf der Schweinejagd war und die Klage wieder ertönte, erzählten sie davon im Dorf. Mutter und Vater aber dachten an ihr kleines Kind, das sie beim Geschrei der Jahrvögel hatten hängen lassen, und sagten zueinander: „Die Kriegsleute werden es wohl totgeschlagen haben. Ist dies aber der Geist, oder ist es wirklich das Kind selber?“[2])

Am nächsten Morgen ging der Vater mit den Leuten auf die Jagd. Als sie beim Netzestellen wieder die Klage hörten, ging der Vater der Klage nach, die ununterbrochen fort ertönte. Im Felde sah er eine reife Banane, von der schon einige Früchte abgefallen waren. Dort versteckte er sich unter die dürren Blätter[3]) am Stamme. Als das Kind klagend auf die Banane zukam, sprang der Vater vor und hielt es fest. Das Kind aber in der Meinung, es sei ein Balum[4]), schrie: „Hu! ein Balum, hu! ein Balum.“ Der Vater aber sagte: „Ich bin kein Balum, ich bin ein Mensch. Du *melo*[5]) aber, wer bist denn du?“ Da antwortete der Sohn: „Ach, meine Mutter und Vater hörten die Jahrvögel schreien, meinten, die Kai brechen hervor und ließen mich einfach hängen. So bin ich groß geworden, und da bin ich nun.“

Der Vater nahm seinen Sohn gleich mit ins Dorf. Als auch die Mutter ihn gesehen, weinte sie, bis sie sich wieder beruhigt hatte, rasierte ihn während der Nacht und rötelte ihn ein, bis sein Waldgesicht schön wurde wie das der anderen Menschen.[6]) Dann schliefen sie. Am nächsten Morgen schlachtete der Vater ein großes Schwein, verteilte es unter die Leute und erzählte, wie es mit seinem Sohne gegangen, folgendermaßen: „Leute, das ist mein Kind. Ich und seine Mutter hörten die Jahrvögel schreien, und in der Meinung, die Kai brechen hervor, ließen wir das Kind hängen. Jetzt habe ich es wieder zurückgebracht. Nachdem wir es verlassen, ist es ein Balum geworden; jetzt habe ich es wieder als Mensch. Und das ist das Schwein dafür. Ich und ihr, wir essen es und wollen fröhlich sein.“

1) Vgl. Neuguinea III, p. 381. 2) Mit derselben Gelassenheit behandeln die Eingeborenen auch ähnliches im alltäglichen Leben. 3) Oft eine ziemliche Anzahl. 4) Geist eines Verstorbenen. 5) *melo*, unzurechnungsfähig, verrückt, Tor, Narr. 6) Ganz wörtlich wiedergegeben.

NACHTRÄGE ZU „DIE HÖLLE UND DIE HÖLLENSTRAFEN NACH DEM VOLKSGLAUBEN AUF BALI“, Bd. IV, Heft 2.

VON

HENDRIK H. JUYNBOLL.

Kaum war meine obenerwähnte Abhandlung erschienen, als das Ethnographische Reichsmuseum in Leiden von dem Maler W. O. J. Nieuwenkamp in Edam, durch sein Buch „Bali en Lombok“ in ethnographischen Kreisen bekannt geworden, mehrere kolorierte Tafeln erhielt, von denen zwei Darstellungen aus dem balinesischen Gedicht Lingga Pĕta enthalten. Dieses Gedicht ist 1875 von dem Missionar J. de Vroom mit Übersetzung ins Niederländische und Erläuterungen herausgegeben in Tydschr.-Ind. T. L. Vk. XXI, S. 403–446 u. 534–597.

Da diese beiden Tafeln sich direkt auf den von mir behandelten Gegenstand beziehen, werden sie hier in verkleinertem Maßstabe wiedergegeben werden. Leider ist der balinesische Text zu kurz, um etwas zur Erklärung beizutragen. Die Tafeln selbst enthalten aber balinesische Beischriften, die durchaus genügen.

I. Lingga Pĕta's Ankunft in der Hölle.

Die erste Tafel trägt die Beischrift: *Tĕka di marga tuhun uli di djampane i Lingga Pĕta katakonan tĕka ing Djogor Manik:* „Unterwegs aus seiner Sänfte heraussteigend wird Lingga Pĕta von Djogor Manik befragt.“

Die Darstellung ist deutlich: die beiden Hauptfiguren in der Mitte sind rechts Lingga Pĕta in fürstlicher Kleidung, auf der Originaltafel weiß gefärbt, links Djogor Manik, mit einer Keule bewaffnet, blau gefärbt. Vor Lingga Pĕta ein sitzender Diener und hinter Djogor Manik drei Butas, von denen einer eine Fackel, der zweite ein kurzes krummes Schwert und der dritte ein Hackmesser trägt. Der mit einer Keule bewaffnete Buta, der hinter Lingga Pĕta steht, ist wahrscheinlich einer der Häuptlinge von Djogor Manik, vielleicht Surātma.

Interessanter ist die zweite Tafel, wo die Strafen der Hölle dargestellt sind, zumal wenn man diese mit der Abbildung des Samsāra- oder Bhava-Cakra in Grünwedels Abhandlung „Padmasambhava und Verwandtes“ in dieser Zeitschrift Band III, Heft 1, sowie mit der Beschreibung dort S. 34, 35 und 37 vergleicht.

Die allgemeine Überschrift lautet: *Puniki rawuh ring Yamabala sang Djogor Manik njakitin atma:* „Hier kommt Djogor Manik in Yamas Reich, um die Seelen zu quälen.“ Eigentlich bedeutet Yamabala: „Yama's Untertanen, Heer“; hier scheint es aber im Sinne von Yama's Reich gebraucht zu sein.

Oben links sieht man Lingga Pĕta, unten links Djogor Manik, der mit einer Keule zwei Seelen auf den Kopf schlägt. Ferner oben links hängt eine Seele an einem Galgen, mit der Beischrift: *atman anak mamitrahin somah anak:* „Die Seele eines Mannes, der die Gemahlin eines (anderen) Mannes geliebt hat.“ Hier ist also die Strafe eines Ehebrechers dargestellt. Die Frau, aus deren Pudendum Feuer hervortritt, ist die Seele einer Hexe (*atma ngleyak*). Hinter ihr steht eine Frau, in deren Kleid ein Hund (der Höllenhund) beißt. Dies ist also die Frau, die das Weben nicht gelernt hat.[1]) Die Frau, die eine Raupe an ihrem Busen trägt, mit der Beischrift: *„atma ñoño ulĕd* = Seele, die eine Raupe säugt“, ist eine kinderlose Frau.

Die Beischrift bei der aufgespießten Person in der Mitte oben: *„Panda i twara ngalah tjutju matusuk adji tihing pĕtung“* ist mir nicht ganz deutlich. Der allgemeine Sinn ist, daß eine Person, die keinen Enkel hat durch einen *Bambu pĕtung* (Bambusart) durchbohrt wird. Was *adji* (Spruch, Zauberspruch) in diesem Verband bedeutet, ist mir unverständlich.

Die Frau, die auf einer Messerklinge kaut, ist die Seele einer Person, die ihre Eltern verflucht hat (*atma nĕmah bapa meme*). Gerade in der Mitte sieht man eine Seele mit emporgehobenen Armen auf der schaukelnden Brücke (*titi gonggang*) gehen. Diese Dar-

1) Siehe meine Abhandlung S. 82, Fig. 2.

stellung ist malayo-polynesisch, denn auch die heidnischen Toradja's von Zentral-Celebes haben die Anschauung, daß eine Brücke über den Sambira Dolo-Fluß führt, dessen Wasser teils rot, teils blau ist. Ein wirklich gestorbener Mensch kann diese Brücke ungehindert passieren, aber wenn die Seele eines Menschen, die noch sterben muß und nur scheintot ist, bei dieser Brücke ankommt, so wendet sie sich auf die Seite, sodaß die Seele nicht hinüber kann und schließlich nach ihrem Körper zurückkehrt. (Adriani en Kruyt, De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes, II, S. 102). Obgleich die Darstellung etwas abweicht, kommt es mir dennoch vor, daß in beiden Fällen dieselbe Brücke gemeint ist. Es ist aber möglich, daß hier auf Bali muslimischer Einfluß im Spiel ist, weil die Moslems bekanntlich auch eine *Sirāt al mustaqīm* genannte Brücke (kennen. Die zu den Klĕmantan gehörenden Malanau N.W.Borneo) glauben, daß ein zweiköpfiger, Maiwiang genannter Hund die Brücke über den Höllenfluß bewacht, die Punan aber, daß es eine Ungap genannte Frau ist. In beiden Fällen wird der Übergang des Flusses erst möglich, wenn man dem Hunde, resp. der Frau Glasperlen gibt (Hose and M. C. Dougall. The Pagan Tribes of Borneo II, S. 44–45). Die Frau hinter der vorigen, deren Kopf und Schultern mit lingga's bedeckt sind, ist die Seele einer Hure (*atman sundul*). Auch die Universitätsbibliothek besitzt eine ähnliche Tafel aus dem Legat van der Tuuk.



II. Die Strafen in der Hölle nach dem Gedicht Lingga Pĕta.

Oben rechts sitzt Garuḍa in dem Baum, dessen Blätter aus Dolchen bestehen *(kayu tjuriga)*. Vor diesem Baum fliegt eine Krähe mit stählernem Schnabel (*gowak matjutjuk malela*). Bei der Pflanze in der Mitte rechts steht die Beischrift: *mandori règès*. Hierzu bemerkt van der Tuuk in seinem Kawi-Balin.-Wörterbuch III, S. 520, s. v. waduri: „Diese Pflanze in der Hölle verdankt ihren Namen der doppelten Bedeutung von *tapana* im Sanskrit: Hölle und Colotropis gigantea“. Die Frau unter dieser Pflanze mit den Raupen am Busen ist die Seele einer Person, die Raupen, welche sich von der Colotropis-Pflanze ernähren, gegessen hat (*atma amah ulĕd mandori*).

Bei der Person, deren Kopf zwischen dem *batu matangkĕp* geklemmt wird (unten rechts), steht die Beischrift: *atman matjĕdĕk batune* = Seele die erdrückt wird durch einen Stein. Darunter ist der *alang tadji*. Hierüber sagt van der Tuuk (Kawi-Balin. Wörterb. II, s. v. *tadji*): *„alang tadji*, Eigenname eines Ortes in Yama's Reich (die besondere Hölle, in der Yudhiṣṭhira nach dem letzten *parwa* (des Mahābhārata) ankommt, ist ein Wald, wo die Blätter scharfe Schwerter sind und der Boden mit Rasiermessern bedeckt ist, sodaß es eine freie Übersetzung ist von *asipatrawana*); *alang tadji* unter der Brücke, worauf der bhūta simbar die Schatten lockt, gelegen.“

Jetzt folgen hier noch drei kleine Ergänzungen zu meiner Abhandlung. Die erste betrifft das Schwein *Si Damalung* (s. 82 meiner Abhandlung). Daß dieses nicht indisch, sondern malayo-polynesisch ist, geht schon aus dem Namen hervor. Seitdem ich die Abhandlung geschrieben habe, erschien der zweite Band von Adriani en Kruyt, De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes. Auf S. 110 dieses ausgezeichneten Buches wird erzählt, wie nach der Anschauung der Toradja's sich in der Unterwelt ein kolossales Schwein befindet. Dieses Schwein heißt *wawu bala:* Es ist oben schwarz und unten weiß und ist mit großen Hauern versehen. Die Seelen können dieses Tier nicht passieren, weil es sie beißen will. Deshalb werfen sie ihm eine *lepati*-Nuß (Aleurites moluccana) zu die dem Sterbenden zu diesem Zweck in die Hand gedrückt wird. Während das Schwein vergeblich versucht, diese Nuß zu zerkleinern, passieren die Seelen ungehindert das Ungeheuer.

Meine zweite Ergänzung betrifft zwei zufällig von mir gefundene Stellen in modern-javanischen Wajang-Texten (Lampahan Gadjah putih asrati putri und Lampahan Kurupati rabi, beide von Prof. Vreede in Verh. Bat. Gen. XLIV herausgegeben), wo es bei einer Beschreibung der Türhüter eines *gopura* heißt (S. 11 u. 209): *Sirṇa sipat ing gupala, lir pendah Tjingkarabala Upata, ingkang tĕngga kori sela matangkĕp:* „Ihre gopāla-Gestalt verschwand, sie waren wie Tjingkarabala und Upata, welche die Pforte des zuklappenden Steins bewachen“.

Hierzu ist zu bemerken, daß Tjingkarabala (korrumpiert aus Kingkarabala) als eine Person betrachtet wird, die mit Upata (korrumpiert aus Utpāta) den zuklappenden Stein (den Sangghāta der Inder) bewacht. Dies ist also als ein Nachklang aus der hinduistischen Periode zu betrachten. Die gewöhnliche Anschauung der modernen Javaner ist natürlich die muslimische.

Schließlich ist hinzuweisen auf T. van Erp's „Oudheidkundige aanteekeningen“, besonders: Yama-relief op de trapgevels van tjandi Kalongan in de Prambanan vlakte (Tydschr.-Bat.-Gen. LIII, S. 597–604). Diese Abhandlung ist wichtig inbezug auf die Kenntnis der Abbildungen von Yama und dessen Dienern auf Java.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

DEUTSCHLANDS KOLONIEN

Erwerbungs- und Entwickelungsgeschichte, Landes- und Volkskunde und wirtschaftliche Bedeutung unserer Kolonien

Von

Dr. KURT HASSERT

Professor der Geographie an der Handels-Hochschule Köln

Zweite, erweiterte und vollständig umgearbeitete Auflage. Mit 7 Karten, 2 Diagrammen, 29 Vollbildern und 59 Abbildungen. [XII u. 657 S.] gr. 8. 1910. Geh. M. 11.—, geb. M. 12.—

Urteile über das Werk

„Es ist schwer zu sagen, ob diese Teile der angewandten Geographie oder ob die lediglich länderkundliche Behandlung das gelungenere sei. Denn so vollständig auch die Erwartungen befriedigt werden, die man von dem Lehrer einer Handelshochschule in wirtschaftsgeographischer Hinsicht hegen wird, so hat sich doch ebenso in dem zweiten Teil der gewissenhafte Forscher und treffsichere Kenner überall trefflich bewährt. Gerade die zweiseitige geographische Betrachtung der Gebiete sorgte dafür, daß ein so geübter Autor keine Lücke der Darstellung zuließ und eine weitgehende Vollständigkeit der Einführung in die Kenntnis jeder einzelnen Kolonie erreichte. Eine besondere Bürgschaft der Verlässigkeit und Sachlichkeit bringt sodann noch der praktisch wichtige große Schlußabschnitt „Die wirtschaftliche Bedeutung der deutschen Kolonialpolitik und der deutschen Schutzgebiete." Treffliche Einzelkarten und eine große Mannigfaltigkeit der Bilder, bei denen namentlich auch hinsichtlich der Zahl ethnographischer Typen verständig Maß gehalten wurde, tragen wesentlich zu dem Gesamterfolge bei, daß hier ein ebenso reichhaltiges als wohlgeordnetes Handbuch für jedermann dargeboten wird. Es ist eine überaus leichte Aufgabe, der Verbreitung eines solchen Buches das Wort zu reden." (Münchner Neueste Nachrichten.)

„Man erkennt überall die große vom Verfasser geleistete Geistesarbeit nicht nur in der Zusammenbringung des massenhaft zugeströmten Beobachtungsstoffes, dessen Fülle auch das Anschwellen des Werkes bedingt hat, sondern auch in der Höhe der Gesichtspunkte. Ist das Werk auch für weitere Kreise allgemein Gebildeter in erster Linie bestimmt, so ist es doch auch für den Fachgeographen und den Kolonialpolitiker, wie für alle diejenigen von Wert, die sich mit praktischen Zielen im Auge mit unseren Kolonien beschäftigen, denn es enthält eine Fülle von Winken zur praktischen Verwertung der natürlichen Ausstattung unserer Schutzgebiete. Der Wirtschaftsgeographie ist besondere Beachtung geschenkt. Möge das vortreffliche Buch in seiner Gesamtheit, nicht bloß im Schlußkapitel aufklären über die wirtschaftliche und politische Bedeutung unserer Kolonialpolitik und unserer Schutzgebiete!" (Deutsche Literaturzeitung.)

„Das schmucke Werk gibt eine gute populäre Darstellung des Erwerbs und der Entwicklung unserer Kolonien, die sich besonders von aller Polemik wohltuend fernhält. Ein sorgfältig gearbeitetes Sach- und Namensverzeichnis erleichtert den Gebrauch des Werkes wesentlich. Von allen unsere Kolonien behandelnden und billigen Werken dürfte das vorliegende das zweckmäßigste und brauchbarste sein". (Deutscher Kolonialanz.)

NATURWISSENSCHAFTLICHE VORTRÄGE UND SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON DER BERLINER URANIA

Verlag B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Heft 1. **Über das System der Fixsterne.** Von Prof. Dr. K. Schwarzschild, Potsdam. Mit 13 Fig. 1909. M. 1.—

„...Der Verfasser macht uns zunächst mit dem unentbehrlichen Werkzeug des Astronomen, dem Fernrohr, vertraut, erörtert dann, wie wir heute Entstehung und Entwickelung des Planetensystems zu begreifen suchen, und belehrt uns zum Schluß über die Vorstellbarkeit und Ausdehnung des Universums. Den größten Raum aber nimmt die nach Form und Inhalt gleich gediegene und anziehende Abhandlung ein, der die Schrift ihren Titel verdankt..." (Berliner Tageblatt.)

Heft 2. **Die natürlichen Heilkräfte des Organismus gegen Infektionskrankheiten.** Von Prof. Dr. E. Metschnikoff, Paris. Mit 17 Fig. 1909 .... M. 1.20

„Es ist bewundernswert, mit welcher Klarheit E. Metschnikoff dieses schwierige Gebiet unter Wahrung der knappsten Form dem gebildeten Laien verständlich zu machen und für seine Ansprüche auch zu erschöpfen wußte, wobei er, soweit dies anging, die Anführung nur verwirrender Details vermeidet." (Fortschritte der Medizin.)

Heft 3. **Physikalische Entwicklungsmöglichkeiten.** Von Prof. Dr. P. Spieß in Posen. 1909 ..... M. —.50

„Der Verfasser zeigt in durchsichtiger Darstellung, daß die gewaltige Entwicklung der Physik trotz ihrer staunenswerten Erfolge in der Gegenwart keineswegs zu Ende zu sein braucht, daß vielmehr auf den verschiedenen Gebieten Fragen ihrer Lösung harren, die auch unsern Nachkommen reichen Erntesegen in Aussicht stellen. Der Vortrag wird in der gebildeten Laienwelt, an die er sich wendet, reges Interesse finden." (Freie Schulzeitung.)

Heft 4. **Unsere ältesten Vorfahren, ihre Abstammung und Kultur.** Von Dr. Heinr. Michaelis in Königsberg i. Pr. Mit 14 Fig. 1910 .... M. —.80

„...In fesselnder Sprache geschrieben und durch zahlreiche Abbildungen wesentlich zum Vorteile des leichteren Verständnisses ausgestaltet, sei dieses Werkchen besonders jenen zu eingehendem Studium empfohlen, welchen daran gelegen ist, sich in leichtverständlicher Weise über den heutigen Stand der freien Forschung auf dem Gebiete der Abstammungs- u. Entwicklungslehre entsprechend zu unterrichten." (Österr. Monatsschrift für den grundlegenden naturwissenschaftlichen Unterricht.)

Heft 5. **Die neue Mechanik.** Von †H. Poincaré. 2. Aufl. 1913 .... M. —.60

„...Es sind mir keine anderen populären Darstellungen bekannt, welche in so leichtverständlicher und angenehmer Weise den Leser mit dem Relativitätsprinzip und seiner Bedeutung für die Naturwissenschaften bekannt machen, wie die beiden erwähnten Vorträge." (Augsburger Postzeitung.)

Heft 6. **Physikalisches über Raum und Zeit.** Von Emil Cohn in Straßburg i. Els. 2. Aufl. 1912 . . M. —.80

„...Jeder, der sich für die modernsten und revolutionärsten Theorien der Physik interessiert, wird die kleine Schrift mit Nutzen lesen." (Augsburger Postzeitung.)

Heft 7. **Die Bekämpfung der Mückenplage im Winter und Sommer.** Von Prof. Dr. Claus Schilling in Berlin. 1911 .... M. —.50

„...Gibt eine Übersicht der verschiedenen Bekämpfungsarten und legt sodann ausführlich eine in Westend bei Berlin erprobte neue Methode dar. Aus der Arbeit geht klar hervor, daß bei gutem Willen und wenn sich sämtliche Einwohner des betr. Ortes an dem Kampf beteiligen, eine Vernichtung oder wenigstens eine starke Verminderung der Schnaken wohl möglich ist. Das Schriftchen ist besonders den kommunalen Behörden angelegentlich zu empfehlen." (Mikrokosmos.)

Heft 8. **Der Ameisenstaat.** Seine Entstehung und seine Einrichtung, die Organisation der Arbeit und die Naturwunder seines Haushaltes. Von Prof. Dr. E. A. Goeldi, Bern. Mit 20 Abb. 1911 .... M. —.80

„Die Ameise wird uns immer mehr zum interessantesten aller Tiere. Wer sich kurz über den Stand der Ameisenforschung unterrichten und alle besonders wichtigen Ergebnisse der letzten Zeit kennen lernen will, der wird in der dankenswerten Schrift das Erforderliche und Gewünschte gut dargestellt finden." (Deutsche Tagesztg.)

Heft 9. **Die irdischen Energieschätze und ihre Verwertung.** Von Prof. Dr. Hermann Scholl, Leipzig. 1912 .... M. —.60

In interessanter Weise untersucht der Verf., was von einer Verbesserung des Ausnutzungskoeffizienten der Kohlenenergie erhofft werden darf, weist auf die ergiebigen Energiequellen der Wasserfälle und Talsperren hin und rät der Wissenschaft, sich mit dem Problem der unmittelbaren Verwertung der Sonnenenergie zu beschäftigen. (Schulpflege.)

Heft 10. **Über die neuen Bestrebungen, das Los der Krebskranken zu verbessern.** Von Prof. Dr. V. Czerny, Heidelberg. 1913 .... M. —.60

Verfasser behandelt hier die alle Menschen bewegenden Fragen: was ist der Krebs, was wissen wir über seine Entstehungsursache, über seine Verbreitung unter Menschen und Tieren usw., in allgemeinverständlicher Weise und bietet beachtenswerte Vorschläge für eine erfolgreiche Bekämpfung dieser Pest.

DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON PROFESSOR PAUL HINNEBERG

Die „Kultur der Gegenwart" soll eine systematisch aufgebaute, geschichtlich begründete Gesamtdarstellung unserer heutigen Kultur darbieten, indem sie die Fundamentalergebnisse der einzelnen Kulturgebiete nach ihrer Bedeutung für die gesamte Kultur der Gegenwart und für deren Weiterentwicklung in großen Zügen zur Darstellung bringt. Das Werk vereinigt eine Zahl erster Namen aus allen Gebieten der Wissenschaft und Praxis und bietet Darstellungen der einzelnen Gebiete jeweils aus der Feder des dazu Berufensten in gemeinverständlicher, künstlerisch gewählter Sprache auf knappstem Raume. Jeder Band ist inhaltlich vollständig in sich abgeschlossen und einzeln käuflich.

Von Teil III Mathematik, Naturwissenschaften, Medizin sind u. a. erschienen

Zellen- und Gewebelehre, Morphologie und Entwicklungsgeschichte

Unter Redaktion von † E. Strasburger u. O. Hertwig

1. Botanischer Teil. Unter Redaktion von † E. Strasburger. Mit 135 Abb. [VIII u. 338 S.] Lex.-8. 1913. Geh. M. 10.—, in Leinw. geb. M. 12.—, in Halbfranz geb. M. 14.—

Inhalt: Pflanzliche Zellen- und Gewebelehre: † E. Strasburger. – Morphologie u. Entwicklungsgeschichte der Pflanzen: W. Benecke.

2. Zoologischer Teil. Unter Redaktion von O. Hertwig. Mit 413 Abb. [VIII u. 538 S.] Lex.-8. 1913. Geh. M. 15.—, in Leinw. geb. M. 17.—, in Halbfranz geb. M. 19.—

Inhalt: Die einzelligen Organismen: R. Hertwig. – Zellen- und Gewebe des Tierkörpers: H. Poll. – Allgemeine und experimentelle Morphologie und Entwicklungslehre der Tiere: O. Hertwig. – Entwicklungsgeschichte und Morphologie der Wirbellosen: K. Heider. – Entwicklungsgeschichte der Wirbeltiere: F. Keibel. – Morphologie der Wirbeltiere: E. Gaupp.

„In dem vorliegendem Werke ist eine Fülle von botanischen und zoologischen Gebieten behandelt, die sonst eine größere Anzahl von Speziallehrbüchern erfordern, und doch ist nach den Grundsätzen des Gesamtunternehmens immer gerade das Wichtigste und Wertvollste den Lesern geboten, so daß Referent nichts, was uns den augenblicklichen Stand unserer Erkenntnis charakterisieren könnte, als unerwähnt anzuführen wüßte. Das Werk, das eine gute Ergänzung zu den üblichen Lehrbüchern der Teilgebiete ist, möge allen denen warm empfohlen sein, die beruflich oder privatim sich mit Botanik oder Zoologie beschäftigen wollen und doch aus irgend welchen Gründen im Augenblick auf die Anschaffung größerer Lehr- und Handbücher für die aufgeführten Gebiete verzichten müssen. Es wird bald seinen Weg in die Hand der Studierenden, aber auch in die Bibliotheken der Schulen und naturwissenschaftlich Interessierten finden." (Literar. Zentralblatt.)

Chemie

Unter Redaktion von E. v. Meyer

Allgemeine Kristallographie und Mineralogie

Unter Redaktion von Fr. Rinne

Mit 53 Abbildungen. [VIII u. 650 S.] Lex.-8. 1913. Geh. M. 18.–, in Leinw. geb. M. 20.–, in Halbfr. geb. M. 22.–

Inhalt: Entwicklung der Chemie von Robert Boyle bis Lavoisier (1660–1793): E. v. Meyer. – Die Entwicklung der Chemie im 19. Jahrhundert durch Begründung und Ausbau der Atomtheorie: E. v. Meyer. – Anorganische Chemie: C. Engler und L. Wöhler. – Organische Chemie: O. Wallach. – Physikalische Chemie: R. Luther und W. Nernst. – Photochemie: R. Luther. – Elektrochemie: M. Le Blanc. – Beziehungen der Chemie zur Physiologie: A. Kossel. – Beziehungen der Chemie zum Ackerbau: † O. Keller u. R. Immendorf. – Wechselwirkungen zwischen der chemischen Forschung und der chemischen Technik: O. Witt. – Allgemeine Kristallographie und Mineralogie: Fr. Rinne.

„Wer einmal die Hauptsachen der Chemie in ihrem Zusammenhang und in ihrer Bedeutung nach dem neuesten Stande unseres Wissens überblicken möchte, der lese in diesem Werke. Und wäre er selbst Chemiker, so wird er so vieles unter ganz neuen Gesichtspunkten, so völlig losgelöst vom Ballast der üblichen Lehrbuchchemie behandelt, so eigenartig dargestellt und doch so harmonisch zu einem Ganzen gefügt finden, daß auch er mit großem Genusse darin lesen wird. Für den Lehrer der Chemie bildet das Buch eine wahre Fundgrube von Anregungen für seinen Unterricht in wissenschaftlicher und methodischer Hinsicht. Mit der zusammenhanglosen Aufzählung von Wissensstoff nach Art der Lexika hat das Buch nichts gemein, auch nicht mit der trockenen Aneinanderreihung, wie wir sie in den meisten wissenschaftlichen Lehrbüchern zu finden gewohnt sind; es ist ein ausgezeichnetes Lehrbuch der Chemie für fortgeschrittene Studierende und für gebildete Laien, ein Buch, das in der chemischen Handbücherei höherer Schulen nicht fehlen sollte." (Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwissenschaften.)

Abstammungslehre, Systematik, Paläontologie, Biogeographie

Unter Redaktion von R. Hertwig-München und R. v. Wettstein-Wien

Mit 112 Abbildungen. [X u. 612 S.] Lex.-8. 1913. Geh. M. 20.—, in Leinwand geb. M. 22.—, in Halbfranz geb. M. 24.—

Inhalt: Die Abstammungslehre: R. Hertwig. — Prinzipien der Systematik mit besonderer Berücksichtigung des Systems der Tiere: L. Plate. — Das System der Pflanzen: R. v. Wettstein. — Biogeographie: A. Brauer. — Pflanzengeographie: A. Engler. — Tiergeographie: A. Brauer. — Paläontologie und Paläozoologie: O. Abel. — Paläobotanik: W. J. Jongmans. — Phylogenie der Pflanzen: R. v. Wettstein. — Phylogenie der Wirbellosen: K. Heider. — Phylogenie der Wirbeltiere: J. E. V. Boas.

Die Abstammungslehre ist die bedeutsamste Theorie, welche jemals auf dem Gebiet der Biologie aufgestellt worden ist. Ihre Darstellung ist an den Anfang des Bandes gestellt worden, teils weil sie in ihrer Begründung auf den Tatsachen der vergleichenden Anatomie, Entwicklungsgeschichte und Physiologie fußt, welche in den ersten Bänden behandelt worden sind, teils weil sie der Systematik, Biogeographie und Paläontologie, welche lange Zeit vorwiegend als Hilfswissenschaften betrieben wurden, neue eigene und bedeutsame Ziele der Forschung gesetzt hat.

Die Systematik hat eine doppelte Aufgabe. Sie bringt die verwandtschaftlichen Beziehungen, welche zwischen den einzelnen Tier- und Pflanzenformen bestehen und durch vergleichend anatomische und entwicklungsgeschichtliche Forschungen festgestellt worden sind, zum kurzen Ausdruck. Hieran reiht sich die weitere Aufgabe, die Bestimmung der Arten zu ermöglichen und ihre Zugehörigkeit zu den großen Hauptgruppen des Tier- und Pflanzenreichs festzustellen, indem die unterscheidenden Merkmale in kurzen Diagnosen hervorgehoben werden. Bei der Darstellung dieses Forschungsgebietes kann ein zusammenfassendes Werk, wie es die Kultur der Gegenwart ist, selbstverständlich nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern muß sich darauf beschränken, die großen Grundzüge der Einteilung zu geben und die Prinzipien des systematischen Verfahrens zu erläutern. Da letztere für Zoologie und Botanik die gleichen sind, ist es nicht angängig, in der Weise, wie es im zweiten Band für die Morphologie geschehen ist, eine getrennte Besprechung von Zoologie u. Botanik durchzuführen.

Ähnliches gilt für die zwei folgenden Kapitel, welche sich mit der räumlichen und zeitlichen Verbreitung der Organismen beschäftigen und die Gebiete der Biogeographie und Paläontologie umfassen. Auch hier ist es nötig, mit einer für beide Reiche geltenden, die allgemeinen Prinzipien darstellenden Einleitung zu beginnen und an dieselbe die getrennte Darstellung der wichtigsten Resultate, zu denen Zoologie und Botanik gelangt ist, anzuschließen.

Den Abschluß des Bandes bildet die spezielle Abstammungsgeschichte des Tier- und Pflanzenreichs. In den beiden sie behandelnden Kapiteln soll der Versuch gemacht werden, den Leser über die wichtigsten Vorstellungen zu orientieren, zu denen die Biologie auf Grund ihrer gesamten Forschungsergebnisse bezüglich der allmählichen Entwicklung der Organismenwelt gelangt ist.

Probeheft (mit Auszug aus dem Vorwort des Herausgebers, der Inhaltsübersicht des Gesamtwerkes, dem Autoren-Verzeichnis und mit Probestücken aus dem Werke) sowie **Sonder-Prospekte** umsonst und postfrei vom **Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.**



UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 066006930